

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA**  
**RELIGIÃO**

**UMA COMUNIDADE DOS POBRES, QUE PENSA ESPERANÇA**  
**NO PRÉ-EXÍLIO, A PARTIR DO DEUTERONÔMIO 26,12-19**

**por**

**HELDER BLESSA KANASHIRO**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**SETEMBRO - 2011**

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA**  
**RELIGIÃO**

**UMA COMUNIDADE DOS POBRES, QUE PENSA ESPERANÇA**  
**NO PRÉ-EXÍLIO, A PARTIR DO DEUTERONÔMIO 26,12-19**

**por**

**HELDER BLESSA KANASHIRO**

Orientador: Prof. Dr. Milton Schwantes

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo para obtenção do grau de Mestre.

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**SETEMBRO - 2011**

A dissertação de mestrado sob o título *Uma Comunidade dos Pobres, que pensa Esperança no pré-exílio, a partir do Deuteronômio cap. 26,12-19*, elaborada por Helder Blessa Kanashiro, foi apresentada e aprovada em 6 setembro de 2011, perante a banca examinadora composta pelo Prof. Dr. Milton Schwantes (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Renatus Porath (Titular/ETD).

---

Prof. Dr. Milton Schwantes  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: *Ciências da Religião*

Área de Concentração: *Literatura e Religião no Mundo Bíblico*

Linha de Pesquisa: *Estudos Históricos Literários do Mundo Bíblico*

## RESUMO

O presente trabalho se ocupará com uma perícopes do cap. 26, dos v. 12-19 do livro de Deuteronômio. Através do método sociológico propomos compreendê-la, primeiro como uma comunidade de pobres que está no campo, diante da catástrofe do pré-exílio em 722 a.C., portanto no reino do norte. Segundo que estes pobres formaram uma comunidade viva, vibrante, de superação e de resistência, contra a força interna que era a monarquia e contra uma força externa a invasão assíria, e não somente um agrupamento de sujeitos (levita, estrangeiro, órfão e viúva) que somente se lamentava diante das dificuldades. Com a utilização deste instrumental sociológico, nos possibilitou descobrir que esta comunidade de pobres tinha esperança, e aliás pensou uma esperança inovadora.

Palavras-chave- Pobres, Comunidade, Pré-exílio, Deuteronômio e Esperança.

## **ABSTRACT**

This paper will deal with a passage from chap. 26, of v. 12-19 of the book of Deuteronomy. Through the sociological method we propose to try to understand it, first as a community that is poor in the countryside, before the catastrophe of the pre-exile in 722 BC, so in the northern kingdom. According to this poor formed a community alive and vibrant, and to overcome resistance against the inner strength that was a monarchy and an external force against the Assyrian invasion, and not just one group of subjects (Levite, the stranger, orphan and widow) lamented that only the face of difficulties. With the use of sociological tools, we believe allowed us to discover that this community of poor people had hope, hope and indeed thought a breakthrough.

Keywords-Poor, Community, Pre-exile, Deuteronomy and Hope.

## SUMÁRIO

### SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| INTRODUÇÃO .....  | 3  |
| <br>  |    |
| CAPÍTULO I – O Deuteronomio 26,1-11.....  | 19 |
| 1.1) Exegese e Introdução ao Deuteronomio 26,1-11.....  | 19 |
| 1.1.1) O Êxodo como memória do resgate do povo por Iahweh.....  | 19 |
| 1.2) Texto Hebraico.....  | 21 |
| 1.3) Tradução Provisório-Literal .....  | 23 |
| 1.4) Uma Teoria da Data e Lugar.....  | 25 |
| 1.5) Uma Proposta de Conteúdo.....  | 26 |
| <br>  |    |
| CAPÍTULO II – Exegese da Perícopé – Deuteronomio 26,12-19.....  | 38 |
| 2.1) Introdução.....  | 38 |
| 2.2) Uma Teoria da Forma .....  | 39 |
| 2.3) Uma Teoria Literária.....  | 42 |
| 2.4) Uma Teoria de Data e Lugar.....  | 44 |
| 2.5) Uma Teoria de Redação Final.....   | 46 |
| 2.6) Texto Hebraico.....  | 49 |
| 2.6.1) Tradução Provisório-Literal.....   | 51 |
| 2.7) Uma compreensão de resistência .....   | 53 |
| 2.8) Uma Proposta de Conteúdo.....  | 58 |
| 2.8.1) Tema da Introdução do v.12: A Origem da comunidade dos<br>Pobres e suas Relações com os Produtos e o Dízimo Trienal..... | 58 |
| 2.8.2) Uma Genealogia do Portão.....  | 73 |
| 2.8.3) O Portão e sua Etimologia.....   | 73 |
| 2.8.4) O Portão e sua Semântica.....  | 75 |
| 2.8.5) O Portão e seu Lexema – Parte I - VI.....  | 76 |

|  |         |
|--|---------|
| 2.8.6) O Portão e o Deuteronômio.....  | 82      |
| 2.8.7) O Portão e a Redação Deuteronomista – Parte I – IV.....   | 84      |
| 2.8.8) O Portão e a Idade de Ferro – Parte I – III.....  | 92      |
| 2.8.9) O Portão e o Período Pré-helênico em Jerusalém – Parte I – V.....                                     | 95      |
| 2.8.10) O Portão e sua Função – Parte I - VIII.....  | 100     |
| 2.8.11) O Portão e os LXX.....   | 114     |
| 2.8.12) O Portão e os Manuscritos do Mar Morto .....   | 116     |
| 2.9) Os Portões como um Encontro Comunitário. E sua superação<br>frente ao Dízimo Monárquico e o Templo..... | 118     |
| 2.10) Análise do v.13 – Os Pobres: suas Relações<br>com a Lei e a Incineração dos mortos.....                | 122     |
| 2.11) Análise do v.14 – A Incineração dos Mortos: Período mais Agudo<br>do Pré-Exílio.....                   | 127     |
| 2.12) Análise dos v.15 e 19 – Uma Oração Profética em duas partes.....                                       | 139     |
| 2.13) Análise dos v.16-18 – Uma Esperança-Cotidiana.....   | 144     |
| <br>CONCLUSÃO.....   | <br>152 |
| <br>BIBLIOGRAFIA.....  | <br>158 |

## INTRODUÇÃO

Iniciamos nosso trabalho, apresentando a metodologia que utilizaremos para abordar nossa perícopes do livro do Deuteronômio cap. 26,12-19. Seria oportuno aqui apontarmos, os pensadores que trabalharam os elementos de nossa metodologia – principalmente o método sociológico.

Pensamos ser Schleiermacher o precursor dessa teoria sociológica, em que citamos acima, de acordo com ele este é o espírito da comunidade – concepção bastante romântica, que inclui a palavra *Geist*. Os livros das Escrituras e em nosso caso o Deuteronômio, são inspirados à medida que o espírito da comunidade se reconhece a si mesmo e aos seus feitos, e dirige a conservação dessas memórias. Portanto na primeira aliança onde o Deuteronômio está incluso, apenas alguns fragmentos são inspirados, porque neles se encontram, de alguma maneira, o espírito, antes de organizar-se como espírito comunitário.

Observemos estes dois pontos: o espírito da comunidade move, inspira a atividade literária; o espírito da comunidade exprime-se e se reconhece nas narrações. Até aqui, temos o elemento social. Mas Schleiermacher<sup>1</sup> coordena esse dado com o dado pessoal: o espírito é apreendido pelos escritores, sendo eles os formadores do espírito da comunidade; toda a atividade dos escritores era inspirada a título pessoal – portanto, também a atividade de escrever. Temos aqui o elemento pessoal, coordenado com o elemento social. No início do século, a visão social<sup>2</sup> penetra na exegese do

---

<sup>1</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology II*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 3 (Nov., 1908), pp. 306-328, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762713>

<sup>2</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology III*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 4 (Jan., 1909), pp. 497-533, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762441>

Antigo Testamento, tirando o Antigo Testamento do isolamento intelectual e assentando-o na vida do povo. Hermann Gunkel, em sua famosa *Sitz im Leben*, procura e encontra uma situação social como origem e meio de transmissão dos diferentes gêneros literários; por exemplo, o culto é a situação social de muitos salmos. Gunkel não aborda formalmente a inspiração. Pelo contrário, ele rejeita-a formalmente: 'Já foi derrubado o belo mito da inspiração'. Mas a dimensão social da Bíblia ficou firmemente estabelecida. A comunidade é eminentemente criativa, conformadora, e é inútil perguntar qual o autor de cada unidade literária: muitos colaboraram e muitos são autores.

Sendo assim começamos a dizer que a escola da história das religiões que basicamente é composta por Graf-Kuenen-Wellhausen tem como característica mais fundamental a mudança de datações do Pentateuco e a utilização do método histórico-genético de desenvolvimento evolutivo.

A nova escola de 1878 estava em consonância com a disposição mental daquela era, que havia sido ensinada por Hegel e Darwin a considerar os princípios da evolução como a chave mágica para destrancar todos os segredos da história. Em 1922 surgiu Wellhausen que rejeitou a evolução da religião do antigo testamento e exigiu um uso exato do método gramático-histórico de interpretação. Em 1930 surgiu volumes significativos sobre teologia veterotestamentária que foram publicados por E. Sellin, L. Köhler, em que ambos seguem o esquema Deus-ser-humano-salvação.

Em 1933 surgiu W. Eichrodt que foi o pioneiro do método de seção transversal que atravessa o mundo veterotestamentário, baseado num princípio unificador, a aliança como o centro do antigo testamento. Para R.E. Clements, da Universidade de Cambridge, faz parte de um modo geral do grupo daqueles que adotam, em termos amplos, um método genético. Por sua vez Georg Fohrer em 1972, ratifica um centro do antigo testamento na forma de um conceito dual que consiste do senhorio de Deus e da comunhão entre Deus e o ser humano. Ele nega que o conjunto coerente consista meramente na continuidade da história, isto é, na corrente contínua da seqüência histórica.

Na década de 1930, von Rad utiliza o método diacrônico que depende da história das tradições formulada por ele. Parece que von Rad, optou pela noção de recontar porque se recusa a construir um novo sistema. Em sua opinião, qualquer sistema é

estranho à natureza do antigo testamento. Neste tocante poderíamos concordar facilmente com ele; von Rad também não consegue encontrar um centro no antigo testamento. Por estas razões, ele se limita a narrar o que o antigo testamento diz sobre seus próprios conteúdos. Enfatiza que, como Israel enunciou seus testemunhos querigmáticos-confessionais em enunciados históricos, não podemos enunciar-los de qualquer outra maneira a não ser recontando, numa repetição da narrativa. Ele propõe a existência de teologias no Pentateuco associadas com temas do Pentateuco nos moldes dos estudos de M. Noth<sup>3</sup>.

Em Gottwald, o método seria ler o texto bíblico como uma expressão simbólica, de certas realidades sociais primordiais que lhe são subjacentes e que ele tenta pôr a descoberto por meio de uma análise sociológica crítica<sup>4</sup>. Em primeiro lugar, a distinção e separação entre o âmbito transcendente e o imanente da realidade. Muito relacionado com isto, também se mostrou, como algo essencial, a compreensão da divindade como uma realidade transcendente que não pode ter contato com a realidade imanente. Outro elemento fundamental que apareceu no método da interpretação foi, a racionalidade como capacidade de conhecer a realidade transcendente, mas uma vez vinculada a causalidade histórica para a explicação dos fenômenos históricos.

A distinção do conhecimento corresponde, a separação entre o âmbito imanente da realidade como algo fechado em causas e efeitos naturais, ao qual é sensível e redutível a categorias imanentes, e o âmbito transcendente como algo separado do imanente e irredutível a categorias gerais. Como consequência surgiu, a idéia da historicidade absoluta das escrituras: tanto no conteúdo como no modo da transmissão foram vistos como historicamente condicionados. Surgiu a idéia de que as Escrituras estão ligadas a um desenvolvimento histórico e que não há que se buscar nelas uma verdade transcendente nem uma manifestação do Absoluto na história.

O método histórico se baseia em três princípios fundamentais da crítica, analogia e correlação. O princípio da crítica significa que toda tradição histórica deve ser

---

<sup>3</sup>A.Graeme Auld, Review: [untitled]. Reviewed work(s): *The Deuteronomistic History by Martin Noth*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 102, No. 3 (Sep., 1983), pp. 451-454, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3261025>

<sup>4</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology IV*, Source: *The American Journal of Sociology*, Vol. 15, No. 2 (Oct., 1909), pp. 214-243, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762849>

submetida à dúvida, em que no estudo dos fenômenos históricos só há juízos verossímeis muito variáveis e que diante de toda tradição transmitida à crítica se deve estimar como quadro de probabilidades que lhe corresponde. Como parâmetro desta evolução crítica ela é regida pelo princípio da analogia: a correspondência com o que acontece diante de nossos olhos é a mola mestra para determinar o que pode ter acontecido no passado. Onde muitos o haviam criticado, a analogia é reconhecida hoje como o princípio básico da historiografia moderna aceita por todos os historiadores.

O princípio da correlação determina que todos os fenômenos históricos, ocorrem dentro de um sentido fechado formado por causas e efeitos conhecidos no qual tudo está ligado com tudo. Isto implica que um evento histórico só pode ser entendido em sua ligação com este sentido causal que abarca tudo que é conhecido. A aplicação consequente dos princípios do método histórico conduz fatalmente para a construção de uma cadeia de condicionamento causal histórico imanente onde todos os eventos estão ligados e só podem ser compreendidos dentro desta cadeia. Todo evento histórico que pretenda ser real, deve poder ser colocado dentro deste conjunto imanente fechado em causas e efeitos históricos comprováveis. Tudo o mais não é histórico, e portanto, não é real. Limita-se o conhecimento científico ao âmbito imanente fechado de causas e efeitos, eliminando o conhecimento humano sobre o transcendente.

Ao ficar sem nenhum conhecimento do transcendente, deve-se enfrentar um problema novo na estrutura mesma do método histórico crítico. É o problema fundamental a partir do qual a teologia fala de seu objeto que seria a divindade. Até aqui o método histórico-crítico supunha uma capacidade da racionalidade humana para conhecer o âmbito transcendental da realidade onde está a divindade. Esse novo problema foi resolvido da seguinte maneira: *Se há uma racionalidade divina que se manifesta em geral, então esta tem a capacidade de reconhecer a divindade nas personagens importantes das escrituras.* Há no homem algo que lhe permite entrar em contato com a transcendência divina, que não seja na forma do sensível.

A racionalidade humana está limitada pela analogia e a correlação que existe em todos os fenômenos, mas ela também pode reconhecer aquilo que dessas múltiplas manifestações não seja igual em toda a história porque vai mais além dos limites da natureza humana. Depois da primeira guerra mundial, a investigação histórico-crítica, entra em uma nova etapa. Surgiram novos enfoques que têm suas raízes nas

investigações da história das religiões pelo que introduziram idéias novas e de mais longo alcance, as quais deram origem *ao método da crítica da forma*. O desafio da crítica da forma no começo no século XX era ir mais além do enfoque e dos resultados da *crítica literária* tal como se praticava até então.

A crítica literária havia tratado dos textos das escrituras, particularmente do Pentateuco, como o produto literário de personagens individuais *e não como depositárias das mais variadas tradições dos povos vinculadas às vicissitudes de suas vidas*. Portanto estaria originalmente composta só de unidades separadas. Por isto trata de cavocar a origem histórica de cada unidade individual. Por meio do descobrimento do *Sitz im Leben* a situação vital em que as tradições orais eram usadas. A crítica literária necessitava então de uma análise das formas literárias dos textos bíblicos para descobrir a história do desenvolvimento anterior a sua formulação escrita.

Neste contexto, em lugar de buscar a origem dos conteúdos escriturísticos ao redor da história religiosa de Israel, como se fazia na história da religião, a crítica da forma propôs estudar as formas orais pré-literárias típicas - lendas, sagas, hinos, leis, sermões, provérbios -, pelas quais as tradições de fé, e da experiência religiosa foram expressas linguisticamente nas comunidades, e que constituíram as etapas prévias de muitos textos bíblicos. E aqui queremos chamar novamente a atenção, para dizer que em parte de nossa metodologia tentaremos utilizar o mesmo teórico que Bultmann estudou: *de Heidegger, Bultmann toma a idéia de que a existência humana se caracteriza por um chamado a uma existência autêntica*.

A partir desta idéia, pensamos que o que se revela nas Escrituras é um chamado a existência autêntica. Aplica-se os conceitos heideggerianos *a uma tradução exegética onde o chamado autêntico procede de Deus e não do ser, como o quer Heidegger. O humano é interpretado como um ser aberto para o transcendente, mas com a forte inclinação de se fechar na segurança do imanente*. Em nosso caso a mensagem do deuteronomio chama o homem a sair do egoísmo e da segurança que tem construído, uma existência inautêntica, chama o homem a abrir-se para a divindade, que está além do mundo e do pensamento científico natural, para si mesmo; chama o homem para sua própria existência, ao seu centro mais íntimo, que está além do mundo sensível e ligado à racionalidade; chama o humano para fé como uma possibilidade autêntica de ser, sobre ao qual o humano não pode alcançar. A aplicação do princípio de causalidade

histórica exigia averiguar como na transmissão e reunião de formas pré-literárias das narrativas foram transmitidas e reunidas em certas tradições. Isto é o que se propôs investigar o enfoque conhecido como “crítica da tradição”. *A crítica da tradição trata de reconstruir a história da transmissão de diversas tradições individuais e de complexos de tradições que se encontram nas escrituras.*

Desde este ponto de vista, o conteúdo das escrituras é visto como o produto de um largo processo de transmissão e composição de tradições, ao qual começa na etapa oral pré-literária e culmina na adaptação e inclusão das tradições na redação dos textos escriturísticos. Os críticos da tradição, sem abandonar a crítica da forma, estudaram como as tradições orais foram modificando durante o processo da transmissão e que princípios determinaram essas modificações. Por isso se podia dizer que, assim como a crítica das formas estuda as causas históricas da forma expressa nas escrituras por meio da análise das formas orais pré-literárias, a crítica da tradição enfatiza mais o estudo das causas históricas do conteúdo por meio da análise do processo de transmissão e reunião de tradições que se realizam através daquelas formas; von Rad um dos principais representantes desta metodologia, investigou como as distintas tradições que estão no texto do hexateuco foram reunidas e que princípios determinaram essa reunião.

O hexateuco é visto como uma acumulação dos mais distintos assuntos, os quais têm sido ordenados em um estado final debaixo da condução do credo acerca dos grandes atos de Iahweh na história da nação. A diferença de Gunkel, um dos mais destacados críticos das formas do Pentateuco, e que von Rad analisa a história da tradição não para encontrar as formas primitivas arcaicas anteriores a Israel, mas para identificar os princípios da fé que determinam a reunião de materiais na obra total do hexateuco. Com isto a exegese se descola fora do âmbito da história do gênero e da forma, se coloca no âmbito da história da transmissão das crenças do antigo testamento. Apesar de que as grandes tradições que o compõem, saída do Egito e entrega da lei e da aliança no Sinai, não se podem harmonizar historicamente, segundo von Rad, todo o hexateuco se tem originado por um constante enriquecimento dessas tradições transmitidas através das sagas e amalgamadas se baseando no princípio da fé em Iahweh.

O conteúdo do hexateuco é visto então por von Rad como uma história da salvação na qual os eventos históricos e as tradições têm sido amalgamadas e

reatualizadas para expressar uma confissão da fé de Israel. Desta forma, von Rad maneja um princípio exegético conservador, mas sem eliminar o sentido causal fechado da história. Vejamos como se relaciona isto com a estrutura fundamental da crítica histórica que estamos buscando. A história da salvação é irracional, já que interrompe o sentido causal fechado da história. Então, para a crítica da tradição, a ação da divindade na história, tal como a descreve a escritura, não é um objeto para a ciência, porque esta só pode conceber causas naturais, nem para a teologia, porque para esta divindade é transcendente e não pode entrar na imanência.

Como nos momentos anteriores que já vimos, o método histórico-crítico resolve isto não rechaçando nem aceitando a história da salvação senão a interpretando. E interpretar significa extrair do centro o transcendente que é transmitido através da história nas escrituras. Na crítica da tradição esse centro é a fé de Israel na revelação e nos atos da divindade na história da nação. Como a divindade só pode revelar-se no plano transcendente, os “atos da divindade na história” significa para von Rad “a fé de Israel nos atos da divindade na história da nação”. Esta fé está imbricada no plano transcendente que constitui o objeto da teologia.

A crítica histórica, por meio da estratégia da crítica da tradição, aplica as categorias científicas para desarticular o processo de reunião de eventos históricos e tradições que foram amalgamados para expressar a fé nos atos da divindade na história através da construção de uma história mítica da salvação. Uma vez desarticulado desse processo, a teologia encontra os fundamentos de fé que têm sido expressos através da história da salvação. Isto significa que a história narrada pelas escrituras não tem valor sensível nem sucede realmente no campo imanente porque a divindade e a fé seguem estando no plano transcendente. O interesse por descobrir o lugar vivencial que deu origem as formas descartou toda preocupação pelo uso que os escritores das escrituras fizeram de seus materiais.

A crítica da redação é um método da crítica escriturística que quer corrigir este desequilíbrio metodológico da crítica das formas. Assim a crítica das formas se preocupa por identificar os elementos formais pré-literários de uma composição e seu lugar vivencial, e assim a crítica da tradição estuda as idéias, motivos e tradições que determinaram a reunião e entrelaçamento dessas formas pré-literárias; a crítica da

redação se ocupa no uso e interpretação, que o autor ou redator tem feito das fontes, e tradições que utilizou para compor uma literatura com significado e coesão.

O que interessa não são as formas e a imbricação original das tradições nem as idéias e crenças que determinaram seu entrelaçamento, *senão a utilização ou a mudança que, por meio da redação, o redator fez das tradições*. A crítica da redação trata de esmiuçar as técnicas redacionais e compósitas: adições, transposições, alterações, glosas, perdas de unidades, que os escritores utilizaram com o propósito de introduzir uma visão teológica nas tradições orais ou escritas e confeccionar os escritos. Com isto a crítica da redação queria diminuir o poder da crítica histórica radical das escrituras, resguardando-lhe a veracidade teológica, mas ao fazê-lo segue aderindo o mesmo cabedal intelectual que o método histórico-crítico vem aplicando, já que continua buscando um centro teológico válido dentro das informações históricas não válidas.

Desta maneira continua lhe negando o referente histórico real para muitos enunciados escriturísticos e desliga a veracidade teológica do campo da realidade imanente que os enunciados manifestadamente supõem. O critério da veracidade segue sendo a ciência natural e da história, mas, sobre tudo, a interpretação transcendente da realidade e da racionalidade na qual a ciência natural e da história tem sido previamente introduzidas. Vejamos como esse movimento, feito pela crítica da redação, *de harmonizar a falsidade histórica e da veracidade teológica das escrituras*, nos mostra outra oportunidade de explicar as pressuposições fundamentais do método histórico-crítico.

A limitação do conhecimento histórico para o sentido imanente fechado de causas e efeitos não exclui a aceitação da existência da divindade e da fé no campo transcendente porque, apesar de limitar o conhecimento humano a realidade transcendente, a ciência moderna não elaborou uma interpretação imanente da realidade nem da racionalidade senão que adotou a interpretação transcendente herdada da filosofia grega.

A limitação do conhecimento imanente causal fechado e da interpretação transcendente da realidade são os elementos que estão muito juntos na ciência moderna. O método histórico-crítico pode aplicar este esquema na teologia, porque ele mesmo não negava a realidade transcendente senão só limitava o conhecimento da realidade imanente e buscava ali o que se repete. O sentido de causalidade fechada que a ciência

trabalha em torno da realidade imanente e da interpretação transcendente da realidade e da racionalidade, que caem muito bem para teologia, porque lhe permitiu definir a transcendência da divindade, que é justamente seu objeto, e fundamentou a possibilidade de um campo de veracidade não sensível da racionalidade.

E esta é a que a crítica da redação está providenciando, em primeiro lugar, sustenta que, apesar das muitas afirmações feitas pelas escrituras serem historicamente falsas, *teologicamente são verazes*, e desta maneira, em segundo lugar, salvaguardar a veracidade teológica diante da crítica radical sem contradizer a interpretação da racionalidade. *Para os críticos da redação, muitos enunciados escriturísticos são falsos, porque os escritores tiveram que introduzir suas visões sobre a divindade e a fé, que estão fora da imanência, com uma linguagem feita à medida da imanência, a única linguagem disponível para o homem.*

A desarticulação dos feitos históricos, a introdução dos eventos transcendentais, é uma consequência necessária de introduzir uma visão teológica, é dizer uma visão sobre um objeto-a fé, a divindade -, que está fora da imanência de causas e efeitos histórico-naturais, em uma linguagem que só tem sentido dentro dela. A análise do método histórico-crítico até aqui realizado nos tem revelado um edifício comum que se manifesta de diversas maneiras nas distintas metodologias que foram surgindo e nas orientações filosóficas que em cada caso os críticos seguiram. Essa estrutura não depende da metodologia erudita nem das correntes filosóficas que estão por detrás dela.

Os elementos fundamentais que podemos elencar de nosso resumo histórico são os seguintes: há uma realidade veraz e transcendente; há uma secção da realidade transcendente e imanente; a divindade como realidade transcendente não pode ter contato com a imanente; os atos da divindade e a ligação dela com o humano como algo transcendente e desligado da imanência; a linguagem escriturística como historicamente falsa, que trata de informar os atos transcendentais da divindade e o contato com o humano na imanência.

A distinção entre o aspecto da racionalidade, limitado à imanência, e o aspecto não sensível ligado à transcendência. Uma separação entre o transcendente e o imanente por meio da idéia da imanência fechada em causas e efeitos naturais. A concepção da exegese como um procedimento que por meio da aplicação da racionalidade que elimina o conteúdo escriturístico historicamente falso e por meio da aplicação do não sensível,

resgata a transcendência veraz e teologicamente válida no presente. A base dessa estrutura reside na interpretação transcendente da realidade, da divindade e da racionalidade.

A realidade absoluta, veraz, é transcendente. O conhecimento humano é conhecimento do transcendente, que tem na realidade por meio da aplicação de princípios transcendentais que só podem ser captados em seus aspectos gerais, comuns e recorrentes que existem na história. O que não entra nas categorias científicas, é considerado como algo transcendente e vinculado ao aspecto não sensível da racionalidade. Esta estrutura tem aparecido como constante além das diferentes metodologias e orientações teológicas e filosóficas que os críticos têm seguido em cada caso.

Essa mesma estrutura tem sido possível e necessária para a diversidade de orientações metodológicas e filosóficas seguidas pela exegese e a teologia. Com efeito, dada que nesta estrutura o conteúdo escriturístico não tem validade sensível em si, então, para elaborar uma racionalidade teológica, é necessário buscar o instrumental nas humanidades, nas ciências, nas tradições, nas culturas ou nos dados empíricos. A aceitação do método histórico-crítico depende da aceitação das distinções da realidade e do conhecimento e da interpretação transcendente da realidade, de Deus e da racionalidade que está em sua base. Para alguns, esta interpretação se tornou totalmente questionável e já não pode ser defendida no atual estágio do conhecimento humano.

A exegese do texto escriturístico desde a interpretação histórico-crítico da realidade e da racionalidade, comete uma traição para com o objetivo básico da própria crítica histórica, que é evitar introduzir a realidade histórica presente na realidade histórica passada pelos textos. Perseguindo este objetivo, a exegese histórico-crítica introduz uma interpretação da realidade, que é inadequada ao texto escriturístico, o exegeta aplica o seu presente ao texto, sua realidade e seu conhecimento humano.

O método histórico-crítico pressupõe uma interpretação da realidade racional. Então, rechaçar a crítica histórica é rechaçar não a natureza histórica das Escrituras, mas a interpretação transcendente dessa natureza. Por isso não se trata de rechaçar a crítica histórica e voltar ao método da interpretação medieval, que utilizou para interpretar as escrituras.

O embate mais forte acontece entre a interpretação escriturística da realidade e do conhecimento, com a interpretação helênica da realidade e do conhecimento que foi adotada pela teologia medieval, pela ciência moderna e com ela, pelo método histórico-crítico utilizado na exegese. Entre a divindade a-histórica do padrão greco-medieval e a história atéia do padrão histórico-crítico moderno aparece a divindade transcendente, mais ativa e comprometida com a história segundo as Escrituras. A interpretação imanente da realidade é uma pressuposição das Escrituras, da qual permite falar de uma história, onde à divindade intervêm. A divindade, a realidade e a racionalidade são interpretadas, nas escrituras de tal forma que a divindade pode intervir na história; a realidade histórica não está encerrada em uma cadeia de condicionamento causal imanente, e o conhecimento humano não está limitado a realidade histórica causal determinada, mas aberta a revelação e aos atos da divindade na história.

Depois de termos tratado da questão do método, chegamos ao quarto passo exegético, referente ao conteúdo. Mas antes mesmo do desenvolvimento deste conteúdo, pensamos que devemos afirmar a relevância de nossa pesquisa. Poderíamos dizer que uma justificativa de caráter geral, seria que essa perícopes não foi muito estudada em seu conteúdo. E de maneira particular como já dissemos deu-se uma importância ao caráter antropológico ao invés do sociológico<sup>5</sup>, além do que ela aparece dividida em duas perícopes independentes (v. 12-15 e v.16-19), enquanto pensamos que elas podem ser interpretadas coesas e complementarmente. Derivado desse caráter sociológico<sup>6</sup> aplicado as duas perícopes acima citadas, basearemos nossa dissertação em duas afirmações ou hipóteses fundamentais, que conseqüentemente seguem pensamos as duas subunidades que perfazem o tema de nossa pesquisa.

A primeira hipótese, uma comunidade dos pobres e a segunda hipótese, que pensa esperança no pré-exílio; portanto formando diversas superações importantes e inovadoras: uma comunidade dos pobres que supera a monarquia e o sacerdócio; o dízimo trienal que supera e/ou acopla o dízimo monárquico; o portão, em que órfãos e viúvas tomam efetivamente também as decisões, supera o templo; a oração comunitária

---

<sup>5</sup>Louis Wallis, *Sociology and Theism*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 12, No. 6 (May, 1907), pp. 838-844, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762653>

<sup>6</sup>Louis Wallis, *Sociological Significance of the Bible*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 12, No. 4 (Jan., 1907), pp. 532-552, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762422>

que supera a belicosidade do exército e a esperança-cotidiana que supera as promessas passada e futura.

Ao longo dessa dissertação nos referiremos portanto, à uma comunidade de pobres, que pensa a esperança no pré-exílio, em referência a destruição do reino do norte em 722 a.C. pelos assírios. Queremos enfatizar que foi o método sociológico principalmente que nos possibilitou chegar nestas hipóteses, em que esta comunidade foi um sinal de resistência e esperança contra a monarquia vigente. Assim sendo no primeiro capítulo, trataremos de estudar o cap. 26,1-11 do Deuteronômio, perícopes imediatamente anterior à nossa principal cap. 26,12-19, levantando questões que pensamos serem fundamentais para entendimento do cap. 26 dentro do Deuteronômio. Não tratando como narrativa, mas levando em consideração as camadas literárias, proporemos para isso uma exegese que constará dos seguintes itens: data, lugar, forma e conteúdo.

Para a construção de nossas hipóteses de trabalho que se seguirão propriamente no segundo capítulo, a idéia fundamental do cap. 26,1-11 do Deuteronômio, quer mostrar o Êxodo como uma memória, em que Iahweh é rededor. No Êxodo é marcante a guarda do sábado, para que se possa declarar que Iahweh resgatou o povo do Egito, isto é, depois do cativo os conduziu para a terra prometida. Deve-se entender que o êxodo, é a saída do povo<sup>7</sup> do Egito até chegarem ao Sinai, seguindo até a entrada da terra. O Êxodo parte dos atos de salvação de Iahweh contra faraó, onde o humano (povo) de alguma forma participa deste processo. Um paralelo pode ser feito com o pai Abraão, que sai da terra de Ur, pelo agir de Iahweh, para a terra prometida.

Esta memória do Êxodo como escravos, se torna importante no sentido que se deveria tratar com humanidade os escravos no ano da remissão, se estenderia quanto ao tratamento do órfão e da viúva. Assim os atos divinos de misericórdia na verdade são atos humanos de misericórdia. O resgatador tinha aspectos diversos, dentre eles: libertar o irmão que se encontrasse em infortúnio. O resgate deve ser feito até por aquele morto, no qual não se sabe quem o matou, onde Iahweh é que realiza o perdão.

---

<sup>7</sup>Herbert Donner, *História de Israel e seus povos vizinhos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 2 vol. (vol. 1 “Dos primórdios até a formação do estado”, vol. 2 “Da época da divisão do reino até Alexandre Magno”, 1997, 268 p. e 532 p.

O povo<sup>8</sup> que saiu do Egito, deve-se notar aqui, este povo na verdade torna-se nação através desse próprio evento, e portanto se torna a herança de Iahweh. Essa questão da libertação no êxodo é tão forte que no chamado dez mandamentos (as dez palavras) no Deuteronômio aparece em sua introdução. Pensamos que por serem escravos no Egito, ao serem libertados por Iahweh, devem guardar o descanso sabático, portanto um memorial semanal. Quem deveria descansar era: o homem livre, seus servos e servas, seus animais e seus campos. Essa libertação, é importante que se diga, foi celebrada primeiramente no campo. Poderíamos dizer que o cap. 26,1-11 do Deuteronômio, foi a ocasião em que a comunidade comemorava a saída do Egito por Iahweh, e que de agora em diante esse mesmo ato libertador se estenderia para os próprios atos da comunidade.

No segundo capítulo proporemos uma exegese de nossa perícopre principal de cap. 26,12-19 do Deuteronômio, e elencaremos nosso posicionamento hipotético quanto: lugar, data, forma e conteúdo. Pensamos que a data fundamental desta perícopre é por volta de 722 a.C., e o lugar é o reino do norte e mais especificamente no campo. As razões quanto à data e o lugar, mais importantes da perícopre, são as supostas superações que parecem surgirem do texto, como veremos de maneira mais clara no conteúdo. Para chegarmos a essas superações é preciso ir construindo as idéias do trabalho a partir do próprio texto.

A primeira tarefa deste trabalho é demonstrar que o cap. 26,12-19 forma uma unidade coesa, já que o Texto Massorético<sup>9</sup> se apresenta como duas unidades independentes: a primeira unidade dos v. 12-15 e segunda dos v. 16-19. Chegamos à hipótese de delimitação coesa, e não independente, aplicando primeiro a ferramenta da crítica das formas, como segue: O v.12 é o início da perícopre principal e primeira subunidade, pois introduz um novo assunto; e no restante do verso se refere: a natureza; a quatro sujeitos (levita, estrangeiro, órfão e viúva)<sup>10</sup>; a comida; e a um lugar determinado.

---

<sup>8</sup> Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo: Vida Nova, 2004, 354p.

<sup>9</sup> Ellieger et W. Rudolph (ed.), *Biblia Hebrica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967/77.

<sup>10</sup> G. Johannes Botterweck, et Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volumes 1-15, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974 a 2002.

O v. 15 é o final da primeira subunidade se refere: a restauração da natureza em dois aspectos; uma declaração de fé, com pelo menos uma característica notável; e uma promessa ancestral. Pelo seu aspecto externo, o v.12 de certa maneira inicia uma divisão com referência a perícopes anteriores cap. 26,1-11; e no seu aspecto interno, o v.12 pode-se dizer que começa com a menção “dos produtos – natureza” e o v.15 termina com referência a “terra – natureza”. Portanto formando um assunto coeso: natureza – os quatro sujeitos – natureza.

Pensamos a seguir que existe uma coesão entre o v.15 e o v.19, pois ambas são declarações de fé que têm características notáveis: nelas não se encontram nem belicosidade, nem linguagem violenta, numa época tão conturbada; e de certa forma elas se completam, pois no v.15 é lembrada uma promessa passada – *conforme juraste para nossos pais*, e no v.19 se faz um pedido para o futuro – *e te colocará sobre todos os povos*. Pensamos que aqui também aparece uma *superação*: a promessa passada parece não dar conta da catástrofe, portanto é *superada* por uma “promessa” futura. Poderíamos ainda dizer que a restauração local e universal da terra, referente no v.15, estaria ligada a elevação do povo sobre os outros no v.19, já que ali houve uma miraculosa ação divina na natureza. Portanto teríamos mais um elemento de coesão, formado por duas promessas: passada – futura.

Restaria ainda tratar dos v. 16-17, se nos permitimos em dizer, *o recheio*, que pensamos tratar quanto à forma, *da questão cotidiana*. Recapitulando se foi falado de uma promessa passada, e uma futura, faltou pensarmos resolver *as questões cotidianas*: a comunidade de pobres pensa na comida no v.12; em resolver as questões no portão (pensamos que as mulheres e os órfãos fazem parte efetiva das decisões) no v.15; e ao invés de enterrar os mortos, pela situação de pós-guerra, propomos que queimaram os corpos v.14, propondo outra tradução do verso atestado como possibilidade pelos dicionários.

A essa promessa passada, futura e a esta questão cotidiana, pensamos que são três aspectos de uma mesma visão de mundo a que chamamos de *Esperança*, o vocábulo em si não aparece em nossa perícopes. Que se articularia com as orações principais e fundamentais dos v. 16-18, a repetição nos três versos, da expressão literal em hebraico, *o este o dia*, que teria muitas acepções, mas que aqui estaria ligada a *uma*

*esperança-cotidiana*. Portanto teríamos um assunto coeso: *esperança-passada*, *esperança-cotidiana* e *esperança-futura*.

Uma das hipóteses deste trabalho é demonstrar porque os quatro sujeitos que surgem e já foram citados acima, são importantes e quais os desdobramentos que eles produziram. No v. 12 a oração principal por ser o centro, se refere a quatro sujeitos; no v. 13 há uma repetição da oração principal com os quatro sujeitos sociais (levita, estrangeiro, órfão e viúva)<sup>11</sup>. Assim sendo, os v. 12 e 13 pensamos são os centros da perícope (v.12-15), e sabemos que estes quatro sujeitos (levita, estrangeiro, órfão e viúva), têm a preeminência na exegese, naquilo que pensamos ser importante na utilização do método sociológico<sup>12</sup>. Agora considerando o conteúdo, o início da nossa perícope no v.12, está sinalizado gramaticalmente com um: Atenção! no Texto Massorético, pensamos que está se referindo a um assunto novo como já falamos, e que agora diremos objetivamente que se trata do dízimo trienal.

Bem se dizemos que se trata de um assunto novo, haveria um antigo? Consta de sua primeira oração, que é o dízimo, aqui inferimos referente à monarquia. Quem foi que estabeleceu este novo dízimo? Segundo pensamos, o texto se refere aos quatro sujeitos: levita, estrangeiro, órfão e viúva, como pertencentes ao conceito antropológico, que a partir de agora passam a serem chamados de: *uma comunidade de pobres*, aplicando-se o conceito sociológico. Por agora basta dizermos que há pelo menos um sinal de *superação* entre esses dízimos, do monárquico pelo trienal.

Ainda no v. 12, surge outro elemento que pensamos relevante, que é referente a um lugar, digamos pelo aspecto interno da oração. Que *lugar* é esse? *O portão* que aparece com força. Bem então retomemos e somemos este lugar ao seu campo semântico: a comunidade de pobres, o dízimo trienal, os produtos da terra e o fartar-se. Podemos dizer que o aparecimento de duas pessoas, das quatro apresentadas, a saber, o

---

<sup>11</sup>Eberhard Nestle, *Review: New Literature on the Septuagint. Reviewed work(s): The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus*. Vol. I, "The Octateuch", Part II, Exodus and Leviticus by Alan England Brooke ; Norman McLean A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. I, "Introduction, Orthography and Accidence" by Henry St. John Thackeray Ecclesiasticus by J. H. A. Hart, Source: The American Journal of Theology, Vol. 14, No. 2 (Apr., 1910), pp. 286-293, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155019>

<sup>12</sup>Louis Wallis, *Review: [untitled], Reviewed work(s): The Ideals of the Prophets* by S. R. Driver, Source: The American Journal of Theology, Vol. 19, No. 4 (Oct., 1915), pp. 619-620, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155623>

órfão e viúva, é sinal de catástrofe terrível; portanto tal evento ou aconteceu em 722 a.C. com a destruição do reino do norte (pré-exílio), ou ocorrido em 586 a.C. no reino do sul (exílio). A conclusão que chegamos é que por conta das diversas superações que houveram: a comunidade dos pobres superou a monarquia/estafe sacerdotal; o dízimo trienal superou/acoplou o dízimo monárquico; o portão teve pelo menos duas superações: a primeira superou o templo como lugar do direito e a mais importante agora as mulheres e crianças também decidem as questões comunitárias; a oração comunitária sem belicosidade superou a violência do exército e a esperança-cotidiana superou a esperança-passada e futura. Devido a datação, pensamos que melhor explica a situação não poderia ser de 586 a.C., mas a de 722 a.C., pelo argumento que só há superação efetiva quando o superado ainda existe, no caso aqui a monarquia.

Outro aspecto que queremos ressaltar é que as invenções pela comunidade dos pobres: do dízimo trienal, da incineração dos mortos, do portão com sua nova acepção, da declaração de fé sem belicosidade e da esperança-cotidiana, não foram idealizadas de fora, mas dentro da própria comunidade; já que nos parece ser tentativas claras de resolver problemas internos e muito particulares. Como dissemos no início de fato a memória exodal<sup>13</sup>, está intimamente ligada a nosso tema: uma comunidade de pobres, que pensa a esperança no pré-exílio, já que o Senhor é o redentor e o senhor da terra.

Se Ele é o redentor do órfão e da viúva que devem ser protegidos, viverem em liberdade e assistidos em suas necessidades, pois eles sabiam o que é viverem como escravos no Egito. O sistema monárquico deve ser considerado um acontecimento estranho e maléfico intruso, dentro desta visão superior de uma comunidade que vive a experiência libertadora do Êxodo; mas que assim como demonstramos essa comunidade<sup>14</sup> dos pobres superou em certa medida, por causa talvez dos problemas enfrentados no pré-exílio, pensar a esperança de outra forma e fazer participar no portão não somente o homem livre, mas também o órfão e a viúva nas decisões comunitárias<sup>15</sup>.

No final teremos uma conclusão, onde trabalharemos com as pesquisas feitas nos capítulos anteriores e em seguida teremos a nossa bibliografia utilizada.

---

<sup>13</sup>Frank Crüsemann, *A tora – Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, 559 p.

<sup>14</sup>Pedro Kramer, *Origem e legislação de Deuteronomio – Programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*, São Paulo, Edições Paulinas, 191 p. (Série Exegese).

<sup>15</sup>H. G. Mitchell, *The Use of the Second Person in Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 18, No. 1/2 (1899), pp. 61-109, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268968>

## CAPÍTULO I – DEUTERONÔMIO 26,1-11

### 1.1 – EXEGESE E INTRODUÇÃO AO DEUTERONÔMIO 26,1-11

#### 1.1.1 – O ÊXODO COMO MEMÓRIA DO RESGATE DO POVO POR IAHWEH

O capítulo 26 do Deuteronômio, quer mostrar a idéia central do Êxodo<sup>16</sup> dentro de uma memória, em que Iahweh é rededor. No Êxodo<sup>17</sup> é marcante a guarda do sábado, para que se possa declarar que Iahweh resgatou o povo do Egito, isto é, depois do cativoiro os conduziu para a terra prometida.

Deve-se entender que o Êxodo<sup>18</sup>, é a saída do povo do Egito até chegarem ao Sinai<sup>19</sup>, seguindo até a entrada da terra. O Êxodo<sup>20</sup> parte dos atos de salvação de Iahweh contra faraó, onde o humano (povo) de alguma forma participa deste processo. Um paralelo pode ser feito com o pai Abraão, que sai da terra de Ur, pelo agir de Iahweh, para a terra prometida. Esta memória do êxodo<sup>21</sup> como escravos, se torna importante no sentido que se deveria tratar com humanidade os escravos no ano da remissão, se

---

<sup>16</sup>Robert T. Farrell, A Reading of OE. Exodus, Source: The Review of English Studies, New Series, Vol. 20, No. 80 (Nov., 1969), pp. 401-417, Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/512174>.

<sup>17</sup>F. B. Denio, *The Revision of the Book of Exodus*, Source: The Old Testament Student, Vol. 5, No. 5 (Jan., 1886), pp. 207-212 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3157123>.

<sup>18</sup>George L. Robinson, *The Route of the Exodus from Egypt*, Source: The Biblical World, Vol. 18, No. 6 (Dec., 1901), pp. 410-423 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3137178>.

<sup>19</sup>Ronald E. Bee, *A Statistical Study of the Sinai Pericope*, Source: Journal of the Royal Statistical Society. Series A (General), Vol. 135, No. 3 (1972), pp. 406-421, Published by: Blackwell Publishing for the Royal Statistical Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2344617>.

<sup>20</sup>H. E. Whistler, *The Pharaoh of the Exodus*, Source: The Metropolitan Museum of Art Bulletin, Vol. 17, No. 11, Part 1 (Nov., 1922), pp. 226 -234, Published by: The Metropolitan Museum of Art Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3254557>.

<sup>21</sup>Aryeh Botwinick, *Reviewed work(s): Exodus and Revolution*, by Michael Walzer, Source: Modern Judaism, Vol. 7, No. 2 (May, 1987), pp. 216-219, Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1396242>.

estenderia quanto ao tratamento do órfão e da viúva. Assim os atos divinos de misericórdia na verdade são atos humanos de misericórdia.

O resgatador tinha aspectos diversos, dentre eles – libertar o irmão que se encontrasse em infortúnio. O resgate deve ser feito até por aquele morto, no qual não se sabe quem o matou, onde Iahweh é que realiza o perdão. O povo que saiu do Egito, deve-se notar aqui, este povo na verdade torna-se nação através desse próprio evento, e portanto se torna a herança de Iahweh. Essa questão da libertação no êxodo<sup>22</sup> é tão forte que no chamado dez mandamentos (as dez palavras) no Deuteronômio<sup>23</sup> aparece em sua introdução.

Pensamos que por serem escravos no Egito, ao serem libertados por Iahweh, devem guardar o descanso sabático, portanto um memorial semanal. Quem deveria descansar era o homem livre, seus servos e servas, seus animais e seus campos. Essa libertação, é importante que se diga, foi celebrada primeiramente no campo. Poderíamos dizer que o capítulo 26,1-11 do Deuteronômio, foi a ocasião em que a comunidade comemorava a saída do Egito por Iahweh, e que de agora em diante esse mesmo ato libertador se estenderia para os próprios atos da comunidade.

---

<sup>22</sup>Anthony Phillips, *A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 1*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 34, Fasc. 1 (Jan., 1984), pp. 39-52, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518202>.

<sup>23</sup>Charles M. Cooper, *Reviewed work(s): The Old Testament and Modern Study*, a Generation of Discovery and Research: Essays by Members of the Society for Old Testament Study by Society for Old Testament Study; H. H. Rowley *The Old Testament Problem: A Re-Investigation*, Together with Two Other Essays by Edward Robertson Source: *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 43, No. 3 (Jan., 1953), pp. 271-275, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1453027>.

1.2 – TEXTO HEBRAICO<sup>24</sup>- DEUTERONÔMIO 26,1-11

hw"âhy> 'rv,a] #r<a'êh'-la, aAbât'-yKi( 'hy"hw> 1

`HB'( T'b.v;îy"w> HT'Pv.rIywI) hl'\_x]n: ^βl. !tEïno ^yh,êl{a/  
 ^±c.r>a;me( aybióT' rv,'a] hm<sup>a</sup>d"a]h' yrIâP.-lK' YtyviäarEme  
 T'úx.q;l'w> <sup>2</sup>

'T'k.l;h'(w> an<J<+b; T'âm.f;w> %l"β !tEïno ^yh,<sup>2</sup>l{a/ hw"ôhy>  
 rv,'a]

~v'( Amβv. !KEïv;l. ^yh,êl{a/ hw"âhy> 'rx;b.yI rv<Üa]  
 ~AqêM'h;-la,

wyl<sup>a</sup>ae T'är>m;a'w> ~he\_h' ~ymiäY"B; hy<βh.yI rv<ïa]  
 !heêKoh;-la, 't'ab'W<sup>3</sup>

rv,'a] #r<a'êh'-la, 'ytiab'-yKi ^yh,êl{a/ hw"âhyl; '~AYh;  
 yTid>G:Ühi

`Wnl'( tt,l'î WnytePboa]l; hw"±hy> [B;óv.Ni

^yh,(l{a/ hw"îhy> xB;Pz>mi ynE"p.li AxêyNIhi'w> ^d<+Y"mi  
 an<J<βh; !hE±Koh; xq:ôl'w> <sup>4</sup>

---

<sup>24</sup>Bible Works

dr, YEåw: ybiêa' dbeäao 'yMir:a] ^yh,<sup>a</sup>l{a/ hw"åhy> ÿynEåp.li  
T'ør>m;a'w> t'ynI'["w> <sup>5</sup>

~Wci[' lAdßG" yAgðl. ~v'§-yhiy>w:¥ j['\_m. yteäm.Bi ~v'P  
rg"Y"iw: hm'y>r:êc.mi

`br"(w"

`hv'(q' hd"îbo[] WnyleP[' WnðT.YIw: WnWN=[;y>w:  
~yrIßc.Mih; Wnt'<sup>2</sup>ao W[rEóY"w: <sup>6</sup>

Wnleêqo-ta, 'hw"hy> [m;Ûv.YIw: Wnyte\_boa] yheäl {a/  
hw"ßhy>-la, q[;§c.NIw: <sup>7</sup>

`Wnce(x)l;-ta,w> WnlePm'[-ta,w> WnyE±n>[-ta, ar.Y:ôw:

ar"Þmob.W hy"ëWjn> [:roåz>biW 'hq'z"x] dy"ÛB. ~yIr:êc.Mimi  
'hw"hy> WnaeÛciAYw: <sup>8</sup>

`~yti(p.mob.W tAtßaob.W ldo+G"

#r<a,<sup>2</sup> taZOëh; #r<a'äh'-ta, 'Wnl'-'!T,YIw: hZ<+h; ~AqåM'h;-la,  
WnaePbiy>w: <sup>9</sup>

`vb'(d>W bl'Þx' tb;îz"

hT't;în"-rv,a] hm'êd"a]h' yrIåP. 'tyviarE-ta, 'ytiabe'he hNEÛhi  
hT'<sup>a</sup>[;w> <sup>10</sup>

hw"ihy> ynEßp.li t'ywlëx]T;v.hi(w> ^yh,êl{a/ hw"ãhy> 'ynEp.li  
AT<sup>a</sup>x.N:hiw> hw"+hy> yLiP

^yh,(l{a/

^t<+ybel.W ^yh,Pl{a/ hw"ihy> ^±l.-!t;n") rv<ôa] bAJ<sup>a</sup>h;-lk'b.  
T'äx.m;f'w> <sup>11</sup>

s `^B<)r>qiB. rv<ïa] rGEßh;w> ywlëLeh;w> 'hT'a;

### 1,3 - TRADUÇÃO PROVISÓRIO-LITERAL DO TEXTO HEBRAICO

v.1 E acontecerá<sup>25</sup> Quando!!! entrares<sup>26</sup> para a terra que Iwhw teu elohim aquele que dá<sup>27</sup> para ti herança

e a herdarás<sup>28</sup>

e a habitarás<sup>29</sup>.

v.2 E tomarás<sup>30</sup> desde encabeçando todo fruto o solo que trarás<sup>31</sup> desde tua terra que Iwhw teu elohim aquele que dá<sup>32</sup> para ti

e colocarás<sup>33</sup> em cesto e andarás<sup>34</sup> para o lugar que escolherá<sup>35</sup> Iwhw teu elohim para tabernacular<sup>36</sup> nome seu ali.

<sup>25</sup> **hyh** (hyh - acontecer) verbo kal perfeito 3a p. sing. masc. + **W**> vav – e - consecutivo

<sup>26</sup> **awb** (bo' - vir,entrar) verbo kal imperfeito 2a pessoa sing. masc.

<sup>27</sup> **!tn** (ntn- dar) verbo kal particípio sing. masc. absoluto

<sup>28</sup> **vry** (yrx-herdar) verbo kal perfeito 2a p. s. m. + suf. 3a p. s. f. + **W**> - vav – e - consecutivo

<sup>29</sup> **bvy** (yxb-sentar) verbo kal perfeito 2a pessoa sing. masc.+ **W**> - vav – e - consecutivo

<sup>30</sup> **xql** (lkḥ- tomar) verbo kal perfeito 2a pessoa sing. masc.+ **W**> - vav – e - consecutivo

<sup>31</sup> **awb** (bo' - vir,entrar) verbo hifil imperfeito 2a pessoa sing. masc.

<sup>32</sup> **!tn** (ntn - dar) verbo kal particípio sing. masc. absoluto

<sup>33</sup> **~yf** (sim- pôr,colocar) verbo kal perfeito 2a p. s. masc.+ **W**> - vav – e - consecutivo

v.3 E entrarás<sup>37</sup> para o sacerdote que acontecerá<sup>38</sup> em dias os aqueles

e dirás<sup>39</sup> para ele faço declarar<sup>40</sup> o dia para Iwhh teu elohim Quando!!! entrei<sup>41</sup> para a terra que jurou a si<sup>42</sup> Iwhh para nossos pais para dar<sup>43</sup> para nós.

v.4 E tomará<sup>44</sup> o sacerdote o cesto desde tuas mãos e a pousará<sup>45</sup> para faces altar Iwhh teu elohim.

v.5 E responderás<sup>46</sup> e dirás<sup>47</sup> para faces Iwhh teu elohim

arami aquele que perece<sup>48</sup> meu pai

e desceu<sup>49</sup> desde Egito

e peregrinou<sup>50</sup> ali em homens poucos

e aconteceu<sup>51</sup> ali para povo grande ossificado e numeroso.

v.6 E fizeram mau a nós o Egito e nos maltrataram<sup>52</sup> e colocaram<sup>53</sup> sobre nós serviço duro.

v.7 E clamamos<sup>54</sup> para Iwhh elohim nossos pais

e ouviu<sup>55</sup> Iwhh a voz nossa e viu<sup>56</sup> a angústia nossa e fardo nosso e aperto nosso.

<sup>34</sup> \$lh (hlq- andar) verbo kal perfeito 2a pessoa sing. masc.+ W> - vav - e - consecutivo

<sup>35</sup> rxb (bhr - escolher) verbo kal imperfeito 3a pessoa sing. masc.

<sup>36</sup> !kv (xqn- acampar) verbo piel infinitivo constructo + pref. para -l - le

<sup>37</sup> awb (bo'-vir,entrar) verbo kal perfeito 2a pessoa sing. masc.+ W> - vav - e - consecutivo

<sup>38</sup> hyh (hyh - acontecer) verbo kal imperfeito 3a pessoa sing. masc.

<sup>39</sup> rma ('mr-dizer) verbo kal perfeito 2a pessoa sing. masc.+ W> - vav - e - consecutivo

<sup>40</sup> dgn (ngd- anunciar) verbo hifil perfeito 1a pessoa comum singular

<sup>41</sup> awb (bo'-vir,entrar) verbo kal perfeito 1a pessoa comum singular

<sup>42</sup> [bv (xb'- jurar) verbo nifal perfeito 3a pessoa sing. masc.

<sup>43</sup> !tn (ntn - pôr, colocar) verbo kal infinitivo constructo + pref. para -l - le

<sup>44</sup> xql (lkh- tomar) verbo kal perfeito 3a pessoa sing. masc.+ W - vav - e - consecutivo

<sup>45</sup> xwn (nuh - pousar) verbo hifil perfeito 3a p. s. m. + suf. 3a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>46</sup> hn[ ('nh - responder) verbo kal perfeito 2a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>47</sup> rma ('mr - dizer) verbo kal perfeito 2a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>48</sup> dba ('bd - perecer,destruir) verbo kal participio sing. masc. absoluto

<sup>49</sup> dry (yrd - descer) verbo kal imperfeito 3a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>50</sup> rwg (gur - peregrinar) verbo kal imperfeito 3a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>51</sup> hyh (hyh - acontecer) verbo kal imperfeito 3a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>52</sup> [[r (r'' - fazer mau) verbo hifil imperfeito 3a p. p. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>53</sup> !tn (ntn - dar) verbo kal imperfeito 3a p. p. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>54</sup> q[c (s'k - clamar,gemer) verbo kal imperfeito 1a p. p. comum + W - vav - e - consecutivo

<sup>55</sup> [mv (xm' - ouvir) verbo kal imperfeito 3a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

v.8 E fez sair<sup>57</sup> nós Iahwh desde Egito em mão forte e em braço estendido<sup>58</sup>

e em terror grande e em sinais e em maravilhas.

v.9 E fez entrar<sup>59</sup> nós para o lugar o este

e deu<sup>60</sup> para nós a terra a esta terra flui<sup>61</sup> leite e mel.

v.10 E agora especialmente faço entrar<sup>62</sup> encabeçando fruto o solo que deste<sup>63</sup> para mim Iahwh

e o fiz pousar<sup>64</sup> para faces Iahwh elohim teu

e farás curvar<sup>65</sup> para faces Iahwh teu elohim.

v.11 E alegrarás<sup>66</sup> em todo o bom que deu<sup>67</sup> para ti Iahwh teu elohim e para casa tua, tu e o Levi e o estrangeiro que em meio teu.

## 1.4 – UMA TEORIA DA DATA E LUGAR

Pensamos que agora de posse das informações construídas anteriormente sobre a perícope do Deuteronômio 26,1-11, a saber: introdução, texto hebraico, tradução literal provisório, divisão das orações e uma teoria da crítica das formas, possamos esboçar uma teoria da data e lugar. Por ser a perícope do 26,1-11 de apoio à nossa de 26,12-19, seguiremos uma metodologia mais sintética quanto a sua forma e conteúdo, e não tão minuciosa quanto à nossa de 26,12-19, no capítulo II.

Pensamos que quanto ao lugar, teremos que por enquanto deixar em aberto, já que na perícope acima citada no v.2 (tomarás... todo fruto o solo... trarás... e colocarás em cesto e andarás para o lugar que escolherá Iahweh... tabernacular nome seu ali), propriamente dito não diz com exatidão, onde se localiza este “lugar”, trataremos a este

---

<sup>56</sup>har (r'h - ver) verbo kal imperfeito 3a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>57</sup>acy (yṣ' - sair) verbo hifil imperf. 3a p. s. m. + suf. 1a p.p. comum + W - vav - e - consecutivo

<sup>58</sup>hjn (nth - estender) verbo kal participio s. f. pass. absoluto

<sup>59</sup>awb (bo' - vir, entrar) verbo hifil imperf. 3a p.s.m. +suf. 1a p.p.comum + W - vav - e - consecutivo

<sup>60</sup>!tn (ntn - dar) verbo kal imperfeito 3a p. s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>61</sup>bwz (zub-fluir) verbo kal participio singular feminino constructo

<sup>62</sup>awb (bo' - vir, entrar) verbo hifil perfeito 1a pessoa singular comum

<sup>63</sup>!tn (ntn - dar) verbo kal perfeito 2a pessoa singular masculino

<sup>64</sup>xwn (nuh- pousar) verb hifil perfeito 2a p.s. m.+ suf. 3a p.s.m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>65</sup>hwX (hvh - curvar) verbo histafel perfeito 2a p.s.m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>66</sup>xmf (smh - colocar) verbo kal perfeito 2a p.s. m. + W - vav - e - consecutivo

<sup>67</sup>!tn (ntn - dar) verbo kal perfeito 3a pessoa singular masculino

respeito no conteúdo. Pensamos quanto a data, que há pelo menos três datações possíveis da perícopa acima citada, e a dividimos por subunidades. Uma primeira subunidade têm características pré-estatais, ou seja, antes da instituição da monarquia e são compostos pelos versos: v.1 entras para a terra... e a herdarás e a habitarás... ; v.5 responderás e dirás... arami aquele que perece meu pai e desceu desde Egito e peregrinou ali em homens poucos e aconteceu ali para povo grande ossificado e numeroso; v.6 fizeram mau... nos maltrataram... colocaram sobre nós serviço duro; v.7 clamamos... ouviu Iahweh...viu a angústia nossa... ; v.8 fez sair nós Iahweh desde Egito... mão forte e em braço estendido... ; v.9 fez entrar nós para o lugar... terra flui leite e mel.

Uma segunda subunidade têm características estatais, monárquicas e são compostos pelos seguintes versos: v.2 tomarás... todo fruto o solo... trarás...e colocarás em cesto e andarás para o lugar que escolherá Iahweh... tabernacular nome seu ali; v.3 entrarás para o sacerdote... dirás... entrei para a terra... jurou a si Iahweh para nossos pais para dar para nós; v.4 tomará o sacerdote... pousarás para faces altar Iahweh teu elohim; v.10 faço entrar encabeçando... Uma terceira subunidade tem característica deuteronomística mais atualizada, e pode ser do tempo do rei Josias, é composto do v.11: E alegrarás em todo o bom que deu para ti Iahweh teu elohim e para casa tua, tu e o levi e o estrangeiro que em meio teu.

### **1.5 – UMA PROPOSTA DE CONTEÚDO**

Segundo nosso orientador Prof. Dr. Milton, seria de bom alvitre, como nos propomos até aqui, a utilizar a perícopa anterior do Deuterônomo 26,1-11, à nossa do Deuterônomo 26,12-19, como auxílio e base para que tenhamos um panorama do capítulo 26, numa aproximação mais imediata; não deixando de observar as mais remotas, assinaladas em notas explicativas ao longo desta proposta de conteúdo.

Pensamos que no item anterior, em que nos propomos a tratar da data e lugar do Deuterônomo 26,1-11, careceu de embasamento para suas afirmações, que neste momento discorreremos sobre elas. Em primeiro lugar pensamos ser natural do ser

humano saber suas origens<sup>68</sup> e as origens das coisas que o envolvem, dentro de nosso capítulo queremos reservar este espaço para tentar expor possíveis pensamentos da origem do deuteronomio<sup>69</sup>, que apesar de serem bastante conhecidos dos estudantes por terem sido elaborados pelos eruditos da alta crítica bíblica, devem constar em nossa pesquisa. Examinamos e pesquisamos muitos artigos e livros e o que agora queremos demonstrar seriam alguns aspectos a respeito do assunto em epígrafe, ao longo desta proposta de conteúdo<sup>70</sup>. Segundo nosso texto há pelo menos duas possibilidades a respeito da origem do deuteronomio<sup>71</sup> sobre sua datação, De Wette-Wellhausen<sup>72</sup>: uma primeira seria no tempo do sacerdote Helcias por volta de 621 a.C. e uma segunda já no tempo do rei Josias.

Essas conclusões de cronologia, segundo nosso texto foram elaboradas por suas características literárias que principalmente desembocaram na teoria das fontes pela inventividade de Wellhausen<sup>73</sup>, a saber: P – Sacerdotal, J – Javista, E- Eloísta e D – Deuteronomista. Como em toda teoria que é baseada em hipóteses, já aparece alguns problemas apontados no texto: para Wellhausen a principal fonte seria a sacerdotal (P), porém se uma suposta composição do Deuteronomio<sup>74</sup> seria no tempo do rei Josias<sup>75</sup>, como resolver a questão?

Wellhausen tratou de inverter a ordem das fontes para tentar resolver o problema, e colocou como pedra fundamental no pensamento do deuteronomístico a

---

<sup>68</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology IV*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 15, No. 2 (Oct., 1909), pp. 214-243, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762849>.

<sup>69</sup>M. H. Segal, *The Book of Deuteronomy*, Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 48, No. 4 (Apr., 1958), pp. 315-351, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1452696>.

<sup>70</sup>William Creighton Graham, *The Modern Controversy about Deuteronomy*, Source: The Journal of Religion, Vol.7, No.4 (Jul.,1927), pp.396 e 397, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1195451>.

<sup>71</sup>Max L. Margolis, [untitled], Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 4, No. 2 (Oct., 1913), pp. 252-268, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1450995>.

<sup>72</sup>John J. Collins, *Reviewed work(s): The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen* by Ernest Nicholson, Source: The Journal of Religion, Vol. 79, No. 3 (Jul., 1999), pp. 458-460, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1205496>.

<sup>73</sup>Norman Geisler, *Enciclopédia de apologetica: respostas aos críticos da fé cristã*, tradução Lailah de Noronha, São Paulo: Editora Vida, 2002, p. 881 e 882.

<sup>74</sup>Walter R. Betteridge, *Reviewed work(s): Das Deuteronomium by Carl Steuernagel*, Source: The American Journal of Theology, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1899), pp. 358-362, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3152556>.

<sup>75</sup>Julius A. Bewer, *A) The Case for the Early Date of Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 47, No. 3/4 (1928), pp. 306, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3259585>.

centralização do culto em Jerusalém, que teria então uma característica própria e inovadora. Pode-se dizer, portanto, que em alguns aspectos, a identificação do núcleo original do Deuteronômio<sup>76</sup> com o livro de Josias relativo a “lei” é a pedra angular do arco de críticas. Em que depende a opinião aceita sobre a evolução<sup>77</sup> do antigo testamento, literatura, instituições e idéias<sup>78</sup>. Por conseguinte, o fato de que agora existem aqueles que deslocariam esta pedra angular que não traz nenhuma luz, mesmo para pessoas que não estão preocupados com o lado técnico dos problemas envolvidos.

Daí o esforço que se segue para estabelecer os pontos de vista desses modernos adversários da posição acolhida. E, evidentemente, não é necessário concluir que caso uma das hipóteses a serem apresentados prevaleça, a crítica em si teria assim de ser desacreditada. O problema da centralização (que se tratará em um item separado mais adiante) foi bastante discutido e como veremos o professor K. Budde não poupa críticas a esse assunto levantado por Wellhausen, como segue abaixo<sup>79</sup>:

Para Wellhausen e seus seguidores sempre consistiu em que a reforma de Josias<sup>80</sup> foi inspirada pela ala profética do corpo judaico religioso, por quem foi aceita a centralização e, possivelmente, não sem protesto, para oferecerem os possíveis melhores meios de realizarem os seus elevados fins espirituais e sociais. Assim sempre se reconheceu no livro de Deuteronômio<sup>81</sup> não uma lei estatal<sup>82</sup> em seu todo, a lei foi feita

---

<sup>76</sup>J. M. Powis Smith, *The Deuteronomic*, Source: The American Journal of Theology, Vol. 18, No. 1 (Jan., 1914), pp. 119-126, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155039>.

<sup>77</sup> Joseph Reider, *The Origin of Deuteronomy*, Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 27, No. 4 (Apr., 1937), pp. 362, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1452197>.

<sup>78</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology II*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 3 (Nov., 1908), pp. 306-328, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762713>.

<sup>79</sup> William Creighton Graham, *The Modern Controversy about Deuteronomy*, Source: The Journal of Religion, Vol.7, No.4 (Jul.,1927), pp. 398, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1195451>.

<sup>80</sup>Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 2ª edição, 2006, p.330, “Essa tradição Dtr, que é tão familiar ao leitor da Bíblia, de criticar os reis que deveriam ter pautado a sua vida pessoal e toda a sua maneira de governar em conformidade com a lei de Moisés, deve a sua origem à confluência de duas grandes correntes traditivas, que tinham até existências autônomas. Tentamos circunscrever o conjunto de concepções sagradas que se haviam agrupado em torno da monarquia. Entre elas, não havia nenhuma que remetesse a Moisés e às antigas tradições de aliança de Israel. Por outro lado, a tradição que era da anfictionia e remontava a Moisés simplesmente não tinha lugar para a monarquia. Essa inflexibilidade em relação à instituição monárquica é ainda bem concretamente palpável no Deuteronômio na qualidade de uma renovação tardia da tradição de aliança de Israel.

<sup>81</sup>Joseph Fleishman, *Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20*, .Source: Vetus Testamentum, Vol. 53, Fasc. 3 (Jul., 2003), pp. 311-327, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1519339>.

<sup>82</sup>Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, p.215 a 227, “O Dt não quer ser uma lei de Estado. Nenhum código do Antigo Testamento se apresenta nesses termos. É na qualidade de comunidade

por Josias, um programa ideal onde sacerdote e profeta juntos têm procurado estabelecer uma tentativa constitucional como parecia-lhes necessária para a incorporação de seus ideais<sup>83</sup>.

Pensamos que talvez as duas proposições sejam válidas e concomitantes, o aspecto espiritual e social aliado com a questão política; será bastante útil em nosso trabalho unir as duas questões de uma certa lei<sup>84</sup> estatal fundida num ideal profético. Ainda de posse destas informações não teríamos condições de dizer até que ponto uma visão influenciou a outra, ou se elas agiram como forças independentes. Modernamente as controvérsias não param de serem levantadas, e não poderíamos de deixar uma outra levantada pelo professor G. Holscher, de Marburg<sup>85</sup>: A importância da suposição que aqui se quer salientar é óbvia. Corresponde à escolha arbitrária de um novo objetivo para o livro. Isso significa que a data para que o argumento é feito e escolhido antes do argumento ser em si oferecido. Ou, dito de outra maneira, significa que outro ponto de vista, para o qual a justificação poderosa pode ser oferecida, é admitida sem a demonstração de uma única razão. Mas, embora Holscher assim conclua com Wellhausen sobre a influência de conteúdo profético na compilação do Deuteronômio original, ele aceita sem questionar a visão de que a centralização se impõe em toda parte na elaboração da regulamentação.

Só que, sob sua mão, a centralização não se torna *um* princípio motivador, mas *o* princípio motivador. E que na sua opinião, este livro foi produzido por um grupo pós-exílico<sup>86</sup> de sacerdotes que se ocupavam com a escrita e a idéia de como um estado ideal deveria de ser organizado e conduzido. Pelo menos poderia-se pensar que teríamos pelo

---

sagrada que o Dt interpela Israel, de povo santo, isto é, de povo que pertence a Javé; e é sob esse aspecto que se ordenam a sua vida e os seus ministérios (sacerdote, rei, profeta, juiz)...”

<sup>83</sup>Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, Trad. Josué Xavier, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda / Paulus, 2006, p. 383 a 387, “1. A teologia deuteronômica. A teologia deuteronômica é dominada por três idéias básicas. A primeira é a unidade de Iahweh, em contraste com a tendência para a pluralidade que tinha implicado na concepção de Deus pela multiplicidade de santuários com suas várias tradições e teologias. Os vários epítetos aplicados a El e Baal nos santuários individuais dos cananeus podiam enfatizar certos aspectos tão fortemente, que quase produziram novas divindades locais.

<sup>84</sup>Ernest S. Frerichs, *Reviewed work(s): The Laws in the Pentateuch and Other Studies by Martin Noth*; D. R. Ap-Thomas, Source: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 36, No. 1 (Mar., 1968), pp. 60-62, Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1461484>.

<sup>85</sup>William Creighton Graham, *The Modern Controversy about Deuteronomy*, Source: *The Journal of Religion*, Vol. 7, No. 4 (Jul., 1927), p. 399. Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1195451>.

<sup>86</sup>Jacob Hoschander, *Review: Survey of Biblical Literature: II. Criticism and Exegesis*, Reviewed work(s): *Untersuchungen zum Hexateuchproblem by Max Löhr Einführung in das Alte Testament by D. Johannes Meinhold The Code of Deuteronomy (A New Theory of Its Origin) by Adam C. Welch Zur Literarkritik des Buches der Richter by Kurt Wiese Ezechielstudien by Siegfried Spank ...* Source: *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 20, No. 4 (Apr., 1930), pp. 321-347, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1451500>.

menos uma dupla origem da redação<sup>87</sup> contida no Deuteronômio<sup>88</sup> segundo várias opiniões, em que poderia estar situada tanto no período pré-exílico<sup>89</sup> quanto no período monárquico<sup>90</sup>.

Uma segunda questão gira em torno de entendermos esse dito “santuário de Iahweh”, que teria como referência três expressões que estariam basicamente relacionadas: ao santuário que Deus escolher ou escolheu. Segundo o dito acima não fica claro se havia um lugar específico, ou não, em que Deus teria escolhido para que seu povo o adorasse. Entende-se que os interesses que são transparentes, dependendo da chave de interpretação que se usa, vão influenciar nas interpretações. Os problemas teológicos<sup>91</sup> dificilmente estão isolados, eles se juntam com os políticos, sociais, antropológicos; mas mesmo assim o problema da questão “do lugar de escolha” não se pode resolver uniformemente. Se se decide pela datação e chega-se a conclusão que algumas perícopes são predominantemente pré-exílica com ênfase profética (de maneira geral), se dirá que: qualquer lugar que Deus escolher este será o lugar; se por outro lado estivermos sob a pena de um defensor da monarquia (mesmo no tempo do rei Josias) não seria estranho de pensar que tal lugar seria Jerusalém. Uma terceira questão e aqui pensamos em tratar de maneira mais detalhada sobre esse aspecto no Deuteronômio que foi destacado pelos estudiosos (visto já anteriormente) como um dos pontos, se não o mais importante, que daria o tom para a leitura de todo livro. Esse aspecto seria a “centralização do culto”, em que abaixo é descrito com desenvoltura nos textos que escolhemos, por pensarmos que expressam e explicitam esse conteúdo que queremos demonstrar.

Como a maioria das questões que envolvem as escrituras, há opiniões apaixonadas de muitas partes formadas pelos estudiosos, para construírem suas

---

<sup>87</sup>Burke O. Long, *Reviewed work(s): The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, by Richard D. Nelson, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 102, No. 3 (Sep., 1983), pp. 454-45, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3261026>.

<sup>88</sup>A. C. Hagedorn, *Reviewed work(s): The Future of the Deuteronomistic History*, by T. Römer, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 53, Fasc. 1 (Jan., 2003), pp. 135-136, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518837>.

<sup>89</sup>Walter Brueggemann, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 98, No. 2 (Jun., 1979), pp. 161-185. Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3265508>.

<sup>90</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology V*, Source: *The American Journal of Sociology*, Vol. 16, No. 3 (Nov., 1910), pp. 392-419, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2763091>.

<sup>91</sup>Louis Wallis, *Sociology and Theism*, Source: *The American Journal of Sociology*, Vol. 12, No. 6 (May, 1907), pp. 838-844, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762653>.

teorias<sup>92</sup>, e aqui em particular com a questão de um suposto dogma para se poder a partir dele edificar as mais diversas teorias<sup>93</sup>. As teorias citadas, são muito interessantes uma com um cunho mais teológico dos exilados da terra no pré-exílio, uma outra com um cunho mais político onde a centralização das ofertas é que mais interessavam; uma proposta na época do rei Josias<sup>94</sup> com influência de uma visão profética<sup>95</sup> envolvida, e uma propriamente no exílio; está estabelecido aí para todos efeitos pelo menos umas questões a se posicionar, a datação e o lugar vivencial. Essa idéia da centralização do culto, se estende em discussões sem fim, com os mais diversos argumentos entre os estudiosos. O que nos parece que em todas essas discussões – há quem se refira ao período anfictiônico<sup>96</sup> –, sempre se tenta ver pelo menos dois enfoques, um que tende – mais para piedade e o atos sobrenaturais de Deus e um outro que tende para a racionalidade.

---

<sup>92</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Ronald E. Bee, *A Study of Deuteronomy Based on Statistical Properties of the Text*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 29, Fasc. 1 (Jan., 1979), pp. 17, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1517311>. Thus the hypothesis is proposed that Deuteronomy is the record of several ceremonies of recital of the law held at Jerusalem between 620 and 586 B.C. Why was the record made? Might not the imminent war provide the answer? It is known that manuscript records were hidden away in Judaea before the war of A.D. 66-70. “Assim a hipótese proposta para o Deuteronomio é um registro das várias cerimônias de recitação da lei mantido para Jerusalém entre 620 e 586 a.C.. Quem fez o registro? O escritor tinha condições de escrever diante da guerra eminente? Sabe-se que os registros daquele manuscrito foi escondido longe na Judéia antes da guerra de 66-70 a.C.

<sup>93</sup>C. H. J. de Geus, *Reviewed work(s): Amphiktyonie im Alten Testament. Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth by Otto Bächli*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 29, Fasc. 2 (Apr., 1979), pp. 238-242. Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1517447>.

<sup>94</sup>Bernard M. Levinson, *The Hermeneutics of Tradition in Deuteronomy*, A Reply to J. G. McConville, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 119, No. 2 Summer, 2000), pp. 269-286, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268487>.

<sup>95</sup>John Merlin Powis Smith, *The Biblical Doctrine of Atonement: II. Atonement in the Prophets and Deuteronomy*, Source: *The Biblical World*, Vol. 31, No. 2 (Feb., 1908), pp. 113-121, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3141538>.

<sup>96</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Ernest Nicholson, *The Centralisation of the Cult in Deuteronomy*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 13, Fasc. 4 (Oct., 1963), p. 380, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1516859>. Some scholars argue that the centralisation of worship (to Jerusalem) was the result of the miraculous deliverance of the city from Sennacherib in 701 B.C. whilst others argue that Hezekiah centralised the cult in Jerusalem in order to concentrate national feeling on the preservation of the capital in the struggle for independence from Assyria; that is, the centralisation of worship has its origin in a political or largely political necessity rather than in a religious one. More recently it has been suggested that the Deuteronomic dogma of the central shrine has its origin in the central shrine which was characteristic of the so-called amphictyonic period. “Alguns estudiosos afirmam que a centralização do culto (em Jerusalém) foi o resultado da libertação milagrosa da cidade contra Senaqueribe em 701 a.C., enquanto outros argumentam que Ezequias teria centralizado o culto em Jerusalém, a fim de concentrar um sentimento nacional pela preservação da capital na luta pela independência da Assíria, isto é, a centralização do culto tem sua origem muito mais por um motivo político do que por necessidade religiosa. Mais recentemente tem sido sugerido que o dogma Deuteronomico do santuário central tem sua origem no santuário central, que era característica do chamado período Anfictiônico”.

Mas poderia se pensar que ambas estariam ligadas, não seriam talvez divergentes nem convergentes, apenas demonstram que tanto aqueles que escrevem, quanto nós que modernamente (também) interpretamos, parecem ter uma necessidade de se posicionar por idéias ou teologias diversas. Segundo podemos ver, pode-se formular muitas teorias sobre a centralização do culto, e em todas elas haverá de se encontrar problemas<sup>97</sup>, e estas que apresentamos estão sujeitas a várias objeções. Outras questões são abordadas pelos estudiosos, se de fato os sacerdotes rurais que ficaram na terra foram os responsáveis pela centralização; se de fato houve uma falência nos santuários menores e ficaram por causa disso sem sustento; e se de fato a centralização se deu por causa da intervenção divina. Pensamos que tantas controvérsias a respeito do texto deuteronomico devem mostrar que exegese e a hermenêutica estão mais ativas e vivas do que nunca, e que neste universo de interpretação nada está congelado ou fechado, para o horror daqueles que acham que trabalhar com aspectos fixos e dogmáticos das escrituras trariam alguma segurança.

Segundo podemos ver no texto que não há evidências que os sacerdotes rurais ou levitas rurais, os agentes da pastoral estivessem envolvidos com a centralização<sup>98</sup>, nem por motivo político nem por motivo de sobrevivência. Outra questão que é colocada em xeque, quando a suposta centralização ocorreu, segundo nosso texto foi Ezequias quem realizou tal centralização por razões outras que não estaria relacionada com a derrota “extraordinária” de Senaqueribe.

Uma quarta questão é que pensamos ser necessário dentro de nossa pesquisa de se construir juntamente com os outros itens que até agora temos exposto sobre o Deuteronomio um estudo na literaturado culto no antigo testamento, voltado para o aspecto jurídico já que como vimos anteriormente o código da lei seria um assunto seminal. Segundo veremos que apesar do antigo testamento ter aspectos teológicos diversos, com matizes literários diferentes, parece que a questão literária do culto também perpassa por todos eles<sup>99</sup>. Depois destes aspectos gerais, é importante dizer que

---

<sup>97</sup>David M. Carr, *Reviewed work(s): The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum* by Damian, J. Wynn-Williams, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 117, No. 4 (Winter, 1998), pp. 721-723. Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3266641>.

<sup>98</sup>Baruch Halpern, *The Centralization Formula in Deuteronomy*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 31, Fasc. 1 (Jan., 1981), pp. 20-38, Published by: BRILL, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518357>.

<sup>99</sup>William Rainey Harper, *Constructive Studies in the Literature of Worship in the Old Testament*, I. The Legal Literature-The Deuteronomic Code of Laws Source: The Biblical World, Vol.19, No.2 (Feb.,1902),p.132, Published by: The University of Chicago Press Stable URL:

a literatura jurídica do antigo testamento é fundada em quatro grupos ou códigos legislativos: a) O código da aliança, a primeira forma, ordenando o chamado código profético, porque é incorporado na literatura de caráter profético; b) O código Deuteronomista, assim chamado porque constitui a parte principal do livro do deuterônômio; c) Sistema de culto de Ezequiel, que é, estritamente falando, sacerdotal e legalista, embora a obra seja de um profeta; d) O código levítico, assim chamado porque é encontrado no livro de levítico (com porções no êxodo e números). O código da aliança, nos parece não estar ligado a uma instituição formal, nem a um corpo sacerdotal organizado, mas se mostra livre dessa burocracia.

Notamos que o texto possivelmente já esteja tratando de um fenômeno que acontece também em todo antigo testamento, esse fenômeno se irradia de uma maneira complexa: temos um texto como se fosse composto por diversos mosaicos, escritos mais antigos influenciam os mais novos e os mais novos também influenciam os mais antigos. A questão profética influenciou o código da aliança, ou melhor, teria sido sua visão fundamental, regulando de maneira mais simples possível a ordem do culto, já que o sacerdote não tem ingerência nenhuma no processo. O texto aponta que tal visão influenciou até o ano 650 a.C., portanto atravessamos o período monárquico, entramos no profético, logo a seguir temos fundamentalmente duas catástrofes nacionais e vamos adentrar no alvorecer do reinado de Josias. A história da descoberta do Deuterônômio<sup>100</sup>, causa em nós um sentimento dramático, um sacerdote encontra o livro, e partindo desse evento há uma transformação na mentalidade do reino.

Já temos visto que a crítica coloca em dúvida, não só os elementos da narração, mas tenta interpretar supostas ideologias<sup>101</sup> (talvez melhor seria dizer, idéias) que estão

---

<http://www.jstor.org/stable/3137043>. I. THE LEGAL LITERATURE-THE DEUTERONOMIC CODE OF LAWS.

<sup>100</sup>Robert G. Boling, *Reviewed work(s): Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* by Gerhard von Rad, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 84, No. 2 (Jun., 1965), pp. 185-186. Published by: The Society of Biblical Literature. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3264146>.

<sup>101</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. William Rainey Harper, *Constructive Studies in the Literature of Worship in the Old Testament*, I. The Legal Literature-The Deuteronomic Code of Laws Source: *The Biblical World*, Vol.19, No.2 (Feb.,1902),pp.133 a 135, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3137043>. The Story of the Discovery of Deuteronomy. 1.Consider the conditions of the times in which this event occurred, viz., the preceding reigns of Manasseh and Amon, their character, the forms of worship encouraged, the prophetic attitude (2 Kings 2 : 10-15), the particular royal acts regarded with disfavor ? Study the principal details of the discovery, e. g., (1) the chief agent, the priest; (2) the phrase “the book of the law”; (3) the strange effect of the reading upon the king; (4) the consultation with Huldah - her oracle, its original form and meaning; (5) the convocation of the nation and the public reading; (6) the covenant entered into; (7) the phrase “his

por detrás desses elementos, desta tão bem construída sucessão de fatos, que querem mostrar que a questão religiosa seja muito mais importante do que, por exemplo a política. Pensamos que existe uma teologia em defesa da profecia, já que é o coração e a alma, seu ponto mais importante; porém não seria sem motivo que o encontro do livro tenha se dado por um sacerdote, que conta ao rei, que por sua vez consulta uma profetisa, em seguida há uma leitura pública e se celebra uma aliança.

Aqui parece existir uma mistura de caráter profético com uma religião instituída, o problema seria se essas duas tendências estavam em equilíbrio, ou se havia alguma tendência mais predominante do que outra. As mais diversas hipóteses são levantadas, Josias de fato e não somente pelo relato, foi influenciado pela leitura do livro encontrado, e se ele reatualizou seu conteúdo. Naquele momento a questão da autoria mosaica, que faz parte da narrativa, poderia ter algum uso político.

Outra hipótese é que originalmente o livro de Deuteronômio é do tempo de Manassés, que fora encontrado no tempo de Josias, e que basicamente seu conteúdo nada teria de profético, mas todos os eventos do relato eram unicamente para continuar a se estabelecer a monarquia juntamente com o poder sacerdotal, centralizando o culto e capturando assim as mentalidades. Todas essas representações em deuteronômio no que diz respeito a sua autoria, deve num maior ou menor grau, influenciar na sua questão literária, que não pode ser vista uniformemente e de maneira simplista. Segundo podemos entender é que os critérios utilizados pelos redatores<sup>102</sup> ao longo tempo não seguem nossos critérios modernos.

---

commandments, and his testimonies, and his statutes” (8) the phrase “with all his heart and all his soul”; (9) one by one, the various acts of reformation instituted by Josiah; (10) the observance of the passover; (II) the purpose of these acts, viz., to confirm “the words of the law which were written in this book”. “1. Considere as condições do tempo em que este evento ocorreu, i.e., os reinados anteriores de Manassés e Amon, suas características, as formas de cultos incentivadas, a atitude profética (2 Reis 2:10-15), os determinados atos Reais considerados desfavoravelmente. 2. Estudar os detalhes principais da descoberta, [...], (I) o agente principal, o sacerdote, (2) a frase “o livro da lei”; (3) o estranho efeito da leitura sobre o rei, (4) a consulta com Hulda-seu oráculo, sua forma original e significado; (5) a convocação da nação e a leitura pública; (6) a aliança celebrada; (7) a frase “os seus mandamentos, e os seus testemunhos, e os seus estatutos” (8) a frase “com todo seu coração e toda a sua alma”; (9) um por um, os vários atos da reforma instituída por Josias; (10) a observância da páscoa, (II) a finalidade desses atos, i.e., para confirmar “as palavras da lei que foram escritas neste livro”.

<sup>102</sup>Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 2ª edição, 2006, p.337. “Antes de terminar, é preciso voltar ao problema da intenção literária dessa obra tão importante... É difícil imaginar que a redação deuteronomista dos livros dos Reis e dos Juizes tenha surgido como produto de um mesmo processo de elaboração”.

O personalismo que está tão presente em nossos dias, parece que nominalmente habitava naquele tempo, já com os antigos hebreus e com os gregos. Mas empiricamente parece-nos que consciente ou inconscientemente, por motivos políticos ou religiosos, ou ainda por outros motivos, os textos foram escritos por grupos, pela comunidade, as diversas mãos que aparecem no texto marcam a vida ativa da comunidade. Como toda grande obra literária, social, teológica, ela é polifônica ou polissêmica, e não poderia ser diferente com o Deuteronômio - e conseqüentemente com nossa perícopes -, pois se examinando a linguagem, estilo, é possível chegar nessas conclusões. E deve se levar em consideração o material de que é feito o livro, quanto a questão tão discutida sobre, a autoria de Moisés do Pentateuco, e aqui por questões de nossa pesquisa no livro de Deuteronômio – mais especificamente 26,12-19, nossa perícopes.

O livro do Deuteronômio dentre os estudos realizados têm uma relação com os pais de Israel<sup>103</sup> pelo material antigo encontrado nele - hipóteses levantadas –, e sua relação com a literatura do antigo testamento dentre outras camadas, nela também portanto se pode encontrar material profético – importante para nossa dissertação.

A pesquisa sobre o livro do Deuteronômio e sua relação com o novo testamento – que não é objeto direto de nossa dissertação –, revela que é também pelo grande número de citações – se referindo a Moisés –, e pelo “espírito deuteronômico” contidos nele que chamou atenção para o estudo do livro. A controvérsia ficou tão séria que se pensou, se o livro não é fruto de uma falsificação e de fraude, a respeito do escrito de Moisés, pelas diversas razões expostas no texto – a principal seria uma questão de interesse político.

Segundo uma pesquisa criou hipoteticamente uma estrutura e característica geral do livro do Deuteronômio<sup>104</sup>, em que especificamente nossa perícopes (26,12-19), segundo esta teoria a situaria no chamado “código das leis – 12-26”, e que fundamentalmente teria sido elaborada pelo escritor Deuteronomista. Onde seguindo a

---

<sup>103</sup>Steven L. McKenzie, *Reviewed work(s): Die Väter Israels im Deuteronomium: mit einer Stellungnahme von Thomas Römer by Norbert Lohfink*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 112, No. 1 (Spring, 1993), pp. 128-130. Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3267874>.

<sup>104</sup>William Rainey Harper, *Constructive Studies in the Literature of Worship in the Old Testament*, I. The Legal Literature-The Deuteronomic Code of Laws, Source: The Biblical World, Vol. 19, No. 2 (Feb., 1902), pp. 142-144, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3137043>. The Structure and General Character of the Book of Deuteronomy.

mesma hipótese traça um caráter geral do material no deuteronomio, basicamente em três partes: histórico, legal e exortatório. Nesse amálgama de vozes pode-se encontrar ainda nessa mesma hipótese diversos trabalhos dos que poderiam ser chamados de escritores deuteronomícos, que inseriram suas visões na história de Israel, podendo ser encontrados em Josué, Samuel e nos livros anteriores ao hexateuco.

E por fim pensamos que se faz necessário, dizer que os estudos feitos pelos estudiosos que temos visto há teorias<sup>105</sup>, que quando explicadas e aplicadas se mostram umas melhores que outras. Pensamos junto com os estudiosos que uma teoria das camadas literárias<sup>106</sup> responde e ajuda a desvendar muito do sentido do texto (bem que não isoladamente), até que surja outra ferramenta que possa ampliar seu alcance. Segundo o mesmo autor, além de se levar em consideração as camadas literárias, deve-se deixar que elas comecem por si mesmas a desempenharem seus papéis, assim sendo ele aplica uma outra teoria com dois aspectos diferentes, onde ele mesmo explica que procura aspectos diversos e que não quer tentar elaborar uma hipótese geral das características do deuteronomio<sup>107</sup>. Mesmo que utilizemos o Deuteronomio 26,1-11 como uma forma de “ante-sala”, para nosso objeto de estudo que seria a perícopa de Deuteronomio 26, 12-19, o que queremos demonstrar a seguir não é referente

---

<sup>105</sup>Herbert Donner, *Vol. 1 – História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 181 – 196.

<sup>106</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Giuseppe Bettenzoli, *Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol.34,Fasc.4 (Oct.,1984), p.385, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518271>. Mit dem vorliegenden Aufsatz möchte ich das literarische und theologische Verhältnis zwischen Deuteronomium (Dtn.) und Heiligkeitsgesetz (Hg.) erhellen und anhand der Analyse einzelner literarischen Einheiten neue Aufschlüsse über die kulturelle Geschichte Israels gewinnen. “Com a existência do tema atual, poderia-se esclarecer as relações literárias e teológicas entre Deuteronomio (Dtn) e Heiligkeitsgesetz (Código de Santidade - Hg.) e iluminando a base da análise isolando em novas unidades (conjuntos) literários esclarecendo com proveito a história cultural de Israel”.

<sup>107</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Giuseppe Bettenzoli, *Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol.34,Fasc.4 (Oct.,1984), p.386, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518271>. Ich habe keinen Anspruch auf Vollständigkeit in Bezug auf das Problem des Verhältnisses Dtn.-Hg.: mein Ziel besteht nur darin, einige Elemente herauszugreifen, die die Entwicklung des Selbstbewusstseins Israels beleuchten können. Darin liegt auch der Unterschied zwischen diesem Artikel und der ausführlicheren Untersuchung von A. Cholewinski, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium* (Roma, 1976), wer als erster diesem gleichen Thema eine Monographie widmete; ich möchte gar keine allgemeine Hypothese aufstellen, sondern einfach etwas von der Mannigfaltigkeit der Geschichte feststellen. “No meu estudo, que se dará particular importância à distinção entre Leis e Exortações como dois momentos distintos na gênese do texto: só se ambas as partes forem tratadas separadamente, se poderá ter uma visão clara da história. Eu não tenho autoridade para cobrir a inteireza em relação ao problema das relações de sentido entre Dtn.-C.S.: meu objetivo é apenas levantar alguns elementos que possam iluminar o desenvolvimento da auto-consciência de Israel. Aí reside a diferença entre este artigo e a investigação minuciosa de A. Cholewinski, *Deuteronomio e do Código de Santidade* (Roma, 1976), que foi o primeiro dedicado a esta questão em uma consagrada monografia; talvez eu não possa estabelecer qualquer hipótese geral, mas somente verificar alguma coisa da diversidade da história”.

diretamente a ela, mas pensamos que seria indiretamente já que é apresentada pelo autor do presente artigo, que aponta a existência de alguma estrutura característica encontrada no Deuteronômio, que seria aquilo que ele se referiu a aspectos diversos. A unidade a que ele abaixo se refere é Deuteronômio 24<sup>108</sup>.

Ele coloca que existe pelo menos neste capítulo, uma espécie de estrutura tripla com uma aparente ordem: proibição, mandamento e destruição. E pela explicação que ele nos fornece onde existem leis impostas, dadas como certas (apodílicas) e casuísticas (caso a caso). E como segue aqui o fato é a obediência a Iahweh<sup>109</sup>, que invariavelmente geraria a bênção, uma relação que aqui aponta para uma teologia da causa e efeito.

Segundo pudemos notar que o autor aponta muito timidamente em seu texto sobre outra característica no deuteronômio, que para nós seria fundamental as leis humanitárias<sup>110</sup>, portanto deixaremos esse importante assunto para tratarmos em nossa exegese de nossas perícopes. Porém o autor nos revela uma informação importante no final de seu artigo<sup>111</sup>. É evidente que dentro de nossa pesquisa e aqui em se tratado da

---

<sup>108</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Giuseppe Bettenzoli, *Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz*, Source: Vetus Testamentum, Vol.34, Fasc.4 (Oct.,1984), p.393, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518271>. Das Gesetzeskorpus teilt sich in drei Abschnitte (vv. 2b-4; 7-8, 10; 12-14) ein, die gleichmaissig strukturiert sind.28 Jeder Abschnitt gilt einem besonderen Thema und lasst eine Dreierstruktur erkennen: Verbot, Gebot, Abschluss. Einem Verbot, in apodiktischer (v. 2b) oder kasuistischer Form (v. 7), wird das entsprechende Gebot (v. 3, 8) gegenübergestellt; nur im dritten Abschnitt ist das Verhältnis umgekehrt: zuerst ein kasuistisches Gebot (v. 12), dann das entsprechende Verbot (v. 13). “O corpo legislativo é dividido em três seções (vv. 2b-4, 7-8, 10, uma 12-14), que, são estruturadas de modo uniforme. Cada seção abrange um determinado tópico e mostra uma estrutura tripartida: proibição, mandamento e destruição. Uma proibição em forma apodílica (v.2b) ou casuística (v.7), relativa ao mandamento correspondente (v.3,8), exceto na terceira seção, a relação é invertida: primeiro um mandamento casuístico (v.12), então a proibição correspondente (v.13)”.

<sup>109</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Giuseppe Bettenzoli, *Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz*, Source: Vetus Testamentum, Vol.34,Fasc.4 (Oct.,1984), p. 394, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518271>. Das Problem des Gehorsams zu Jahwe ist Gegenstand einer Glosse: ihre Einsetzung erfolgt durch das Bindeglied und ihre Formulierung ist in keiner Weise ursprünglich, sondern aus späteren Texten wie Dtn. xxviii 1, 12-15, xxvii 10, vii 1. Der Zweck dieser Glosse liegt hauptsächlich darin, die Vorstellung des Segens Jahwes in politisch-religios umzudeuten, so dass die zentrale Stellung Israels unter den Volkern eindeutig hervortritt. “O problema da obediência ao Senhor é o tema deste comentário: sua instituição é realizada pela vinculação e sua formulação não é dada de modo original, mas a partir de textos posteriores como Deut. XXVIII 1, 12-15, XXVII, 10, I, VII . O propósito deste comentário é principalmente a correspondência da bênção de Iahweh reinterpretada em termos políticos e religiosos, de modo que emerge claramente a centralidade de Israel entre as nações”.

<sup>110</sup>M. Weinfeld, *The Origin of the Humanism in Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 80, No. 3 (Sep., 1961), pp. 241-247, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3264780>.

<sup>111</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Giuseppe Bettenzoli, *Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz*, Source: Vetus Testamentum,Vol.34,Fasc.4 (Oct.,1984),p.398, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518271>. Jahrhunderts redigiert wurde, handelt es sich beim Dtn. gesetzlich und paranetisch um etwas Anderes: die analysierten Texte sind das Ergebnis der Arbeit eines Kreises, der ein gutes Jahrhundert lang am Werk war und die Gestalt der einzelnen Gesetze nach seiner typischen Denkwicklung geprägt hat. “Em um século foi redigido o Deuteronômio, direito e exortação

questão das características mais fundamentais do deuteronomio, os mais diversos estudiosos tendem para alguns pontos que são comuns ou pelo menos muito aproximados.

No Deuteronomio, ficam caracterizados suas repetições<sup>112</sup> com elementos exortativos desembocando numa linguagem persuasiva, não devemos subestimar os escritores pensando que não seriam capazes de reatualizar as diversas leis, quando percebiam que elas teriam sido já ultrapassadas e não mais correspondiam a realidade presente. Num corpo tão avançado de leis, por isso um livro tão surpreendente e tão estudado, é de causar estranheza em ter uma tendência a privilegiar a classe sacerdotal – seria por conta da redação final? –, com uma centralização de culto.

Chegamos portanto, a conclusão que a teologia fundamental do Deuteronomio é que Deus castiga seu povo para seu próprio bem, que a religião é algo do cotidiano e que a misericórdia deve ser exercida com os mais necessitados e desprotegidos<sup>113</sup> da sociedade.

## **CAPÍTULO II – EXEGESE DA NOSSA PERÍCOPE EM QUESTÃO – DEUTERONÔMIO 26,12-19**

### **2.1 – INTRODUÇÃO**

Nesta introdução é importante dizermos<sup>114</sup>, se encontram fórmulas rituais, ou seja, celebrações cúlticas reais. A oração que se inicia no Deuteronomio 26,5 – quanto ao arameu errante –, tanto na forma como em seu conteúdo é mais antiga do que o contexto literário no qual foi inserido. Como anteriormente pudemos ver nesta oração há uma recapitulação da história da salvação de Israel. Na análise desta oração – credo –, não poderia faltar o adendo de que, surpreende

---

e alguns outros ainda: os textos foram analisados como trabalho de um círculo em um bom século de longo trabalho que influenciou a lei em toda sua maneira de pensar”.

<sup>112</sup>L. W. Batten, *The Origin and Character of Deuteronomy*, Source: The Biblical World, Vol. 11, No. 4 (Apr., 1898), pp. 246-254, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3136609>.

<sup>113</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. William Parker McKee, *Transient and Permanent Elements in Deuteronomy*, Source: The Biblical World, Vol. 13, No. 4 (Apr., 1899), pp. 249-251, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3136644>.

<sup>114</sup>Gerhard von Rad, *Estudos sobre el Antiguo Testamento*, Ediciones Sigueme–Salamanca, 1976, pg. 13-17.

a omissão dos eventos sinaíticos no qual Iahweh estabelece sua aliança; parece que existe um motivo que explicaria tal omissão, o fato de estar envolvido um marco de celebração cültica. Deriva-se também daí que surgem portanto duas tradições: uma do Êxodo e da conquista de Canaã, e uma outra dos eventos vividos no Sinai.

Em nossa perícopes do 26,12-19, surgem também em seu bojo duas orações, que constam fundamentalmente no v. 13<sup>115</sup> e no v. 17<sup>116</sup>, demonstrando possivelmente que as tradições descritas surgem em nossa perícopes. Como nosso objetivo principal é encontrar o chão social, estas orações tiveram assim motivos para serem expressos por eventos que estariam acontecendo, naquela comunidade. O que pensamos portanto, em desenvolver a seguir em nosso trabalho – que seriam as nossas hipóteses –, são os problemas que surgem: de qual comunidade cültica estamos falando? Qual sua possível data e lugar? Quais problemas essa comunidade estaria enfrentando? Quais as soluções encontradas?

## 2.2 – UMA TEORIA DA FORMA

Pensamos em primeiro lugar, falar sobre uma teoria da forma do livro do Deuterônomo, para que tenhamos uma idéia concreta do que estamos nos referindo. A forma<sup>117</sup> geral do Deuterônomo se divide nas seguintes partes: 1) descrição dos sucessos e parenese – Deuterônomo 1-11; 2) exposição da lei – Deuterônomo 12-26,15; 3) compromisso da aliança – Deuterônomo 26,16-19; 4) bênçãos e maldições – Deuterônomo 27. Formalmente nesta divisão tradicional estaríamos inseridos na tradição do Sinai – já que nossa perícopes está contida no Deuterônomo 26,12-19. Essa tradição exodal por sua vez, teria um paralelo nos principais elementos: 1) parenese – Êxodo 19,4-6 e a descrição histórica dos sucessos do Sinai; 2) apresentação da lei –

---

<sup>115</sup>ARC Deuterônomo 26 – “<sup>13</sup> E dirás perante o SENHOR, teu Deus: Tirei o que é consagrado de minha casa e dei também ao levita, e ao estrangeiro, e ao órfão e à viúva, conforme todos os teus mandamentos que me tens ordenado; nada traspassei dos teus mandamentos, nem deles me esqueci.”

<sup>116</sup>ARC Deuterônomo 26 - <sup>17</sup> Hoje, declaraste ao SENHOR que te será por Deus, e que andarás nos seus caminhos, e guardarás os seus estatutos, e os seus mandamentos, e os seus juízos, e darás ouvidos à sua voz.”

<sup>117</sup>Gerhard von Rad, Estudos sobre el Antiguo Testamento, Ediciones Sigueme-Salamanca,1976, pg.34-35.

decálogo e o livro da aliança; 3) promessa de benção – Êxodo 23,20 s; 4) conclusão da aliança – Êxodo 24.

Dito isto, sabemos agora, após termos visto um esquema geral da forma do Deuteronômio, que a nossa perícopes em questão 26,12-19 estaria elencada na exposição da lei e num compromisso com a aliança. Queremos demonstrar a seguir uma teoria das formas mais particularizada, uma moldura formal-redacional – sociologia das escrituras<sup>118</sup> –, de nossa perícopes em questão, Deuteronômio 26,12-19, é uma perícopes com duas subunidades que se completam. Assim propomos que iniciaria no v. 12 e terminaria no v.19; a primeira subunidade iria do v. 12 a 15 e a segunda do v.16 a 19.

Pensamos na possibilidade de que toda a perícopes ao invés de ser somente um sermão, seria uma confissão/declaração<sup>119</sup> em que a comunidade dos *pobres*, *seriam os próprios narradores e receptores que estariam dentro do próprio texto*, já que todos estariam vivendo um estado de coisas muito difíceis (pré-exílio). Dividiremos a nossa perícopes em duas subunidades: a primeira subunidade dos v. 12-15 e a segunda subunidade dos v.16-19, e tentaremos depois articular ambas as subunidades demonstrando que podem estar ligadas entre si, e se completam.

A nossa hipotética primeira subunidade, se inicia no v. 12 com um assunto sobre dízimos, este campo semântico envolve vários vocábulos: colher, dizimar, produto, ano terceiro e os quatro sujeitos envolvidos – levita, estrangeiro, órfão e viúva –, portanto

---

<sup>118</sup>L. Alonso Schökel, *A Palavra Inspirada, A Bíblia à luz da ciência da linguagem*, Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 145-146, “Essa opinião – que, sem muita necessidade, parece ter ficado na moda – leva-nos a abordar expressamente o tema, sob o título um tanto simplificado de ‘sociologia da inspiração’. Não trato, portanto, dos condicionamentos socioeconômicos da atividade literária segundo o método de A. Hauser em suas conhecidas obras *Historia social de la Literatura y el Arte* e *Sociología del Arte*, Madri, 1957 e 1975, respectivamente. Creio ser Schleiermacher o precursor dessa teoria. O pai do semi-racionalismo também fala do Espírito Santo. De acordo com ele, este último é o espírito da comunidade – concepção bastante romântica, que inclui a palavra mágica *Geist*. Recordemos o fervor com que os românticos auscultam o ‘espírito’ dos povos”.

<sup>119</sup>Werner H. Schmidt, *A Fé do Antigo Testamento*, São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004, p. 40.

estamos falando da relação que o homem tem entre si e com a natureza. Portanto teríamos um binômio: comunidade – os quatro sujeitos e a natureza/terra –, aqui estaria nossa *primeira hipótese de trabalho*. O último que é o v.15, de nossa primeira subunidade, que circunscreve essa primeira subunidade, pois relaciona-se com o início do v.12, seguindo um campo semântico idêntico com os seguintes vocábulos: terra, solo, fluir, leite e mel; também relacionam o homem à terra.

A parte central desta primeira subunidade estaria contida nas segundas metades dos v. 12 e 13, apontando para *nossa primeira hipótese de trabalho* e simultaneamente nomearíamos como tema principal desta nossa primeira subunidade: os quatro sujeitos sociais – levita, estrangeiro, órfão e viúva – *como uma comunidade dos pobres*. A nossa hipotética segunda subunidade se inicia no v. 16 com um assunto sobre *esperança-cotidiana que seria nossa segunda hipótese de trabalho*, este campo semântico envolve vários vocábulos: o hoje, Iahweh, estatutos, portanto o segundo binômio: estamos falando da relação com homem tem com a divindade, e com a lei.

O último que é o v. 19, de nossa segunda subunidade, finaliza com um assunto sobre a esperança para amanhã/futuro, que circunscreve essa segunda subunidade, pois relaciona-se com o início do v. 16, seguindo um campo semântico idêntico com os seguintes vocábulos: e te dará, Iahweh, povos, também se relaciona o homem com a divindade, e com o próximo.

A parte central desta segunda subunidade estaria contida, nas primeiras partes dos v. 17 e 18, apontando para a nossa segunda hipótese e simultaneamente nomearíamos como tema principal nossa segunda subunidade: *a esperança-cotidiana – articulando-se com passada e futura*. Agora como se articulariam a primeira subunidade com a segunda, formando um suposto corpo coeso, pensamos que o v.15, o último verso de nossa primeira subunidade, que possui uma promessa de esperança do passado, se articularia imediatamente com os v. 16, 17 e 18 de nossa segunda subunidade relativa a uma esperança-presente.

E ainda se articulariam, com o último verso da nossa segunda subunidade que é 19, que trata de uma promessa de esperança para o futuro, circunscrevendo assim toda nossa perícopes que iria do v. 12-19.

### 2.3 - UMA TEORIA LITERÁRIA

Na confecção do nosso texto/perícopo – Deuteronômio 26,12-19 –, deve-se levar em conta que a Judéia esteve sobre o domínio de diversos povos, dos quais queremos aqui destacar o domínio dos persas e dos gregos <sup>120</sup>; em que Esdras e Neemias <sup>121</sup> surgem nas escrituras de forma acentuada. Por não ser objeto de nossa pesquisa específica, a questão se os dois líderes Esdras e Neemias são contemporâneos ou se realmente eles aparecem na ordem “histórica” relatada, ou se o povo da Judéia de fato

---

<sup>120</sup>Giovanni Boggio, *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias: os últimos profetas*, p.13.

<sup>121</sup>Giovanni Boggio, *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias: os últimos profetas*, p.15.

deva ser tratado com tanta importância – no retorno à terra –, nesse quesito só citaremos mas não entraremos em pormenores. Foi descoberto no famoso cilindro de Ciro em argila na Babilônia, relativo a um evento de 538 a.C., ao qual há um edito que os povos conquistados devem voltar para seus lugares de origem e adorarem seus próprios deuses.

Os estudiosos põem em dúvida dois pontos: 1) não há qualquer menção em especial ao povo exilado da Judéia e 2) se de fato foi o relato minucioso que consta da construção do templo, numa região que possuía pouca importância. Segundo o relato das escrituras Esdras e Neemias, representam por volta do ano V a.C., as figuras daqueles que reconstruíram o templo e as muralhas da cidade; juntamente outros estrangeiros fizeram o mesmo quando chegaram ao Egito em Elefantina. Pensamos que a política tenha um papel mais importante na relação com a literatura de um povo, com os hebreus não foi diferente, tentemos observar outro período da história do século X ao VI a.C.<sup>122</sup> Devido as camadas literárias contidas nas escrituras, não é possível tomar uma “narrativa” e posicioná-la em um único período; como nossa perícopes trata de um período da monarquia falemos portanto da queda do reino de Judá<sup>123</sup>.

Os redatores narram a tragédia da queda do reino de Judá, com Josias (2Reis 25), após o acontecimento, se servindo de documentos, da qual dentre as várias visões teológicas que o compõem, estão as contribuições deuteronomicas baseadas na publicação de Josias (2Reis 22-23). Admite-se a hipótese de que o livro dos reis é uma grande composição literária que compoem o Deuteronomio com suas alterações, Josué, Juízes, Samuel e Reis, e que já tinha uma formulação geral no tempo de Ezequias e Isaías (2Reis 18-20), em que dos três capítulos consagrados ao reinado de Ezequias<sup>124</sup> dois e meio encontram-se no livro de Isaías 36-39. Mas, ainda assim, o rei Ezequias<sup>125</sup> é personagem principal.

Segundo alguns estudiosos quem fez a reforma religiosa e a centralização do culto foi o rei Ezequias, pois segundo o relato isaiânico o traço forte de sua

---

<sup>122</sup>Pierre Buis, *O Livro dos Reis*, Tradução Maria Cecília de M. Duprat, São Paulo: Paulus, 1997, – (Cadernos bíblicos; 70) Título original: Le Livre des Rois p. 7.

<sup>123</sup>Pierre Buis, *O Livro dos Reis*, Tradução Maria Cecília de M. Duprat, São Paulo: Paulus, 1997, – (Cadernos bíblicos; 70) Título original: Le Livre des Rois p. 8.

<sup>124</sup>Pierre Buis, *O Livro dos Reis*, Tradução Maria Cecília de M. Duprat, São Paulo: Paulus, 1997, – (Cadernos bíblicos; 70) Título original: Le Livre des Rois p. 48.

<sup>125</sup>Pierre Buis, *O Livro dos Reis*, Tradução Maria Cecília de M. Duprat, São Paulo: Paulus, 1997, – (Cadernos bíblicos; 70) Título original: Le Livre des Rois p. 49.

personalidade era a confiança que tinha em Deus. A questão literária surge – o que pode vir a ser um problema teológico, na era moderna –, com o acontecimento de uma invasão assíria que relatada de duas maneiras diferentes. Senaqueribe faz um cerco a Jerusalém, não obstante existir um aqueduto subterrâneo que levava água para a cidade, e Ezequias tempos antes havia se rebelado contra os assírios, agora capitula diante do assédio e faz um acordo, às custas do erário do templo.

E há outra narração, em que Jerusalém é assediada, ela continua não sendo tomada, mas o país todo está destruído, o problema da datação dos eventos da história de Ezequias <sup>126</sup>, não se resolve facilmente, há a possibilidade de ambas serem o relato do mesmo acontecimento, e que a piedade do rei é colocada em jogo. Em suma para a realização de nosso trabalho, pensamos que deveremos pensar que a composição literária<sup>127</sup> - estas leis formavam o embrião do Deuteronômio, por lembrarem comunitariamente à aliança com Iahweh - mais importante do Deuteronômio 26,12-19, se posiciona próxima ao do tempo do rei Ezequias na escola Deuteronômística<sup>128</sup> - para que se fizesse um elo entre os livros da lei e os livros da história de Israel.

## 2.4 – UMA TEORIA DA DATA E LUGAR

Para a data e o lugar de nossa perícope do 26,12-19, devemos admitir que existem diversas camadas no Deuteronômio – e que já no tempo do rei Ezequias que estava ligado ao ministério do profeta Isaías –, então podemos propor de que havia uma escola Deuteronômística pré-exílica<sup>129</sup> e que conseqüentemente se basearam em fontes pré-exílicas<sup>130</sup>, o que pode corroborar com a datação que propomos em nossa perícope.

Temos duas teorias Deuteronômísticas, uma demonstrada no livro dos Juízes em que o tempo é mostrado de forma cíclica e repetitiva, e outra nos livros dos Reis em que o tempo se mostra em linha reta, impossível essas duas visões serem do mesmo autor. Já

<sup>126</sup>Pierre Buis, *O Livro dos Reis*, Tradução Maria Cecília de M. Duprat, São Paulo: Paulus, 1997, – (Cadernos bíblicos; 70) Título original: Le Livre des Rois p. 53.

<sup>127</sup>Shigeyuki Nakanose, “Para entender o livro do Deuteronômio – Uma lei a favor da vida?” IN: *RIBLA*, 23, dezembro de 1996, p. 176-177.

<sup>128</sup>Edesio Sanchez, *Deuteronomio*, Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2002, p. 24.

<sup>129</sup>Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, Trad. Josué Xavier, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda /Paulus, 2006, p.391.

<sup>130</sup>Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, Trad. Josué Xavier, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda /Paulus, 2006,p.392-393.

com Ezequias se conhecia a escola Deuteronomística<sup>131</sup>, em que a história tinha uma menor importância, enfraquecendo sua literatura, porém fortalecendo seu aspecto religioso e pedagógico. Por volta de 950 a.C. houve a divisão do reino com a morte de Salomão, em que tanto na cidade quanto na zona rural por estar aberta penetrou o sincretismo; lembremos que havia no reino do norte vários santuários e se poderíamos dizer quase uma independência de culto<sup>132</sup>, Betel era província da assíria<sup>133</sup>, o qual posteriormente foi alvo da limpeza religiosa feita por Josias e para alguns como vimos já com Ezequias.

Uma hipótese construtiva, de uma história política<sup>134</sup> a respeito de uma teoria<sup>135</sup> de lugar e de data do Deuterônomo<sup>136</sup>, e em particular de nossa perícopa, que podemos estabelecer, seria a questão de centralização do culto, que se deu anteriormente, quando da teoria anfictionica de Alt e Noth (com seus desdobramentos), que tal já ocorrerá no período tribal, e que segundo nossa hipótese se estendeu até 722 a.C. no reino do norte, o que faz parecer ser possível, corroborar para uma datação e localização pré-exílica<sup>137</sup>.

---

<sup>131</sup>Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, Trad. Josué Xavier, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda / Paulus, 2006, p.395.

<sup>132</sup>Herbert Donner, *Vol. 2 - História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1997, p. 331 – 348.

<sup>133</sup>Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, Trad. Josué Xavier, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda / Paulus, 2006, p. 168.

<sup>134</sup>Pierre Buis, *O Livro dos Reis*, Tradução Maria Cecília de M. Duprat, São Paulo: Paulus, 1997, – (Cadernos bíblicos; 70) Título original: Le Livre des Rois, p.54.

<sup>135</sup>Joseph Reider, *Deuteronomy*. Source: The Journal of Religion, Vol. 18, No. 3 (Jul., 1938), pp. 352-354, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1197425>.

<sup>136</sup>George Ricker Berry. *The Date of Deuteronomy*. Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 59, No. 2 (Jun., 1940), pp. 133-139, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3262517>.

<sup>137</sup>Patrick D. Miller, Reviewed work(s): *Deuteronomium* by Horst Dietrich Preuss, Source:Journal of Biblical Literature, Vol.103, No.2(Jun., 1984), p.272, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3260282>. “Este arranjo textual e de orientação é uma das coisas mais úteis sobre o livro e faz dele um manual pronto para qualquer investigação sobre Deuterônomo. Acreditando que o estilo, forma, linguagem e teologia do Deuterônomo, está tudo embrulhado em conjunto, Preuss, dedica um capítulo final a estas questões, estabelecendo uma espécie de teologia breve do Deuterônomo (Deus e o seu culto, Israel, Israel e sua história, de Israel terra, e de direito e obediência) em diálogo com a literatura. Um resumo da parte de Preuss deixa a impressão de muito esforço para localizar as origens históricas do Deuterônomo, a análise literária crítica extensa desde Steurnagel, e a grande atenção a questões de estilo, vocabulário e da forma. Preuss, ele mesmo, acredita que se tenha que trabalhar com um tipo de “hipótese suplementar” para explicar o crescimento desde o início do livro durante o tempo da Assíria sob Ezequias e Manassés e chegando provavelmente fora da Judéia e dos círculos de Jerusalém”.

Poderíamos dizer que existe além do argumento literário para datação e local, também haveria ainda mais dois: um argumento religioso e outro histórico<sup>138</sup>. Outra hipótese a do Dr. Welch quer demonstrar que a data do deuteronomio é anterior<sup>139</sup> ao rei Josias, em que o código Deuteronomista – 12–26 –, era o código do norte de Israel, e que o código da santidade de Levítico era o de Judá; e que a centralização do culto em Jerusalém não era importante, mas deve ser entendida como para definir e fixar lugares de culto públicos e sacrifícios.

Portanto chegamos ao seguinte posicionamento para dar continuidade ao nosso trabalho de nossa perícopes – Deuteronomio 26,12-19 –, nos situaremos quanto à data por volta de 722 a.C. e quanto ao lugar estamos na destruição do reino do norte, pelos argumentos acima descritos.

## 2.5 – UMA TEORIA DE REDAÇÃO FINAL

No enraizamento histórico-jurídico da lei trazida por Esdras<sup>140</sup>, está uma unificação da comunidade judaica-samaritana pelo fim do século V a.C., com elementos jurídicos reconhecidos tanto de judeus como persas contidos na leitura feita do livro por Esdras<sup>141</sup>. Internamente por questões políticas teríamos nesta leitura duas camadas redacionais que se posicionam: 1) uma mais antiga, que as palavras puderiam ser compreendidas em leitura pública com a ajuda de treze leigos; 2) uma mais recente, em que haveria na figura do levita como instrutor.

---

<sup>138</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. George Dahl, *The Case for the Currently Accepted Date of Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 47, No. 3/4 (1928), pp. 366, 367, 373 e 374, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3259587>.

<sup>139</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Joseph Reider, *Review: Biblical Literature (Continued) Reviewed work(s): Barhebraeus' Scholia on the Old Testament, Part I: Genesis-II Samuel by Martin Sprengling; William Creighton Graham Die Einheit (conjunto) und Echtheit (autenticidade) der 5 Bücher Mosis by Wilhelm Möller Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen (fato) begründet? by Eduard König Der Elohist als Erzähler ein Irrweg (caminho errado) der Pentateuchkritik? by Paul Volz ; Wilhelm Rudo ...* Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 26, No. 2 (Oct., 1935), pp. 188, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1452351>.

<sup>140</sup>Philippe Abadie, *O livro de Esdras e de Neemias*, Tradução de José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos ; 74), p.52.

<sup>141</sup>Philippe Abadie, *O livro de Esdras e de Neemias*, Tradução de José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos ; 74), p.53.

Posteriormente segundo os sábios do Talmud a tradição passou por Esdras<sup>142</sup>, seguindo uma cadeia que consta no Pirke Avot<sup>143</sup>, e que parece apontar para a última camada, a qual valoriza muito a figura sacerdotal, ou seja, que é fundamental um instrutor oficial. Parece que há um consenso de que a redação final do Pentateuco, o que inclui o deuteronomio, se cristalizou no período persa, na figura de Esdras (há controvérsias). Nesse importante evento se histórico ou não, o que importa é fazer a sincronia entre o evento político de tal importância e o teológico, pelo que após a leitura feita por Esdras se celebra a festa das tendas<sup>144</sup>.

A dedicação do templo e leitura do livro da lei são muito importantes, para o autor da redação final; o caráter da remissão dos sete anos liga-se a festa das tendas, e a leitura pública que foi feita por Josias de pé no estrado e repetida agora pelo escriba Esdras, essas associações são muito importantes, no sentido que haveria a volta da unificação e autonomia da nação, diante do poder da Pérsia. Essa importância de unificação e autonomia estava muito viva no autor da redação final<sup>145</sup>, que seria oportuno repetir que Ciro<sup>146</sup> se apodera da Babilônia em 439 a.C., e que diferentemente de seus impérios anteriores, ele respeita as identidades nacionais garantindo seus cultos locais. Seu edito de 538 a.C., em que as controvérsias já foram discutidas, ordena a reconstrução do templo de Jerusalém com os gastos garantidos pelos persas, e a

---

<sup>142</sup>Philippe Abadie. *O livro de Esdras e de Neemias*, Tradução de José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos ; 74), p.53.

<sup>143</sup>Philippe Abadie, *O livro de Esdras e de Neemias*, Tradução de José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos ; 74), p.53.

<sup>144</sup>Philippe Abadie, *O livro de Esdras e de Neemias*, Tradução de José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos; 74), p. 54.

<sup>145</sup>Samuel Amsler, *Os últimos profetas: Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*, tradução José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos ; 72), p. 12.

<sup>146</sup>Milton Schwantes, *História de Israel – Local e origens*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2ª edição, 2008, p. 28, “A origem dos persas está nas montanhas a leste da Mesopotâmia. São indo-europeus, e não semitas, como assírios e babilônios. Numa ascensão rápida. Ciro, um dos soberanos persas, expande o domínio dos exércitos persas sobre medos (553), lídios (546) e babilônios (539). Seu sucessor Cambises também vence e integra, em 525, o território egípcio ao poder persa, contituindo assim o grande império persa que manteve o controle sobre o oriente até 330 a.C. Judá fazia parte do bem organizado sistema de províncias. Inicialmente era parte da satrapia da Transeufratênia, depois foi somada à Samaria, posteriormente passou a constituir uma província persa. A política de dominação dos persas se valia de métodos diferentes dos de assírios e babilônios. Aqueles pretendiam estabilizar sua dominação através do terror e da deportação, estes pelo reforço às culturas locais, em especial pela valorização das religiões dos povos dominados. Nos moldes desta política, os persas restauraram muitos locais de culto e reintroduziram divindades perseguidas. A restauração de Jerusalém, em 515 a.C., se dá neste contexto. Os persas dominavam a Palestina desde o oriente. Seus sucessores no controle sobre a Terra de Israel provêm do ocidente. A partir da derrota imposta aos persas pelo exército dos macedônios, em 333, Síria, Palestina, Mesopotâmia e Egito vão sendo integrados ao senhorio macedônio e à cultura helênica. O grande império conquistado por Alexandre, o Grande, é subdividido, após sua morte, entre alguns de seus generais”.

devolução dos utensílios saqueados pelos babilônicos. Estabelecido o templo, está estabelecido o estafe sacerdotal e toda a sua lógica, porém aquela glória preconizada deste segundo templo, ao que parece realmente não existiu; o que permaneceu até então foi a glória da Pérsia, que não foi castigada. Segundo os estudos na verdade o retorno se deu no sucessor de Ciro, que foi Cambises (522 a.C. – 520 a.C.)<sup>147</sup>, que coloca um administrador local Zorobabel e nome persa porém da dinastia davídica; e havia um sumo sacerdote de nome Josué.

A reforma de Esdras que como já dissemos tem uma pendência histórica com Neemias, se cristalizou como sendo A lei de Moisés<sup>148</sup>, porém houveram problemas de ordem teológica que não foram resolvidos (como por exemplo que a glória da segunda casa seria maior que a primeira; e que haveria um retorno triunfal e volumoso), e por

---

<sup>147</sup>Samuel Amsler, *Os últimos profetas: Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*, tradução José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos; 72), p. 13, “No reinado de Cambises (529 – 522), sucessor de Ciro, grupos de exilados retornam a Jerusalém. Não se dá a recuperação de suas antigas propriedades, sem que se levantem inúmeras contestações dos que ali se instalaram. O governo persa designa, para Jerusalém, um administrador local, na pessoa de Zorababel.

<sup>148</sup>Samuel Amsler, *Os últimos profetas: Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*, tradução José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos; 72), p. 15, “De acordo com a documentação bíblica, Esdras aparece em Jerusalém no sétimo ano do reinado de Artaxerxes (Esd 7,8), ou seja, treze anos antes de Neemias. Esta cronologia, porém, dificilmente se dá conta da sucessão de acontecimentos da época. Com efeito, o relato de Neemias ignora completamente as medidas religiosas muito rigorosas que Esdras impusera antes. O problema histórico se esclarece – sem ficar inteiramente resolvido - se admitirmos que este novo episódio se situa sob o reinado de Artaxerxes II (404 – 359), cujo sétimo ano corresponderia a 399-398. O nome do sacerdote escriba Esdras liga-se, tradicionalmente, à promulgação oficial da Lei de Moisés, enquanto texto constitutivo da comunidade judaica (Ne 8). Sua proclamação se desenrola no decorrer de dias de festa, de penitência e de renovação dos compromissos da parte de todo o povo (Ne 9-10). A Lei, logo identificada com o conjunto do Pentateuco, responde a uma exigência do império persa que se empenha em respeitar as tradições locais, contanto que obedeçam a um texto oficialmente reconhecido. Tal vai ser, doravante, o papel dominante da Torá de Moisés, na vida judaica. Tanto em Jerusalém como em toda a diáspora, a comunidade se torna uma verdadeira teocracia que os sacerdotes e os intérpretes da Lei exigem. Entretanto, certos círculos se distanciam desta teocracia já existente e vivem na expectativa de uma intervenção divina em favor do verdadeiro Israel. É aí que sobrevive a profecia, cujos oráculos anônimos forma enriquecer tardiamente os livros dos profetas”.

isso o movimento profético continuou tendo o seu desenvolvimento. Portanto chegamos a conclusão que nossa perícopes – Deuteronômio 26,12-19, deve ser entendida como transparece nesta redação final, do período pós-exílico, é que os fundadores da nação dos judeus eram compostos de pessoas miseráveis que ficaram no país. A data de promulgação do Deuteronômio foi por volta de 409 a.C., segundo esta mesma corrente que admitimos como possível, os profetas defendiam não a justiça, mas os interesses do seu povo.

## 2.6 - TEXTO HEBRAICO<sup>149</sup> – DEUTERONÔMIO 26,12-19

tviPyliV.h; hn"iV'B; ^±t.a'WbT. rf:ô[.m;-lK'-ta, rfe[.l;û hL,úk;t.  
yK iä<sup>12</sup>

Wlik.a'w> hn"ëm'l.a;l'ÿw> ~AtâY"l; 'rGEI; ywI©Lel;  
hT'ät;n"w> rfE+[]M;h;( tn:âv.

---

<sup>149</sup>Bible Works

W[be(f'w> ^yr<P[v.b

I wyTiÛt;n> ~g:"w> tyIB;ªh;-!mi vd<Qoªh; yTir>[:ôBi ^yh,øl{ a/  
hw""hy> •ynEp.li T'‡r>m;a'w> <sup>13</sup>

ynIt"+yWici rv<ªa] ^ßt.w"c.mi-lk'K. hn"ëm'l.a;l'w> ~AtªY"l;  
'rGEI;w> 'ywILEl;

`yTix.k'(v' al{ïw> ^yt,ÐwOc.Mimi yTir>b:i['-al

{) yTit;în"-al{w> ameêj'B. 'WNM,'mi yTir>[:Ûbi-al{w>  
WNM,ªmi ynI÷aob. yTil.k;'a'-al{ <sup>14</sup>

`ynIt")yWici rv<ªa] lkoßK. ytiyfi§[' yh'êl{a/ hw"ªhy> 'lAqB.  
yTi[.m;ªv' tme\_1. WNM,Ðm

i '^M.[: -ta,( %rEÛb'W ~yIm;ªV'h;-!mi ^øv.d>q' !A['M.mi  
•hp'yqiv.h; <sup>15</sup>

'T[.B;'v.nl rv<Ûa]K; Wnl'\_ hT't;Ðn" rv<ªa] hm'êd"a]h' 'taew>  
laeêr"f.yI-ta,

s `vb'(d>W bl'Px' tb;îz" #r<a,<sup>2</sup> Wnyteêboa]l;

hL,aePh' ~yQlixuh;-ta, tAf±[l; ^ôW>c;m. ^yh,ø1{a/ hw"“hy>  
hZ<©h; ~AYæh; <sup>16</sup>

^v<)p.n:-lk'b.W ^βb.b'l.-lk'B. ~t'êAa 't'yfi'['w> T"Ür>m;v'w>  
~yji\_P'v.Mih;-ta,w>

wyk<sup>ra</sup>"d>Bi tk,l,äl'w> ~yhiø1{ale¥ ^'l. •tAyh.li ~AY=h;  
T'r>m:βa/h, hw"ihy>-ta, <sup>17</sup>

`Al\*qoB. [:moiv.liw> wyj'PP'v.miW wyt'2wOc.miW wyQ"ôxu  
rmo'v.liw>

%l"+-rB,DI rv<βa]K; hL'êgUs. ~[;äl. 'Al tAyðh.li ~AY©h;  
^âr>yimi(a/h, hw"ùhyw:) <sup>18</sup>

`wyt'(wOc.mi-lK' rmoàv.liw>

~veäl.W hL'Phit.li hfê[' rv<åa] '~yIAGh;-lK' l[;Û !Ay©l.[,  
^åT.til.W\* <sup>19</sup>

s `rBE)DI rv<ia]K; ^yh,Pl{a/ hw"ihyl; vdo±q'-~[; ^ôt.yOh.li(w>  
tr<a'\_p.til.W

### 2.6.1 - TRADUÇÃO PROVISÓRIO-LITERAL DO TEXTO HEBRAICO

v.12 Quando!!! fizeres terminar<sup>150</sup> para dizimar<sup>151</sup> todo dízimo<sup>152</sup> teu produto<sup>153</sup>, em ano o terceiro<sup>154</sup> ano o dízimo<sup>155</sup>

e darás<sup>156</sup>, para levita<sup>157</sup> para ger<sup>158</sup> para órfão<sup>159</sup> e para viúva<sup>160</sup> e comerão<sup>161</sup> em teus portões<sup>162</sup> e se fartarão<sup>163</sup>.

v.13 E dirás<sup>164</sup> para faces de Iahwh teu elohei:

fiz queimar<sup>165</sup> a santidade afastando/desde a casa<sup>166</sup>

e também<sup>167</sup> a fiz dar<sup>168</sup> para levita para ger para órfão e para viúva conforme todo teu mandamento<sup>169</sup> que me fizeste ordenar<sup>170</sup>,

não ultrapassei<sup>171</sup> teus mandamentos

e não me esqueci<sup>172</sup>.

v.14 Não comi<sup>173</sup> em luto<sup>174</sup> desde ele,

<sup>150</sup> hl'K' (((qlh- terminar) - imperf. piel- 2ª p. s. m.; segundo as gramáticas este aspecto regerá o v.12

<sup>151</sup> rf[ ('sr -dizimar) – infinitivo piel constructo; pode ter sentido de gerúndio

<sup>152</sup> rfe[]m; (m'sr- dízimo) substantivo masculino constructo

<sup>153</sup> ha'WbT. (tebu'h- produto) se referindo à natureza – substantivo feminino singular constructo

<sup>154</sup> yviyliy. (xelixi-terceiro) numeral ordinal fem. sing. + suf. art. def. -h - he - o , se referindo a um novo dízimo

<sup>155</sup> rfe[]m; (m'sr - dízimo) substantivo masculino constructo

<sup>156</sup> !t;n" (ntn - dar) perf. kal- 2ª p. sing. masc. + W -vav consec.; mas seguirá a regência do imperfeito

<sup>157</sup> ywlle (levi - levita) + pref. para-l -le – provável elaborador da nova lei , no lugar do sacerdote

<sup>158</sup> rGE (ger- estrangeiro) + pref. para-l - le - provável elaborador da nova lei

<sup>159</sup> ~Aty" (yatom - órfão) + pref. para - l-le – sujeito novo , uma nova realidade social; provável colaborador de uma nova lei

<sup>160</sup> hn"m'l.a; ('lmanah - viúva) +W -vav+ pref. para -l-le –sujeito novo, uma nova realidade social; prov. colab. de uma nova lei

<sup>161</sup> lk;a' ('ql - comer) perf. kal-3ª p. plural +W - vav consec. ; este aspecto regerá o restante do v. 13

<sup>162</sup> r[;v; (x'r - portões) um novo local de celebração , que não o templo

<sup>163</sup> [b;f' (xb' - se fartar) perf. kal- 3ª p. plural +W - vav consecutivo

<sup>164</sup> rm;a' ('mr - dizer) perf. kal- 3ª p. plural +W - vav consecutivo

<sup>165</sup> r[B (b'r - queimar) perf. piel- 1ª p. singular

<sup>166</sup> Os LXX leram : da minha casa - evk th/j oivki, aj mou, se referindo a sua casa e portanto não ao templo.

<sup>167</sup> ~g:“w> (vegam - e também) é uma partícula que quer enfatizar algo, aqui reforçando o centro do v. 12

<sup>168</sup> !t;n" (ntn - dar) perf. kal- 1ª p. sing. + suf. 3ª p. sing. masc.

<sup>169</sup> hw" c.mi (mšvh - mandamento) substantivo masculino singular

<sup>170</sup> hwc (svh - ordenar) perf. piel- 2ª p. sing. masc. + suf. 1ª p. sing.

<sup>171</sup> rb;[ ('br - atravessar) perf. kal- 1ª p. singular

<sup>172</sup> xk;v' (xqh - esquecer) perf. kal- 1ª p. singular

e não deixei de queimar<sup>175</sup> desde ele, em impuro<sup>176</sup>

e não dei<sup>177</sup> desde ele para morto<sup>178</sup>,

ouvi<sup>179</sup> em voz de Iwhw elohai fiz<sup>180</sup> conforme tudo que me fizeste ordenar<sup>181</sup>.

v.15 Inclina-te<sup>182</sup> desde morada tua santidade, desde os céus, e abençoa<sup>183</sup> teu povo Israel e o solo<sup>184</sup> que deste<sup>185</sup> para nós conforme juraste<sup>186</sup> para nossos pais terra<sup>187</sup> que flui<sup>188</sup> leite e mel.

v.16 O dia o este<sup>189</sup> Iwhw teu elohei, o que te ordena<sup>190</sup> para fazer<sup>191</sup> os estatutos os estes e os direitos

e guardarás<sup>192</sup> e farás<sup>193</sup> os , em todo teu coração e em todo teu fôlego.

v.17 Iwhw te faz dizer<sup>194</sup> o hoje<sup>195</sup>, para ser<sup>196</sup> para ti para elohim e para andar<sup>197</sup> em seus caminhos

e para guardar<sup>198</sup> seus estatutos e seus mandamentos e seus juízos e para ouvir<sup>199</sup> em sua voz.

v.18 E Iwhw te faz dizer<sup>200</sup> o hoje<sup>201</sup> para ser<sup>202</sup> para ele para povo fechado conforme fez falar<sup>203</sup> para ti

e para guardar<sup>204</sup> todos teus mandamentos.

173 lk;a' ( 'ql - comer) perf. kal- 1ª p. singular ; este aspecto regerá o v. 14

174 ynIAa ( 'ony - luto, lamentação) substantivo masculino singular

175 r[B (b'r - queimar) perf. piel- 1ª p. singular

176 amej' (tm' - impuro, impureza) substantivo masculino singular

177 !t;n'' (ntn - dar) perf. kal- 1ª p. singular

178 twm (mut - morrer) participio kal masc. sing. abs. + suf. prep. - l - le - para

179 [m;v' (xm' - ouvir) perf. kal- 1ª p. singular

180 hf'[ ( 'sh - fazer) perf. kal-1ª p. singular

181 hwc (svh - ordenar) perf. piel- 2ª p. sing. + suf. 1ª p. singular

182 @qv ((xkf- prestar atenção) imperat.- hif.- 2ª p. s. m.+ parag. h - he - para; este espec. regerá do v. 15

183 %rB (brq- abençoar) infinitivo- piel ou imperativo + w - vav

184 hm'd'a] ( 'damah- sol) se referindo ao v. 12 , junto com produto

185 !t;n'' (ntn- dar) perf. kal- 2ª p. singular masculino

186 [bv (xb' - jurar) perf. nifal- 2ª p. singular masculino

187 #r,a, ( 'rs -terra) se referindo de maneira mais geral com o v.12 - produto e 15 c- solo

188 bwz (zub- fluir) perf. kal- 3ª p. singular masc. ; se referindo ao v.12- produto , 15c- solo , 15d- terra

189 hZ<@h; ~Ayæh (hayom hazeh- o dia o este) duplamente qualificado ; sujeito da ação

190 hwc (svh- ordenar)- part. piel s. m. const. + suf. 2a p. m. s.; tem aspecto de gerúndio e regerá o v. 16

191 hf'[ ( 'sh- fazer) infinitivo kal constructo + pref. l - le - preposição -para ; sentido de gerúndio

192 rm;v' (xmr- guardar) perfeito kal 2a pessoa s. masc. + w - vav consecutivo ; sentido de gerúndio

193 hf'[ ( 'sh- fazer) perfeito kal 2a pessoa singular masculino + w - vav consecutivo ; sentido de gerúndio

194 rm;a ( 'mr- dizer) perfeito hifil 2a pessoa singular masculino; este aspecto regerá o v. 17

195 ~AY=h; (hayom - o dia) aparece uma segunda vez , se refere como sujeito da ref. 40

196 hy''h' (hyh- ser, estar , acontecer) - perfeito kal 2a pessoa singular masculino + w - vav consecutivo

197 %l;h' (hlq- andar) infinitivo constructo kal + w - vav conjugação + l - le - preposição -para

198 rm;v' (xmr- guardar) infinitivo constructo kal + w - vav conjugação + l - le - preposição - para

199 [m;v' (xm' - ouvir) infinitivo constructo kal + w - vav conjugação + l - le - preposição - para

200 rm;a' ( 'mr- dizer) perfeito hifil 3a p. s. masc. + suf. 2ª p. sing. masc. ; este aspecto regerá o v. 18

201 ~AY@h (hayom - o dia) aparece pela terceira vez , como na ref. 40 e 46

202 hy''h' (hyh- ser, estar, acontecer) infinitivo construto kal + l - le - preposição - para

203 rbD (dbf- falar) perf. piel 3a p. sing. masc. + pref. l - le- prep. - para + suf. 2ª p. sing. masc.

v.19 E para te dar<sup>205</sup> acima sobre todos os povos que faz<sup>206</sup> para louvor e para nome e para beleza e para tu seres<sup>207</sup> nação santa para Iwhh teu elohei conforme fez falar<sup>208</sup>.

## 2.7 – UMA COMPREENSÃO DE RESISTÊNCIA

Por questões metodológicas pensamos que deveríamos começar datando e posicionando espacialmente, mesmo que hipoteticamente, nosso texto. Sabemos que há vários indícios, que estariam comumente no v. 12: na segunda oração  $\text{^{\pm}t.a'WbT. rf:\hat{o}[.m;-lK'-ta, rfe[.l;\hat{u} hL,\acute{u}k;t.}$  (teqaleh la' eser 'et qol ma'esar tebu'ateqa - fizeres terminar todo dízimo teu produto). Na terceira oração  $\text{rfE+[]M;h;( tn:\acute{a}v. tvi\text{P}y\text{l}iV.h hn''iV'B}$  (baxanah haxelixit xenat hama'aser - em ano o terceiro ano do dízimo, aqui estaria embutido o par de verbos que aparecem na segunda oração). Na quarta oração  $\text{hn''\acute{e}m'l.a;l'\text{Y}w> \sim \text{At\acute{a}Y''l; 'rGEI; ywI\text{C}Lel; hT'\acute{a}t;n''w>}$  ( venatatah lalevi lager layaton vela'alemanah - e darás para levita, para estrangeiro, para órfão e para viúva). Na quinta oração  $\text{W[be(f'w> ^yr<\text{P}[v.bi Wlik.a'w>}$  (ve'aqelu bixe'areiqa vesabe'u - e comerão em teus portões).

Esses indícios apontam para a época da monarquia apontando para um dízimo monárquico, e em seguida todas as outras informações apontam para uma situação de grandes dificuldades que propomos seria a época de 722 a.C., no pré-exílio. Nossa proposta é acrescentarmos a esses elementos de datação do texto, mudando a tradução comumente aceita, para uma outra tradução possível no texto hebraico, a partir do v.13, na sua segunda oração  $\text{tyIB;^{\acute{a}}h;-!mi vd<Qo\acute{a}h; yTir>[:\hat{o}Bi}$  ( bi'areti hakodex min habait - fiz queimar 'o consagrado/o morto', afastando da casa). Que teria relação com o v.14, começando com a terceira oração, a principal  $\text{tme\_l. WNM,\text{P}mi yTit;\hat{i}n''-al\{w>}$  (vel' o natati mimenu lemet - e não me coloquei, afastando dele para morto). Se a fala principal está se referindo ao morto, então a primeira oração do mesmo v.14

<sup>204</sup>  $\text{rm;v'}$  (xmr- guardar) infinitivo constructo kal + pref. w - vav conjução + pref. l - le- preposição – para

<sup>205</sup>  $\text{!t;n''}$  (ntn- dar) inf. com. kal + pref. w - vav conj.+pref. l - le- para+suf. 2ª p. s. m.- este asp. reg. o v. 19;com sent.ger.

<sup>206</sup>  $\text{hf[']}$  ('sh- fazer) perfeito kal 3a pessoa singular masculino

<sup>207</sup>  $\text{hy''h'}$  (hyh- ser, estar, acontecer) inf. const. kal + w - vav conj. + pref. l - le- para + suf. 2ª p. s. masc.

<sup>208</sup>  $\text{rbD}$  (dbr- falar) perfeito piel 3a pessoa singular masculino

WNM,<sup>a</sup>mi ynI÷aob. yTil.k;’a'-al{ (não comi em ‘luto’, afastando dele), esse luto é de alguma maneira o morto; a segunda oração que praticamente repete e acrescenta ‘WNM,’mi yTir>[:Übi-al{w> (e não deixei de queimar, afastando dele, em impuro), esse impuro é o morto.

Daqui sem desconsiderarmos os indícios já consagrados, *dataremos o texto em 722 a.C. e não mais em 586 a.C., portanto no período pré-exílico, por causa das superações que aparecem*, onde tentaremos demonstrar ao longo de nosso trabalho. O lugar nos parece ser o campo, já que há um grande número de indícios, v. 12, terceira oração “fizeres dizimar em ano o terceiro ano do dízimo”; a quarta oração “e darás para levita, estrangeiro, órfão e viúva”; a quinta oração “e comerão em teus portões”. Toda a linguagem respira o campo e uma forte carestia.

Continuando no v.15, na terceira oração “e o solo que deste para nós”; na quinta oração “terra que flui leite e mel”; somados a uma necessidade importante (tempos de guerra) de *uma esperança-presente*, que transparece no v.15, na primeira oração “o hoje o este Iahweh teu Elohei”; no v.17, na primeira oração “te faz dizer o hoje”; e o v. 18, na primeira oração “e Iahweh te faz dizer o hoje”. Para não perdermos uma certa ordem, façamos um retorno ao v.12, e agora tentaremos organizar outras idéias, e dados que foram adquiridos ao longo dos capítulos anteriores. Neste momento, queremos dedicar uma fala geral da nossa perícopes, em tom quase poético ao amigo e orientador Dr. Milton Schwantes: Começamos nossa aventura acadêmica e literária no v. 12, a comunidade dos pobres grita: ATENÇÃO!!! , afinal a situação deve estar muito difícil, mas por outro lado também pode ser um sinal de extrema alegria da comunidade dos pobres, convocando que aqueles que colheram, devem ao terminar a colheita dos produtos, fazer o um recolhimento adicional no terceiro ano.

Bem chega o momento de sabermos quem é esta comunidade dos pobres, ela está basicamente representada por quatro sujeitos sociais: levita, estrangeiro, órfão e viúva. O grito ecoa, dizendo: Podem comer publicamente nos portões, e não só comer minha gente, mas se fartar!!! Que relação maravilhosa une esta comunidade dos pobres, com o dizimar uma ação do trabalho humano, e os produtos uma ação da bondade divina. Estas ações parecem ser próprias da vida, na sua acepção mais natural, direito este que a comunidade tem de se alimentar juntos e o da terra de produzir produtos bons e gostosos para ela.

Estes produtos (entradas) devem se referir a todo o ciclo da natureza, tão ligado aos antigos, que foi desnecessário elencar os elementos: ar, fogo, terra e água, que se desdobram em: observar os astros, aquecer os alimentos, colher os produtos, cultivar animais e ter o direito de utilizar a água, fonte deliciosa de vida. O portão acabou se tornando um lugar social, mas se ele já existia, será que tomou nova dimensão? Pensamos que hoje se diria: o encontro de duas realidades materiais – comunidade e portão – resultou num novo lugar comunitário, em outras palavras, num casamento; figura tão expressiva principalmente naquela ocasião. Surgem então as perguntas: Como esta comunidade de pobres surgiu? Em que lugar? Em que data?, e isto é mais importante para nós do que para eles. Tentaremos responder a estas questões, mas agora ainda não, essa nossa sede de especulação deve ser contida, como uma barragem que retêm as águas impetuosas de um rio. Para que mais adiante possa produzir com suas caudalosas quedas, muita energia girando as turbinas.

Não nos deixemos esquecer, o grito!!! da comunidade continua, aquela comunidade quer dizer, ela tem necessidade de dizer, de transformar em realidade seu anseio, de substanciar seu pensamento. Ela transparece aqui ser uma comunidade de fé, e juntos se dirigem para a divindade, falam como o invisível, ou será que o encontro pobres-portão-terra, o tornam visível? E por um momento em reflexão, parece que... se atropelam, se colocam em confusão e se expressão assim: “queimei o consagrado, afastando da casa”, o que será que querem dizer com esta frase?, será um desabafo?, parece estar desconexa com o assunto? Mas tomando fôlego, seguem a oração, e eis os quatro sujeitos de novo aparecem, devem ser importantes, já que pela segunda vez são citados. E de tão importantes, são ladeados por um compromisso quase que fatal, pois as palavras são fortes, tudo dito em primeira pessoa, em que não há uma definição de gênero, talvez esse arranjo seja proposital. Dentre tantas dúvidas que surgiram em nossa aventura exegética, a questão daquela enigmática oração: “queimei o consagrado, afastando da casa”, agora se junta com falas que se não esclarecem, parecem que lhe dão coesão: “não comi em luto, afastando dele”, “não deixei de queimar, afastando dele, em impuro”, “e não dei, afastando para morto”.

Até aqui tudo indicava uma comunidade dos legisladores pobres da terra, quase normal, mas eis que parece que teremos que mudar um pouco nossa visão. O morto aqui toma dimensões dantescas, por três vezes se faz menção dele, se encontra no centro, e forma um montão. Então talvez seja de dimensão exílica, achamos pré-exílica, pode estar se referindo, pelo menos nessas duas ocasiões: destruição do reino do Norte e/ou do Sul. Bem talvez comece a aparecer aqui uma suposta origem daquela comunidade dos legisladores pobres da terra, ao qual estamos a todo tempo nos referindo. Os quatro sujeitos sociais, que por força das circunstâncias se tornou também uma comunidade dos pobres, são repetidos em prosa no v. 12 e em poesia no v. 13, contendo aspectos poéticos e racionais, como diríamos hoje. Como dissemos destes quatro sujeitos sociais, que agora já sabemos é uma comunidade dos pobres, devem ter fé, e uma fé concreta, que de tão concreta, eles ousam até a advertir a divindade “inclina-te desde morada tua santidade, desde os céus, e abençoa...”.

Não nos esqueçamos o elo do grito inicial, faz voz, estronda, e pensamos melhor é um grito de caráter profético. Eles desejam que a divindade olhe para eles dos céus, abençoe a Israel, mas não só o solo de Israel, mas de todo o mundo. São gente de uma teologia simples, sem muitos argumentos retóricos, porém são precisos e diretos. Não querem a morte ou vingança de seus inimigos, apenas que tanto o solo deles quanto dos inimigos fluam em leite e mel. Mas ainda no próprio relato ainda parece faltar um elemento, e se tivéssemos obedecido a divisão que fizeram do texto, teríamos perdido essa outra dimensão. Mas se o texto um dia não possuía divisões, então os antigos escritores liam com toda sua coesão e compreensão. Numa sociedade em que a comunidade dos pobres, começa a pensar resolver os problemas no pré-exílio, e sem dúvida, em causa própria, sabem que: gritar, colher, comer e se fartar no portão, incinerar os mortos, clamar a divindade, tudo isso deve ser somado a mais um ingrediente que fará crescer o pão.

Se a comunidade dos pobres que pensam no pré-exílio, em seu clamor comunitário haviam se lembrado de uma possível benção ancestral, o problema que se

formou foi: que não seria viável viver dignamente com os recursos passados, mas só os que estão presentes, ou seja, uma esperança-cotidiana. Não se pode viver somente de memórias, mas é necessário viver realmente e nitidamente “O presente”, sem ilusões. Pensamos que aqui uma característica fundamental da profecia é viver “O cotidianamente agora”, a profecia pode estar ancorada com uma perna no passado, mas a outra tem que estar no presente, e as duas caminharão para: o devir. E portanto, surge uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio. Se é citado, “estes estatutos e juízos...”, eles estão se referindo aos que estão dentro do texto, e não fora. Portanto, este “O dia” está relacionado a estes estatutos, que está relacionado como a comunidade dos pobres que desejam e precisam ter uma relação com a terra, com o comer, se fartar, se encontrar no portão, incinerar os mortos.

Que tudo isto nada tem de ligação com “um lugar definido”, já que é realizado “no coração” e “no fôlego”. Quando na comunidade dos pobres, os levitas-rurais celebram juntos como os estrangeiros, órfãos brincam pelas ruas, e as viúvas têm o direito de “fazer nada”, é o coração, o fôlego que estão em movimento. Esta comunidade dos pobres, é lembrada uma terceira vez sobre “O dia”, que é profético, é “O hoje”, é o “imediatamente agora”, e por isso será um “povo fechado”, é a comunidade dos pobres, que implementou essa guarda dos estatutos. Se no início houve um grito comunitário, no centro houve uma declaração da comunidade dos pobres com “ares de paz”, com a restauração local e universal da natureza, agora fecha-se com um tom poético, encadeando três elementos importantes: “ louvor, renome e beleza”. É dessa esperança-cotidiana que esta comunidade dos pobres, quer hoje nos ensinar.

## 2.8 - UMA PROPOSTA DE CONTEÚDO

### 2.8.1 -- TEMA DA INTRODUÇÃO DO V.12: UMA ORIGEM DOS POBRES, SUAS RELAÇÕES COM OS PRODUTOS E O PORTÃO COMO UM ENCONTRO COMUNITÁRIO.

Em nossa perícopes de Deuteronômio 26, 12-19, que pensamos começar no v.12, temos inicialmente, outra modalidade do dízimo diferente daquele instituído pela monarquia tradicional, que seria o dízimo trienal<sup>209</sup>, um primeiro sinal que as coisas não vão bem. Todo levantamento do número de vezes e onde aparecem os vocábulos estão na divisão anterior das orações – nós só citaremos o aparecimento do vocábulo quando parecer relevante, por exemplo – hapax legomenon – em grego “quando o vocábulo aparece uma única vez–; onde se utiliza como base o texto massorético da Bíblia Hebraica. Queremos ainda ressaltar que, onde se encontram as passagens bíblicas da

---

<sup>209</sup>Júlio Paulo Tavares Zabatiero, *Adoração e solidariedade – A reorganização econômica de Judá – Exegese sócio-crítica de Deuteronômio 22,14-15,28*, p. 73 e 74 (dissertação de mestrado), “A adoção da interpretação de Crüsemann, por outro lado, se configura na rejeição da proposta de Claburn, de que o dízimo deuteronômico foi um mecanismo criado pelo Estado, com vistas à centralização da arrecadação de impostos. A proposta de Claburn é frágil por sua incapacidade de ler atentamente os textos relativos ao dízimo no Deuteronômio, obrigando-os a se encaixarem em uma teoria sociológica do Estado – identificando centralização com concentração de poder nas mãos do Estado – certamente uma atitude anacrônica (CLABURN, 1973:11-22). A interpretação de Crüsemann é mais adequada ao material fornecido pelos textos bíblicos. Uma avaliação dessa interpretação, porém, se faz necessária. Que o dízimo trienal deveria ser entregue aos sem-terra é evidente: levitas, estrangeiros residentes, órfãos e viúvas devem ser considerados como grupos economicamente dependentes, pelo fato de não possuírem terra. Entretanto, não eram os únicos. Devemos incluir nesta categoria os escravos, algumas categorias de trabalhadores urbanos e rurais, mendigos, a grande maioria dos deficientes físicos, e, muito possivelmente, os libertos – porém estes não receberiam parte do dízimo trienal. Assim, deve-se limitar o alcance das afirmações de Crüsemann sobre a importância do dízimo como “imposto social”.

ARC – Almeida Revista e Corrigida –; nas notas de rodapé, a colocação do(s) itálico(s) quando houver(em), foi feita pela pelo autor desta dissertação.

Portanto pensamos que pares de oposições aparecem aqui: o dízimo monárquico rf:ô[.m;-lK'-ta, ('et qol ma'esar – para todo dízimo) e o dízimo trienal rfE+[]M;h;( tn:âv. tviPyliV.h; (haxelixit xenat hama'aser – o terceiro ano o dízimo). Parece-nos importante ressaltar que a monarquia existe e quer impor seu dízimo. Por outro lado está uma comunidade dos pobres, fazendo frente, e por questão de desamparo agravado e causado pela guerra (722 a.C.) formulam uma primeira idéia de superação<sup>210</sup>, o dízimo trienal. Quem estão por detrás do dízimo trienal<sup>211</sup>, os quatro sujeitos sociais, que formam uma segunda idéia de superação: levita, estrangeiro, órfão e viúva hn"ëm'l.a;l'Yw> ~AtâY"l; 'rGEI; ywI©Lel; hT'ät;n"w (venatah lalevi lager laiatom vela'alemanah – e darás para levita para estrangeiro para órfão e para viúva), que fazem frente aos sacerdotes<sup>212</sup> e a monarquia que estão imbutidos na idéia do dízimo na primeira aceção.

Os LXX traduziram, os quatro sujeito sociais como: Leui,th|, proshlu,tw, ovrfanw, ch,ra (levita, prosélito, órfão e viúva); a Vulgata como: Levitae et advenae pupillo et viduae (levita, o que chega, órfão ainda menor e a privada/celibatária); o Targum como: at'lm;ra am'ty:. ar"AygI ha'w"yl (o levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva). Pensamos que aqui há forte característica profética, pois a oposição

<sup>210</sup>R. E. Clements, *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas, (org.)*, [tradução João Rezende Costa; revisão Honório Dalbosco], São Paulo: Paulus, 1995,– (Bíblia e sociologia), p.399.

<sup>211</sup>Eduardo Paulo Stauder, *O dízimo como prática comunitária e solidária – Uma leitura histórico-crítica de Deuteronômio 14,22-29*, p. 31 (dissertação de mestrado), “2. A prática do dízimo no Deuteronômio- O Deuteronômio apresenta uma prática do dízimo voltada para o fortalecimento das relações comunitárias. A prática do dízimo se insere num conjunto de iniciativas que buscam garantir a autonomia e liberdade dos camponeses, sustentados pela fé em Javé. Estas iniciativas são condensadas numa série de leis litúrgicas e sociais, que revelam uma dinâmica comunitária centrada na fé em Javé e comprometida com a solidariedade. A prática do dízimo está relacionada tanto com as leis litúrgicas quanto com as leis sociais, mostrando que no Deuteronômio liturgia e compromisso com a vida caminham juntos. A primeira referência à prática do dízimo no Deuteronômio encontramos no capítulo 12. O tema central deste capítulo é a centralização do culto na cidade de Jerusalém. O dízimo está relacionado juntamente com outras ofertas a serem levadas até o lugar que Javé escolheu para habitar o seu nome. No capítulo 26,13-14 temos uma norma que complementa a prática do dízimo entregue no portão a cada três anos, estabelecendo que após a entrega deste dízimo o agricultor deve ir até o santuário central para confessar que realizou a entrega do dízimo no portão. Uma explicação detalhada sobre a prática do dízimo encontramos somente em Deuteronômio 14,22-29”.

<sup>212</sup>Albert Vanhoye. *Sacerdotes antigos e sacerdote novo segundo o Novo Testamento*, tradução Ronaldo Brito, São Paulo: Editora Acadêmia Cristã Ltda, 2006, p. 49-51.

deve acontecer, não com uma instituição morta (no caso da não mais existência da monarquia em 586 a.C.), mas com ela viva (a existência de uma comunidade dos pobres, concomitante com a monarquia em 722 a.C.).

A questão da gramática aponta para uma situação inusitada rf:ô[.m;-lK'-ta, rfe[.l;û hL,úk;t. yKi (ki tepaleh la'eser 'et qol ma'esar – atenção! fizeres dizimar para todo dízimo) a primeira ação de dizimar ocorre 3 vezes (e no Targum tem o sentido de uma ação divina); <sup>213</sup>^±t.a'WbT (tebu'ateqa- teu produto) ocorre 5 vezes; os LXX interpretaram como: das produções da terra; a Vulgata: sem exceção dos frutos e o Targum: produção; hn"iV'B (baxanah-em ano) ocorre 3 vezes. Segue outra palavra importante tn:âv. tviPyliV.h (haxelixit xenat- o terceiro), que ocorre uma única vez juntamente com rfE+[JM;h (hama'aser - o dízimo), onde o Targum traduziu como: dizimares todo segundo dízimo, talvez para que não houvesse dúvida a respeito desse dízimo<sup>214</sup>. Aqui começaria uma questão a ser levantada, se no tempo de guerra e destruição do norte deveria-se obedecer as normas até então instituídas? Queremos demonstrar detalhadamente que quase todos os preceitos estão, ou deveriam ter sido suspensos.

Não por não haver mais templo (já que propomos que ele ainda existia em 722 a.C.), mas porque o templo perdeu a sua função para aquela comunidade dos legisladores pobres da terra (conscientemente pelo aspecto profético), por causa da “impurificação” que a terra se tornou pelo derramamento de sangue, por causa da guerra (se pelo derramamento do sangue dos pobres, a terra clamando por justiça<sup>215</sup>; se pelo derramamento do sangue dos assírios, impurificou a terra); e tiveram que formular outro

<sup>213</sup>Entendemos que o vocábulo está diretamente ligado com a Terra, que será tratada pormenorizadamente mais adiante quando tratarmos desta importante questão.

<sup>214</sup>Júlio Paulo Tavares Zabatiero, *Tempo e espaço sagrados em Deuteronômio 12,1-13,13 – Uma leitura sêmio-discursiva*, p. 72 (tese de doutorado), “Temos, então, duas posições contrastantes e duas atitudes ideológicas em relação ao Código: (a) As leituras de Crüsemann e Albertz contrapõem uma revolta popular contra uma aristocrática, ambas, porém, com idênticos objetivos e um mesmo programa, fundado em uma mesma instituição legislativa: a corte suprema de Jerusalém...”

<sup>215</sup>Gênesis 4,1-15 ARC, “E conheceu Adão a Eva, sua mulher, e ela concebeu, e teve a Caim, e disse: Alcansei do SENHOR um varão. E teve mais a seu irmão Abel; e Abel foi pastor de ovelhas, e Caim foi lavrador da terra... E disse o SENHOR a Caim: Onde está Abel, teu irmão? E ele disse: Não sei; sou eu guardador do meu irmão? E disse Deus: *Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama a mim desde a terra. E agora maldito és tu desde a terra, que abriu a sua boca para receber da tua mão o sangue do teu irmão. Quando lavrares a terra, não te dará mais a sua força; fugitivo e errante serás na terra.* Então, disse Caim ao SENHOR: É maior a minha maldade que a que possa ser perdoada.”

lugar de “pureza”:  $\text{^Ayr} < \text{P}[\text{'v.bi}]^{216}$  (bixe‘areiqa - em teus portões); das dezenove vezes que o vocábulo  $\text{r}[\text{V}]$  (xa‘ar - portão) aparece no texto massorético, dezesseis vezes aparece no Deuteronômio.

O primeiro argumento seria que houve uma confusão para identificar a maioria das pessoas. A transumância provavelmente foi considerável, de gente vindo do norte para o sul. Homens adultos talvez poucos, devido que a maioria fora para a guerra, muitos morreram e os outros foram deportados para um pré-exílio. Ficaram velhos e velhas, crianças de colo e muitas crianças pequenas, portanto propomos que todos estariam numa categoria mais geral de órfãos e viúvas. O texto não se refere nem aos feridos de guerra e nem aos inimigos que foram feridos e sobreviveram, o que fazer com eles, talvez poderíamos colocá-los momentaneamente, na categoria de estrangeiros.

Um segundo argumento é que nesse caldeirão amalgamado de centenas ou talvez milhares de pessoas que estão se movimentando, temos algumas pessoas citadas especificamente:  $\text{hn}''\text{em}''\text{l.a;l}''\text{w} > \sim \text{Ata}''\text{Y}''\text{l}; \text{'rGEI}; \text{ywI}''\text{Lel};$  (lalevi lager layaton vela‘alemanah - para levita, para estrangeiro, para órfão e para viúva)<sup>217</sup>.

<sup>216</sup>Esse vocábulo em nossa medologia é muito importante já que faz parte de uma de nossas hipóteses, por isso mais adiante trataremos pormenorizadamente.

<sup>217</sup>Tradução feita pelo autor desse trabalho. Ernst Jenni com la colaboración de Claus Westermann, *Diccionario Teologico Manual Del Antiguo Testamento*, pp.264-269, “1. *'almana*, <viúva>, pertence, com variações fonéticas em arameu e árabe (*'armalta* ou *'armalat* diante do acádio *'almattu* <*'almantu*,ugarítico *almnt*, fenício *'lmt*), do semítico comum (cf. GVG I, 220.227). A etimologia é incerta: cf. as intenções de falar uma derivação apresentado em HAL 56b. De *'almana* se tem derivado os abstratos *'almanut* <viuvez> (*bigde 'almenutah*, <vestidos de sua viuvez>, Gn 38,14.19; 19; sobre 2 Sm 20,3 e Is 54,4, cf. inf. 3b), e *'almon*, <viuvez>, (Is 47,9 paralelo *sekol*, <falta de filhos>, cf. inf. 3b); cf. o acádio *almanutu* (CAD A/, 362a) e ougarítico 52 (= SS), 9, *ht ulmn*, <bastão da viuvez>, paralelo a *ht tkl*, <bastão da falta de filhos>, do deus Mot (Gray, Legacy, 95s). Por regressão tem surgido a forma *'alman*, <enviuvado, viúvo>, que aparece em Jr 51,5 aplicado em sentido metafórico: <Israel e Judá não têm sido abandonados por seu Deus> (Rudolph, HAT 12, 306s). Sobre o suposto acádio *almanum* <viúvo> (Síria 19 [1938]), cf. CAD A/I 362a. Os 55 casos de *'almana* correspondem: 1 a Gn, 2 a Ex, 2 a Lv, 1 a Nm, 11 a Dt, 1 a 2 Sm, 5 a 1 Re, 5 a Is, 5 a Jr, 6 a Ez (sobre Ez 19,17, cf. Zimmerli, BK XIII, 418s), 1 a Zac, 1 a Mal, 5 a Sal, 6 a Job, 2 a Lam, 1 a Prov. A estes deve-se somar *'almanut* 4 X, *'almon* e *'alman* 1 X cada um. Uma terceira parte destes casos aparecem em textos jurídicos. Não se contabiliza o caso de Is 13,22, citado por Mandelkern, onde *'almenotaw*, <seus palácios>, deve se considerar como forma secundária de *'armon* (cf. também Ez 19,7). a) *'almana* deve-se traduzir em todos os casos por <viúva>; se trata de uma mulher que, ao morrer seu marido, tem perdido seu apoio social e econômico (portanto, <viúva> aqui é mais que a indicação do estado civil de uma <mulher cujo marido tem morrido>, cf. L. Köhler, ZAW 40 [1922] 34; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* [2 1956] 276; CAD A/I, 364). A sorte da viúva é sempre triste, o mesmo não se dá com a que não tem os filhos e deve voltar para a casa paterna (Gn 38,11, com a possibilidade de matrimônio, conforme a lei do levirato) quem tem filhos (*issa 'almana*, em 2 Sm 14,5; 1 Re 17, 9.10); cf. também 1 Re 7,14 (mãe de Hirão de Tiro) e 11,26 (mãe de Jeroboão), onde o pai morreu antes que o filho houvera nascido (cf. na inscrição fenícia de Esmunazar, linha 3, <filho da viúva>, KAI, II, 19-21S). A mais conhecida narração referente a uma viúva, o livreto de Rute, não usa nunca a expressão <viúva>. Em geral se fala das viúvas em conexão com uma série de pessoas

que sofrem idêntica dura sorte: órfãos (*yatom*), deserdados (*gerusa*), forasteiros (*ger*), pobres (*dal*), desgraçados (*ani*), mãe sem filhos (*sakkula*), e também levitas e escravos. Se seguem os seguintes nomes: viúvas/órfãos/forasteiros/desgraçados (Zac 7,10; cf. Dt 27,19; Mal 3,5); viúva/deserdado (Lv 22,13; Nm 30,10; Ez 44,22; cf. Lv 21,14); levita/estrangeiro/órfão/viúva (Dt 14,29; 26,12s; semelhante em Dt 16,11.14; 24,17.19-21; Jr 7,6; Ez 22,7). Ocorrem também os seguintes paralelismos: órfão-viúva (Is 1,17.23; Jr 49,11; Sal 68,6; Job 22,9; 24,3; Lam 5,3); pobre/desgraçado-viúva/órfão (Is 10,2, citado em CD 6,16); viúva sem filhos (Is 47,8 com *'almon* em 47,9; Jr 15,8; 18,21). Outros paralelos: Sal 94,6; 146,9; Job 24,21; 29,13; 31,16. *'almana* não tem nenhum sinônimo que indique exatamente uma situação pessoal semelhante e apropriado para estas situações fixadas. b) Em sentido figurado aparece *'almanut* em 2 Sm 20,3: <viuvez durante a vida (do marido)> ( ou corrigindo o texto :< viúva de um vivo> ou <viúva em vida>), se referindo das concubinas reclusas por Davi depois da revolta de Seba. De modo semelhante no papiro de Elephantina, Cowley N. 30, linha 20, a expressão <nossas mulheres têm ficado como viúvas> descreve a renúncia das relações matrimoniais como sinal de duelo. Também uma cidade pode ser designada metaforicamente como viúva: Lam 1,1: <como se tem tornado viúva!>, descreve a Jerusalém depois da catástrofe; em Is 47,8 (oráculo contra Babilônia) diz a altiva Babilônia: <não me sinto como viúva...>, quando precisamente em 47,9 se anuncia a esta cidade que ficará viúva (*'almôn*) e sem filhos. Em Is 54,4 se usa *'almanut* se referindo a viuvez de Israel. a) As viúvas são indefesas, pobres e sós dentro da comunidade em que vivem. Por isso, desde antiguidade, se fale da proteção legal de Yahvé: na antiga série de maldições do decálogo siquemita (Dt 27,19: <maldito o que viola o direito do forasteiro, do órfão e da viúva>), no código da aliança (Ex 22,21:<não explorareis as viúvas e órfãos; a paranêse legal que segue no v.23 reforça a antiga lei de talião: <vossas mulheres ficaram viúvas>); cf. a lei deuteronômica de Dt 24,17. Neste campo semântico encontramos os seguintes verbos: 1) *nth* hifil com *mispat* por objeto, <violar o direito> (Dt 27,19); 2) *nh* piel, <oprimir> (Ex 22,21); 3) *hbl*, <tomar como penhor> (Dt 24,17: uma roupa; cf. Job 24,21: um bem); 4) *'sq*, <oprimir> (Jr 7,6; Zac 7,10. Mal 3,5); 5) *ynh* hifil, <molestar> (Jr 22,3; Ez 22,7). Também nos textosugaríticos se fala do direito das viúvas (*dn almnt* 2 Aqht [= II D] V, 8; 127 [= II K], VI, 33.46; cf. A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* [1954] 142s). Em outra série de textos legais do Dt que regulam o direito dos pobres e indigentes se concede a viúva (junto aos levita/forasteiros/órfãos) determinadas preferências: durante a colheita se tem o direito a recolher a sobra (Dt 24,19-21); nas festas das semanas e dos tabernáculos também as viúvas podem tomar parte (Dt 16,11.14); quando se entregam os dízimos, as viúvas podem comer até se saciar (Dt 14,29; 26,12s). Se as compararmos com outras legislações (Ex 23,14ss; 34,18ss; Lv 23), vemos que se trata de interpretações parenético-legais próprias da lei deuteronômica. Outras três determinações legais dispersas lançam luz sobre a situação legal da viúva: um sumo sacerdote não pode (a diferença do simples sacerdote, Lv 21,7) se casar com uma viúva (Lv 21,14). Quando a filha de um sacerdote volta para casa paterna como viúva sem filhos pode participar da comida das oferendas (Lv 22,13); cf. também Nm 30,10 (sobre os votos feitos por uma viúva). Resumindo se pode dizer, com Dt 10,18: Yahvé é o Deus <que faz justiça para viúva e o órfão> (*'osae mispat*); cf. inf. Sal 68,6; 146,9. Em F.C. Fensham, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*: JNES 21 [1962] 129-130; e em Wildberger, BK X, 48, são paralelos recolhidos dos povos vencidos por Israel. b) Quando havia cristalizado nas diversas coleções legais foi depois recolhido pelos profetas, numa linguagem cultica e no livro de Jó. Dentro da literatura profética estão principalmente Is, Jr e Ez onde envolvem as antigas cláusulas legais em torno da defesa das viúvas (e só aí, coisa curiosa, Am e Miq, não reconhecem os conceitos de <órfão> e <forasteiro>). No quadro das acusações proféticas se ataca a quem não defende a justiça da viúva (*rib*) (Is 1,23), a quem oprime aos órfãos e viúvas (Ez 22,25). Tanto em Jr 15,8 e 18,21 aparecem este conceito e o mesmo anúncio de juízo (Is 9,16: Yahvé não se apiedará das viúvas). Vice-versa, quando no oráculo contra as nações de Is 47,8s se anuncia que Babilônica ficará viúva, se indica a salvação de Israel (sobre Jr 49,11 e Jr 51,5, cf. Rudolph, HAT 12,288.306s; em Jó 27,15 se descreve a sorte do tirano); cf. o anúncio da salvação condicionada de Jr 7,6 (<se vós...não explorareis a viúva>). Onde com maior clareza se reconhece as antigas cláusulas legais na tora profética: Is 1,17; Jr 22,3; Zac 7,10. Na visão do futuro de Ezequiel (44,22) se modifica a lei de Lv 21,14. Na oração Yahvé pode ser considerado como o juiz (*dayyan*) das viúvas (Sal 68,6; cf. 146,9); nas lamentações sobre os inimigos se ataca aos que matam viúvas e órfãos (Sal 94,6, com *hrg*), e expressa o desejo de que as mulheres de seus inimigos fiquem viúvas (109,9; cf. Jr 18,21). No livro de Jó volta a linguagem dos Salmos; assim, na lamentação sobre os crimes que acontecem na vida da viúva (24,3.21; sua catástrofe se descreve em 27,15). É típica a acusação dos amigos, que afirmam que Jó tem enviado as viúvas com as mãos vazias (22,9), acusação que Jó rechaça no exame que faz na lamentação final (29,13; 31,16). Quando se tem violado o direito de proteção que ampara as viúvas, surgem em seguida a acusação, a lamentação e incluiu o anúncio de juízo de Deus contra os infratores. O mesmo se expressa Prov. 15,25: <Yahvé assola a casa do soberbo, mas ampara a viúva>. Em Qumrán (CD 6,16) e, sobre tudo, no NT

Um problema a ser enfrentado seria como entender a figura do **ywI©Le** (levi - levita), se datarmos o texto em 722 a.C. Propomos pelo menos duas saídas: uma redação final do texto que incluiu a figura do **ywI©Le** (levi - levita), já que para quem escreveu (na época de Esdras) a catástrofe de 586 a.C. foi considerada pior do que a 722 a.C., portanto quem vê os fatos escolhe qual foi o pior; uma segunda que nos santuários do reino do norte, quando destruídos pelos assírios, deixou muitos **ywI©Le** (levi - levita)<sup>218</sup> já naquele tempo desvalidos. Sabemos e concordamos que exegeticamente o evento mais recente seria o mais importante a ser relatado e levado em conta, porém sociologicamente não pensamos que para as pessoas que sofreram no sul foram mais prejudicadas dos que as do norte.

E talvez haja uma tendência de diminuir a catástrofe do norte em detrimento da do sul, não queremos diminuir a figura do **ywI©Le** (levi - levita)<sup>219</sup>, mas ao nosso

---

continuam as linhas marcadas pelo AT: Mc 12,40 e outros. Lc 4,25 reconhece 1Re 17; Ap 18,7 reconhece a passagem de Is 47,8s. É novo o motivo da advertência sobre as <viúvas jovens> (Tim 5,9ss). J. KÜHLEWEIN”.

<sup>218</sup>Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo : Vida Nova, 2004,p.376-378.

<sup>219</sup>Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo: Vida Nova, 2004,p. 397-398, “A etimologia da palavra *lewy* é incerta. Ela foi ligada ora a um ora a outro dos três sentidos que o radical *lwh* tem em hebraico: 1) “girar em roda”, o levita seria o homem das danças extáticas, como os dervises giradores e profetas; 2) “acompanhar, ligar-se a alguém”, esta é a etimologia proposta pela própria Bíblia: no nascimento de seu filho, Lia o chama Levi pois, diz ela, “desta vez meu marido se ligará a mim”, Gn 29.34; os membros da tribo de Levi são “ligados” a Arão, Nm 18.2 e 4. A raiz correspondente em árabe é *wly* (com inversão), que deu “*wely*”, “aquele que está ligado a Deus, personagem santa”; 3) por fim, “emprestar, dar em penhor”, mesmo que a Bíblia não use o verbo *lwh* nesse sentido a respeito dos levitas ela tem expressões bastante próximas: os levitas são “dados” a Iahvé, 1 Sm 1.28. Ora, em muitas inscrições mineanas da Arábia, *lw’* se aplica a coisas ou a pessoas prometidas ou consagradas à divindade. A primeira hipótese pode ser descartada como arbitrária, a segunda tem apoio bíblico, mas sabe-se que as etimologias propostas pela Bíblia não dão sempre a verdadeira significação das palavras, a terceira levanta o problema da origem do levitismo... As três hipóteses querem explicar *lewy* como um nome próprio, o de um filho de Jacó. Esse nome próprio poderia ser uma forma abreviada de Levi-El, que é agora atestado nos textos de Mari, *La-wi-ili*, e que era já conhecido em uma transcrição egípcia, *Rw’r*: O nome significaria “ligado a Deus, protegido de Deus” ou algo parecido... É exatamente assim que a Bíblia apresenta, em sua última redação, o sacerdócio israelita. Os descendentes de Levi, o filho de Jacó, foram separados para exercer as funções sagradas, por uma iniciativa positiva de Deus, Nm 1.50; 3.6s. Eles foram tomados por Deus, ou dados a Deus, em lugar dos de Arão mas, segundo Ex 32.25-29, eles foram estabelecidos contra Arão que tinha encorajado a idolatria do povo; por fim, segundo o texto atual de Dt 10.6-9, foi após a morte de Arão que eles foram escolhidos por Moisés. Conseqüentemente, eles têm um lugar especial entre o povo: eles não são recenseados com as outras tribos, Nm 1.47- 49; 4 inteiro; 26.62. Eles não têm parte em Israel, Nm 18.20; Dt 18.1, e não recebem nenhum território na partilha de Canaã, pois “é Iahvé que é sua herança”, Js 13.14,33; 14.3-4; 18.7, mas são previstas para eles contribuições, os dízimos, Nm 18.21-24, e bens de raiz nas diferentes tribos, as cidades levíticas, Nm 35.1-8; Js 21.1-42; 1Cr 6.39-66. Assim, os membros do sacerdócio são

entender demonstramos duas hipóteses relevantes ao problema concernente ao levita. Portanto levando em consideração aquilo que dissemos, diríamos que os primeiros dois sujeitos: **ywI©Le** (((levi –levita)<sup>220</sup> e **RG** (ger – estrangeiro), que numa outra situação talvez fossem mais identificáveis, porém nessa situação de pré-exílio de nossa presente perícopes diríamos que não haveriam funções ou posições estanques.

---

chamados corretamente os filhos de Levi ou os levitas. Dentro essa tribo, um ramo recebe a promessa de um sacerdócio perpétuo, que lhe subordina os outros levitas, acantonados nas funções inferiores do culto; é a família de Arão, irmão de Moisés, Ex 29.9,44; 40.15. O sacerdócio passa, pois, aos filhos de Arão, Eleazar e Itamar, Nm 3.4, a promessa é renovada a Finéias, filho de Eleazar, Nm 25.11-13. De acordo com 1 Cr 24.3, o sacerdócio de Siló, depois o de Nob, depois o de Jerusalém até a expulsão de Abiatar, representa a descendência de Itamar. Zadoque, que substitui Abiatar, 1Rs 2.35, está ligado a Arão por Eleazar, e sua família mantém o sacerdócio até a queda do Templo, 1Cr 5.30-41; 6.35-38; Ed 7.1-5. Genealogias são dadas muitas vezes, Gn 46.11; Ex 6.16-25; Nm 26.57-60, sobretudo 1 Cr 5.27 a 6.38, que recua até o Exílio. A importância dessas genealogias é destacada por um incidente do retorno do Exílio: aqueles que não podiam provar sua ascendência foram excluídos do sacerdócio, Ed 2.62; Ne 7.64”.

<sup>220</sup>Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo : Vida Nova, 2004, p.399, “A EVOLUÇÃO HISTÓRICA. Ainda, a comparação desses diferentes textos entre si ressalta sua carência de unidade. Tem sido assinalada a incerteza sobre o momento e o motivo da escolha dos levitas para o serviço do santuário. A genealogia de Ex 6.16-25 é uma composição, a de Nm 26.57-58 opõe duas repartições diferentes dos clãs levíticos. As genealogias de 1 Cr 5-6 combinam e harmonizam informações diversas. Por outro lado, esses dados contidos nos textos de redação tardia só concordam imperfeitamente com o que dizem os textos mais antigos e deve-se concluir que se tem reportado às origens do povo o direito exclusivo de toda uma tribo às funções culturais e à função dominante do sacerdócio de Jerusalém, duas prerrogativas que só foram adquiridas ao final de toda uma história. Sacerdotes não levíticos – Na época dos juízes e no princípio da monarquia, os sacerdotes não eram todos “levitas”. O efraimita Mica instala seu próprio filho, Jz 17.5 Samuel também é de origem efraimita, 1 Sm 1.1, ele está, contudo, ligado ao santuário de Siló, ele usa o avental dos sacerdotes, 1 Sm 2.18, ele oferece sacrifícios, 1 Sm 7.9; 9.13; 10.8; só tardiamente Samuel e seus ancestrais foram incorporados em uma genealogia levítica, 1 Cr 6.18-23. Abinadabe é um homem de Quiriat-Jearim, mas seu filho Eleazar é estabelecido como sacerdote da arca, 1 Sm 7.1. Entre os altos oficiais de Davi, são mencionados como sacerdotes os próprios filhos de Davi, portanto, de Judá, 2 Sm 8.18, e Ira o jairita, de um clã de Manassés, 2 Sm 20.26; apesar de 1 Cr 18.17, não há como pensar que *kohen* tenha aqui outro sentido que “sacerdote”. O caso de Jeroboão I é especial: segundo 1 Rs 12.31; 13.33 (cf. 2 Rs 17.32); 2 Cr 13.9, ele teria instalado em seu santuário real de Betel sacerdotes que não eram filhos de Levi. Os exemplos que acabam de ser dados tornam possível que Jeroboão tenha efetivamente escolhido sacerdotes não levitas, e a questão será colocada para o próprio sacerdócio do Templo de Jerusalém. *Mas esses textos são de redação deuteronomista e provêm de Judá, e eles condenam um santuário concorrente e odiado: não estariam tentando denegrir Jeroboão, Betel, e seu sacerdócio?* Afinal de contas, havia levitas nos outros santuários do reino do Norte, cf. Dt 18.6 e 2 Rs 23.9, e no outro santuário real instituído por Jeroboão, o de Dã, Jz 18.30. Esse santuário remonta à época da migração danita, cuja história é muito instrutiva para a história do sacerdócio, Jz 17-18: Mica instalou seu filho como sacerdote mas, quando passa um levita, ele o contrata imediatamente e diz: “Agora eu sei que Iahvé me fará o bem, pois que tenho este levita por sacerdote”, Jz 17.13. Este levita é Jonatã, filho de Gêrsom, filho de Moisés, Jz 18.30 (**aWhã hV,øn:m.-!B**). Não há porque duvidar dessa informação que se acha em um relato antigo e que escandalizou os massoretas, os quais, por uma letra acrescentada, quiseram fazer ler “Manassés” em lugar de “Moisés”. Não há tampouco razão para negar a ascendência levítica de Moisés que é afirmada em Ex 2.1, de tradição eloísta, e explicitada pela tradição sacerdotal, Ex 6.20; Nm 26.59, e pelo Cronista, 1 Cr 5.29; 23.13. Logo, desde a época dos juízes, se preferia ter um levita por sacerdote e o único levita do qual temos a genealogia descende de Moisés e, por ele, de Levi. Na primeira metade do século VIII, no mais tardar, a tribo sacerdotal de Levi existe incontestavelmente e tem o monopólio do sacerdócio, Dt 33.8-11. Como as outras tribos de Israel, ela teve que incorporar elementos estrangeiros, mas esse enxerto foi feito em um tronco existente”.

Pois pensamos que um **ywI©Le** (levi - levita)<sup>221</sup> seria um **~AtãY** (yaton – órfão) já que não tinha mais ninguém para lhe dar a porção estipulada nem possuía herdade para cultivo. Dependia de ser sustentado pelo(s) templo(s) que provavelmente não existia(m) mais, portanto não era até então um homem cultivador da terra nem criador de animais em geral. Esse também “agente”<sup>222</sup> de outrora, de um do(s) templo(s) do reino do norte, agora poderá ser um agente da pastoral<sup>223</sup> talvez por forças das circunstâncias e pensamos que poderá acumular diversas funções nessa difícil situação de pré-exílio na terra: de agricultor, possuidor de terras que não tem mais herdeiros, criador de animais, de marido de **hn"ëm'l.a** (’alemanah – viúva), de pai de **~AtãY** (yaton – órfão) etc. O segundo sujeito descrito é o **RG** (ger – estrangeiro), que pensamos não poder ser tratado aqui como aquele forasteiro que chegou a cidade e não conseguiu se estabelecer de maneira adequada, poderia como tentaremos demonstrar mais adiante, até ser um agente da pastoral como o levita, como postulamos nesses tempos difíceis.

Uma categoria bastante dilatada já que em tempos de crise a comunidade dos pobres, deve se articular de maneira inovadora, pois: se houvessem levitas no norte eles seriam estrangeiros no sul e vice-versa, a mesma coisa aconteceria com os **~AtãY** (yaton – órfão) e **hn"ëm'l.a** (’alemanah – viúva) todos eles de certa maneira eram considerados estrangeiros como de outro país. Os **~AtãY** (yaton – órfão), pensamos que também eram sujeitos sociais complexos, se pensarmos em termos modernos, crianças que tivessem seus pais mortos seriam órfãos, porém os **~AtãY** (yaton – órfão) considerados naquela época não eram somente os que não tivessem pais por motivo da guerra, mas todas as crianças que não pudessem se sustentar sozinhas, deveriam ser consideradas.

---

<sup>221</sup>Deuteronomio 12, ARC, “E vos alegrareis perante o SENHOR, vosso Deus, vós, e vossos filhos, e vossas filhas, e vossos servos, e vossas servas, e o levita que está dentro das vossas porta, pois convosco não tem ele parte nem herança”.

<sup>222</sup>Raymond Abba, *Priests and Levites in Deuteronomy*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 27, Fasc. 3 (Jul., 1977), pp. 257-267, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1517492>.

<sup>223</sup>Rodney K. Duke. *The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8*. Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 106, No. 2 (Jun., 1987), pp. 193-201, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3260631>.

Acrescente-se as agora “órfãs” ~**AtâY** (yaton – órfão – que não é atestado a ocorrência no feminino), aquelas que muitas vezes havendo ainda jovens contraído casamento, tivessem perdido seus maridos e seus pais, acumulariam a orfandade com a situação de viúva e portanto estariam nas duas categorias . E por último apareceria na lista as **hn"ëm'l.a** (’alemanah – viúva – que não é atestado a ocorrência no masculino) -, pensamos que poderiam representar simbolicamente aqui as mulheres oprimidas? estrangeiras **RG** (ger – estrangeiro – que não é atestado a ocorrência no feminino) e como dissemos acima órfãs ~**AtâY** (yaton – órfão). Que poderiam ser estrangeiras **RG** (ger – estrangeiro) por estarem em outra terra, órfãs ~**AtâY** (yaton – órfão) se não houvessem quem as sustentasse e sabe-se que nos tempos de paz poderiam cuidar dos animais e do cultivo do campo e que agora em tempos tão críticos deveriam se pudessem ajudar mais ainda.

Passaremos agora a demonstrar mais pormenorizadamente, que em tempos de guerra e de estado de emergência, a maioria das normas devem: ser abolidas, revogadas e suspensas por vários motivos: estarem desatualizadas pelo motivo da guerra; serem inúteis diante da preeminência da vida (direito a comer, a respirar, a beber, a viver em comunidade), pela questão profética pensamos, fazendo resistência ao sistema monárquico e conseqüentemente ao estafe sacerdotal. No entanto, o motivo mais fundamental e surpreendente, no qual queremos fundamentar essa hipótese que foi pensada ao longo do trabalho é que: *toda a terra está contaminada e clama pelo derramamento de sangue e cadáveres espalhados pelo país todo*. É importante dizer que de um modo geral queremos percorrer algumas normas, preceitos, mandamentos contidos no texto massorético, para auxiliar e corroborar com essa hipótese, já que talvez possa além de tudo posicionar o texto em seu aspecto social e temporal.

A questão das diversas camadas literárias que possam ser encontradas, tanto dentro de nosso texto, quanto fora no uso de textos auxiliares, serão lidos nesse aspecto que: *A terra toda está contaminada e clama pelo sangue derramado, assunto que ocupa as mentalidades em muitos textos*. Mas para o nosso uso específico aqui, queremos demonstrar que muitos deles seriam obsoletos, *não somente por haver templos ou sacerdotes*, mas pelo fato de reconhecermos que a situação histórica do pré-exílio na

terra seria única, já que pensamos deva ser lida pelo ponto de vista profético contido no texto em que: *Toda a terra está contaminada e clama pelo derramento de sangue.*

E que também dentro do nosso objeto de estudo somente a *comunidade dos pobres*, poderiam garantir a volta da benção divina como também decidir quais aspectos das normas é que poderiam ser efetivamente aplicados (os que tão somente valorizassem a vida), portanto somente os mais prioritários apontados no texto. Inclusive pensamos em demonstrar como a comunidade dos pobres, resolveu de certa forma esta *questão da contaminação e do clamor*, se de maneira consciente ou inconsciente veremos. Então para nosso estudo pensamos, que aquilo que interessaria (não que não seja na maioria dos casos importante para uma análise exegética), e que grande parte das normas pré-exílicas (grosso modo, tribal e monárquica) e pós-exílica seriam inviáveis de serem aplicadas nesse período tão conturbado<sup>224</sup> (722 a.C.).

Pois pensamos como já dissemos que o templo com seu estafe monárquico e sacerdotal, não poderiam garantir a manutenção das normas, *seguimos o pensamento profético que a contaminação de toda a terra é o que povoa a mente dos pré-exilados na terra*, a seguir vamos tentar demonstrar essas hipóteses. Nesse exato momento de pré-exílio na terra não será possível obedecer as advertências<sup>225</sup>, melhor dizendo, só poderiam ser cumpridas parcialmente, por motivos que pensamos lógicos como já vimos e ainda veremos a seguir.

---

<sup>224</sup>Milton Schwantes, *História de Israel – Local e origens*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2ª edição, 2008, p. 27, “A história de assírios e babilônios – estes mais ao sul, aqueles mais ao norte de Eufrates (com seu principal afluente, o rio Cabur) e Tigre – está entrelaçada e conhece altos e baixos, conforme as diferentes constelações da política internacional da época. Os assírios atingem um primeiro ponto alto em sua expansão sob Tiglata-Pileser I, em torno de 1100 a.C. Na época, alcançam o Mar Mediterrâneo, ao norte da Síria. Este e os avanços subseqüentes foram marcados por extrema crueldade; o exército assírio parece ter sido especialista no terror: deportação, massacre, destruição. Outro momento áureo da expansão assíria se dá no 9º século, quando, além de retornarem ao Mar Mediterrâneo, ameaçam os arameus (Damasco). O ápice do império assírio se dá a partir de meados do 8º século, sob Tiglata-Pileser III (745-727 a.C.). Damasco é conquistada em 733, os setores setentrionais de Israel são anexados em 732, a capital de Israel (Samaria) é anexada em 722. Judá é arrasada e Jerusalém cercada qual “pássaro engaiolado” em 701. Enfim, a Síria e a Terra de Israel são integrados no poder assírio no final do 8º século. O território de Israel é transformado em província. Sim, o próprio Egito passa a ser ameaçado e em 671 é conquistado. No 7º século, ocorre, pois, o ápice da expansão assíria. No final deste século também se dá seu rápido declínio. Em 612 a.C., a então capital Nínive é conquistada. Os assírios são substituídos pelos babilônios no domínio internacional”.

<sup>225</sup>Deuteronômio 12, 1, ARC, “*Estes são os estatutos e os juízos que tereis cuidado em fazer na terra que vos deu o SENHOR, Deus de vossos pais, para a possuídes todos os dias que viverdes sobre a terra*”.

Não será mais possível trazer tais ofertas<sup>226</sup>, as tribos já não existem mais por conta da monarquia; a monarquia existe mais há uma situação terrível acontecendo no norte, que inviabilizaria tal norma. Se este “lugar” é do período tribal ou monárquico, aqui para em relação a comunidade dos pobres, do norte, não faz a mínima diferença, já que por questão de sobrevivência e por conseqüente mudança de mentalidade eles legislam, não podem ou não devem mais ser obedecidos. Porém por enquanto pensamos que podemos dizer que há um ~AqúM'h (hamaqon – o lugar)<sup>227</sup> que se transformou pelo menos no pré-exílio da terra “o único lugar viável”, como veremos a seguir.

É importante notar que, deveria destruir todos os altares pagãos, teríamos aqui hipoteticamente um problema de fé para uma comunidade dos pobres, pois na verdade se algum dia foram os altares destruídos, no período do pré-exílio na terra foram destruídos todos os “ditos oficiais” do norte de Israel. Essa dialética, de um problema de fé ou teológico, é articulado no texto em dupla com uma solução não belicosa, como veremos no momento oportuno. No período em que estamos estudando não é possível e/ou viável seguir esta norma<sup>228</sup>, e justamente fazê-la ao contrário que seria o conveniente, já que o r[V (xa'ar - portão) como veremos mais a frente se tornou um fator importantíssimo (segundo uma de nossas hipóteses) para a comunidade dos pobres. Há uma advertência bastante conhecida, não comer carne com seu sangue<sup>229</sup>, também está norma pétrea, numa ocasião de falta de alimento impuro<sup>230</sup> não será seguida, mesmo que tenha uma suposta benção envolvida, afinal a vida através da fome fala mais alto.

<sup>226</sup>Deuteronômio 12, 5- 6, ARC, “*mas buscareis o lugar que o SENHOR, vosso Deus, escolher de todas as vossas tribos, para ali pôr o seu nome e sua habitação; e ali vireis. E ali trareis os vossos holocaustos, e os vossos sacrifícios, e os vossos dízimos, e a oferta alçada da vossa mão, e os vossos votos, e as vossas ofertas voluntárias, e os primogênitos das vossas vacas e das vossas ovelhas*”.

<sup>227</sup>Deuteronômio 12,3, ARC, “*e derribareis os seus altares, e quebrareis as suas estátuas, e os seus bosques queimareis a fogo, e abatereis as imagens esculpidas dos seus deuses, e apagareis o seu nome daquele lugar*”.

<sup>228</sup>Deuteronômio 12,17, ARC, “*Nas tuas portas, não poderás comer o dízimo do teu cereal, nem do teu mosto, nem do teu azeite, nem as primogenituras das tuas vacas, nem das tuas ovelhas; nem nenhum dos teus votos, que houveres votado, nem as tuas ofertas voluntárias, nem a oferta alçada da tua mão*”.

<sup>229</sup>Deuteronômio 12, 23-25, ARC, “*Somente esforça-te para que não comas o sangue, pois o sangue é a vida; pelo que não comerás a vida com a carne. Não o comerás; na terra o derramarás como água. Não o comerás, para que bem te suceda a ti e a teus filhos, depois de ti, quando fizeres o que for reto aos olhos do SENHOR*”.

<sup>230</sup>R. E. Clements, *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, (org.), [tradução João Rezende Costa; revisão Honório Dalbosco], São Paulo: Paulus, 1995,– (Bíblia e sociologia), p. 274 e 275.

Essa norma trata dos animais puros e impuros<sup>231</sup>, mesmo que não seja uma lista baseada na biologia, zoologia moderna<sup>232</sup> ou estudos estruturalistas (que apontam para conceitos somente *binários*<sup>233</sup> que não encontram respaldo nas sociedades antigas), em um tempo de guerra-pré-exílica, por causa da sobrevivência não deve ser obedecida, afinal tudo que anda pode virar comida.

Fala do dízimo anual<sup>234</sup>, esse está se não definitivamente banido, será incluído em nossa perícopes até segunda ordem, já que o templo e o estafé sacerdotal existem, mas a mensagem profética em favor da vida fala muito mais alto, deve-se portanto, se transformar, ou até ser somado ao agora dízimo trienal. Aqui fala do ano sabático<sup>235</sup>, por força das circunstâncias seria no nosso modo de entender, uma norma que agora estaria em pleno vigor, um direito legítimo. Embora muitos textos que usemos para auxiliar na compreensão de nossa perícopes não estejam explicitamente nela, não quer dizer que não apareçam de formas implícitas. O sétimo ano, o ano da remissão<sup>236</sup> está estabelecido para todo o país e por tempo indeterminado, afinal não se sabe mais quem é quem deve para quem, todos estão na categoria de necessitados; *por vezes uma crise aguda se revela bastante útil como se mostra aqui, para a emergência do direito.*

Outra norma que diante de forte crise teoricamente está abolida, a categoria de “irmão, irmã” deve tomar outra conotação; mais um ponto que demonstra que numa época de crise-pré-exílica pode ser bastante útil. Porém não é possível saber se nessa

---

<sup>231</sup>Deuteronômio 14, 3- 11, ARC, “*Nenhuma abominação comereis*. Estes são os animais que comereis: o boi, o gado miúdo das ovelhas, o gado miúdo das cabras, o veado, a corça, o búfalo, a cabra montês, o texugo, o boi silvestre e o gamo. Todo animal que tem unhas fendidas, que tem a unha dividida em duas, que remói, entre os animais, isso comereis. Porém estes não comereis, dos que somente remoem ou que têm a unha fendida: o camelo, a lebre e o coelho, porque remoem, mas não têm a unha fendida; *imundos vos serão*. Nem o porco, porque tem unhas fendidas, mas não remói; *imundo vos será*; não comereis da carne destes e não tocareis no seu cadáver. Isto comereis de tudo o que há nas águas: tudo o que tem barbatanas e escamas comereis. Mas tudo o que não tiver barbatanas nem escamas não o comereis; *imundo vos será*. Toda ave limpa comereis”.

<sup>232</sup>A. G. Solalinde, Source, *Los nombres de animales puros e impuros en las traducciones medievales españolas de la Biblia I* : Modern Philology, Vol. 27, No. 4 (May, 1930), pp. 478 e 483, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/433655>.

<sup>233</sup>Ralph Bulmer, *The Uncleaness of the Birds of Leviticus and Deuteronomy*, Source: Man, New Series, Vol. 24, No. 2 (Jun., 1989), pp. 304-321, Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2803308>.

<sup>234</sup>Deuteronômio 14,22, ARC, “*Certamente darás os dízimos* de toda a novidade da tua semente, que cada ano se recolher do campo”.

<sup>235</sup>Deuteronômio 15, 1-2, ARC, “*Ao fim dos sete anos, farás remissão*. Este, pois, é o modo da remissão: que todo credor, que emprestou ao seu próximo uma coisa, o quite; não a exigirá do seu próximo ou do seu irmão, pois a remissão do SENHOR é apregoada”.

<sup>236</sup>Deuteronômio 15,12, ARC, “*Quando teu irmão hebreu ou irmã hebréia se vender a ti, seis anos te servirá, mas, no sétimo ano, o despedirás forro de ti*”.

época de crise, alguém não tenha se aproveitado dos mais fracos e os fizessem de escravos. Refere-se ao primogênito<sup>237</sup> que deve ser oferecido no templo ou em outro lugar, se estiver se referindo ao(s) templo(s), ele não existe(m) mais, na época da catástrofe do reino do norte (como estamos convencidos), o primogênito será consumido pelas pessoas que têm fome em suas próprias localidades.

Nestes três versos tratam das festas em geral<sup>238</sup>, não serão mais celebradas no templo (se é que algum dia elas, foram tão ativamente celebradas); na época do pré-exílio na terra, pensamos que haveria pelo menos dois momentos: um primeiro retomar as atividades de agricultura e pastoril em uma situação bastante precária; no seguinte realizá-las no r[V (xa'ar - portão). Porém espontaneamente alguma contagem haverá, já que coincidem com as épocas de cultivo, chuvas, colheitas, estio etc, seguindo portanto os ritmos da natureza numa perspectiva do direito; isso os conquistadores assírios e posterior daquela época não conseguiram estragar irremediavelmente. Aos juízes e escribas caberiam o exercer do direito nas “portas” r[V (xa'ar - portão)<sup>239</sup>; tanto no período tribal, pensamos também no pré-exílio se fala de Portão, porém pensamos que em tempos de pré-exílicos na terra o portão toma nova dinâmica .

*Pensamos com uma solução inovadora, agora quem vai julgar é a própria comunidade hn"ëm'l.a;l'ÿw> ~AtãY"l; 'rGEI; ywI©Lel; (lalevi lager layaton vela'alemanah - para levita, para estrangeiro, para órfão e para viúva), os próprios pobres. Aqui se refere a vários assuntos: idolatria, seguida de pena capital, oferta de animais defeituosos e principalmente para nossa pesquisa uma visão ultrapassada a respeito do r[V (xa'ar - portão)<sup>240</sup>. Pensamos que nenhum desses*

<sup>237</sup>Deuteronômio 15,19, ARC, “*Todo primogênito que nascer entre as tuas vacas e entre as tuas ovelhas, o macho santificarás ao SENHOR, teu Deus; com o primogênito do teu boi não trabalharás, nem tosquiáras o primogênito das tuas ovelhas*”.

<sup>238</sup>Deuteronômio 16,1,10,16 ARC, “*Guarda o mês de abibe e celebra a Páscoa ao SENHOR, teu Deus; porque, no mês de abibe, o SENHOR, teu Deus, te tirou do Egito, de noite*”. “*Depois, celebrarás a Festa das Semanas ao SENHOR, teu Deus; o que deres será tributo voluntário da tua mão, segundo o SENHOR, teu Deus, te tiver abençoado*”. “*Três vezes no ano, todo varão entre ti aparecerá perante o SENHOR, teu Deus, no lugar que escolher, na Festa dos Pães Asmos, e na Festa das Semanas, e na Festa dos Tabernáculos; porém não aparecerá vazio perante o SENHOR*”.

<sup>239</sup>Deuteronômio 15,18, ARC, “*Juízes e oficiais porás em todas as tuas portas que o SENHOR, teu Deus, te der entre as tuas tribos, para que julguem o povo com juízo de justiça*”.

<sup>240</sup>Deuteronômio 17,1-7, ARC, “*Não sacrificarás ao SENHOR, teu Deus, boi ou gado miúdo em que haja defeito ou alguma coisa má, pois abominação é ao SENHOR, teu Deus. Quando no meio de ti, em alguma das tuas portas que te dá o SENHOR, teu Deus, se achar algum homem ou mulher que fizer mal aos olhos do SENHOR, teu Deus, traspassando o seu concerto, que for, e servir a outros deuses, e se encurvar*

assuntos devem ocupar a mente dos sobreviventes, daquela comunidade dos pobres, já que aplicar a pena capital pensamos por idolatria não faz muito sentido, já que os considerados idólatras (assírios e babilônicos), é que aplicaram-na para toda a nação e tiveram por enquanto sucesso.

E a questão de oferecer animais defeituosos, ou seja, a questão da impureza não tem nenhuma importância em tempos de pré-exílio, pois invariavelmente irão para a alimentação da comunidade dos pobres. Todos estes aspectos como já dissemos poderiam ter trazido eventualmente uma crise de fé nesta comunidade dos pobres; mas como pensamos e demonstraremos em momento oportuno que em nossa períclope acontece um resultado inverso, portanto de certa forma positivo.

Aqui também temos vários aspectos de uma norma que no tempo de pré-exílio (?) não se deverá fazer<sup>241</sup>, já que postulamos haver templo e sacerdotes; o texto fala de causas difíceis, no pré-exílio toda a terra está em situação difícil, não são causas particulares, mas gerais que estão em jogo. Agora no pré-exílio na terra, devem também

---

a eles, ou ao sol, ou à lua, ou a todo o exército do céu, o que eu não ordenei; e te for denunciado, e o ouvires; então, bem o inquirirás; e eis que, sendo verdade e certo que se fez tal abominação em Israel, então, levarás o homem ou a mulher que fez este malefício *às tuas portas*, sim, o tal homem ou mulher, e os apedrejarás com pedras, até que morram. Por boca de duas ou três testemunhas, será morto o que houver de morrer; por boca de uma só testemunha, não morrerá. A mão das testemunhas será primeiro contra ele, para matá-lo; e, depois, a mão de todo o povo; assim, tirarás o mal do meio de ti”.

<sup>241</sup>Deuteronômio 17, 8-13, ARC, “Quando alguma coisa te for dificultosa em juízo, entre sangue e sangue, entre demanda e demanda, entre ferida e ferida, em negócios de pendências *nas tuas portas*, então, te levantarás e subirás *ao lugar que escolher o SENHOR*, teu Deus; e virás *aos sacerdotes levitas e ao juiz* que houver naqueles dias e inquirirás, e te anunciarão a palavra que for do juízo. E farás conforme o mandado da palavra que te anunciarão do lugar que escolher o SENHOR; e terás cuidado de fazer conforme tudo o que te ensinarem. Conforme o mandado da lei que te ensinarem e conforme o juízo que te disserem, farás; da palavra que te anunciarem te não desviarás, nem para a direita nem para a esquerda. O homem, pois, que se houver soberbamente, não dando ouvidos ao sacerdote, que está ali para servir ao SENHOR, teu Deus, nem ao juiz, o tal homem morrerá; e tirarás o mal de Israel, para que todo o povo o ouça, e tema, e nunca mais se ensoberbeça”.

judgar (comunidade dos pobres) se houver alguma causa também no portão, *porém como postulamos a novidade seria que a comunidade dos pobres*  $hn''\ddot{e}m'l.a;l'Yw>$   $\sim At\ddot{a}Y''l;$   $'rGEI;$   $ywI\textcircled{C}LeI;$  (lalevi lager layaton vela'alemanah - para levita, para estrangeiro, para órfão e para viúva), *estas últimas representando possivelmente as estrangeiras e as órfãs da comunidade*), *é que agora julgam no*  $r[V$  (xa'ar - portão).

A expressão da quinta frase do verso 12:  $\wedge yr<P[v.bi Wlik.a'w$  (ve'aqelu bixe'reqa- e comerão em teus portões) pensamos que além de trazer o vocábulo  $r[V$  – (xa'ar – portão) como um elemento datador queremos aqui poder discorrer sobre seu sentido social e porque não existencial. Pensamos que se faz necessário por questões metodológicas, discorrermos com certa acuidade sobre o vocábulo  $r[V$  (xa'ar – portão), para tanto logo em seguida abriremos um tópico para tratarmos do assunto.

Como temos sido orientados, concordamos que as palavras não têm sentido quando analisadas isoladamente, o levantamento minucioso que faremos do vocábulo  $r[V$  (xa'ar - portão) será utilizado como guia, não propriamente de evolução do conceito (o dicionário faz assim parecer), mas para demonstrar que apesar de ser extenso em suas diversas acepções, não traz a acepção que propomos hipoteticamente de: *lugar de encontro da comunidade dos pobres, que superou o templo, por ser talvez o único lugar de pureza.*

Por questões metodológicas devemos informar que a seguir apresentaremos uma descrição do vocábulo “portão”, que por ser muito extenso, e como já dissemos julgamos importante pela natureza de nosso trabalho, não foi possível apresentar esteticamente uma forma mais adequada. A divisão dos tópicos tal como aparecem em nosso trabalho em: “partes”, não aparecem no dicionário, mas foi feita por nossa convenção.

## 2.8.2 – UMA GENEALOGIA DO PORTÃO (r[V - xa‘ar)

### 2.8.3 - O PORTÃO (r[V - xa‘ar) E A SUA ETIMOLOGIA

Começaremos com a etimologia do Portão<sup>242</sup>, que no mundo semítico está ligado: a fenda, abertura, quebrar, destruir, e pode ter ligações com calcular, medir, e até refere-se ao guardião do Portão.

---

<sup>242</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 359-367, I. Etymology. Heb. *sa‘ar* (I), “gate” is a nonverbal primary noun vocalized as a segholate; the plural is *s‘arîm*. It belongs to the West Semitic branch of the Semitic language group. Ugar, *tgr*, “gate” > “gatekeeper” has preserved the original form of the noun. In one of the Amarna letters from Megiddo, Akk. *abullu*, “city gate” is glossed by the Northwest Semitic loanword (*tgr*>) *sahru* (representation of *g*

by *h* in syllabic script). As a West Semitic loanword in Egyptian, we find *s'r* and, with metathesis of *g* and *r*, *sr'*. In Moabite the word appears in the Mesha Stele in the form *s'ryh* (pl. with fem. sg. suf.). The shift of *t* to *s* is regular. The noun appears in Phoenician and Punic as *s'r*. In Aramaic the *g/r* metathesis is embodied in the nominal forms (*tar*□*g*>) *tara'*, emph. *tar'a*, anarthrous *t□ra'*, attested from Imperial Aramaic through Biblical Aramaic (Dnl. 2:49; 3:26) down to Jewish Aramaic; Syr. *tar'a*, “gatekeeper” (Ezr.7:24). Other derivatives of *tgr*, finally, include OSA *t'r*, “gate”; Arab. *taḡr*, “mouth, harbor”; *tuḡra*, “opening, cleft”. The noun *tgr* is cognate with the vb. (\**tgr* > *tgr*>) Syr. *tera'*, “cleave”; Arab. *taḡara*, “break up, destroy”; and Eth. *sa'ara/se'era*, “slash, destroy”; as well as Akk. *sa'aru* (m) II, “coquer, annihilate”. No nouns corresponding to *tgr* occur in Akkadian or Ethiopic. Instead, Akkadian uses *babu(m)* (Arab. *bab*), *abullu(m)*, “gate”; and Ethiopic uses *hohet*, *'anqas(d)*, *dede*, or *barr*. This evidence is insufficient to disprove the connection between the noun and the vb. *tgr*; it does, however, call into question a direct derivation of the appellative from the verb. A homonymous Hebrew root *s'r*, “calculate”, appears in the OT as a verb in Prov. 23:7 and as a noun meaning “measure” (pl. *se'arim*) in Gen. 26:12. (An inscription on an Iron II. A jar from Kinnereth reads *kd hs'r*, “measuring jar.”) In Middle Hebrew the vb. *s'r* (piel), “distribute, measure, calculate”, and the nouns *sa'ar*, “estimative, measure, market price”; *si'ur/si'ur*, “quantity, limit”, are widely attested. The original form of the root is represented by Ugar. *t'r* II, “measure, arrange”. In Jewish Aramaic we find the vb. *s'r* (paal), “measure, calculate”, and the noun *si'r*, “price”, and a denominative vb. *sa'ara* II, “set a price”; the root appears also in the Egyptian loanword *sa'r(a)*, “calculate, speculate” (but. Cf. *s'r* III), as well as in Demotic and Coptic. The line between *s'r* II and the allophonic Hebrew root *s'r* III (<Heb. *s'r*; Middle Heb. *s'r*) is historically fluid. The derivation of the Jewish Aramaic instances of *s'r* II as Hebrew loanwords from *s'r* I is contradicted by the two distinct Ugaritic lexemes *tgr* and *t'r*, which cannot reasonably be traced to a common root. The historical association of the Hebrew lexemes from *s'r* I with Ugar. *tgr* also contradicts the treatment of these lexemes as shaphel forms of *'rh* (piel). This is, however, an Akkadian analogy that would support semantic interweaving of the lexemes from *s'r* I and II. Besides the Akkadian lexeme *babtu(m)* I, “ward (of a city), family association”, there is also *babtu(m)* II, “merchandise (to be delivered), loss, deficit”. Whereas AHW assigns the semantic spectrum of *babtu(m)* to two homonymous lemmas, saying that their relationship is unclear, CAD enters the whole spectrum under a single lemma, since Sum. DAG.G14.A represents *babtu(m)* I and II. Personal property may include money (*kaspum*), real assets ([grain in] a silo, (*naspakum*), and goods awaiting delivery (*babtum*). The gate is marketplace, bank, and bourse, so that *babtum* can also denote the opposite of cash and property in hand. Akk. *abullu(m)* denotes both the gate and the tax collected there. Egyp. sb3 and r3, “door, gate”, also mean “possessions”. “Gate” and “market price” go together, since the price of merchandise is negotiated at the gate. Standard measures are posted at the gate. Gates are often built according to fixed measurements (cf. Ezk. 40:5-46). Gates, units of measurement, and market prices are intimately associated; to the ancient mind, this association was further underlined by the paronymological homonymy. “I. Etimologia. Heb. *ša'ar* (I), “portão” é um substantivo primariamente não verbal vocalizado com segôl, o plural é *s□'arim*. Ele pertence ao ramo ocidental semita do grupo das línguas semíticas. Ugar. *tgr*, “portão” > “guardião do portão” conservou a forma original do substantivo. Em uma das cartas de Amarna Megido, Akk. *abullu*, “portão da cidade” é falado correspondentemente pelo semita do noroeste (*tgr*>) *sahru* (representação de *g* por *h* em escrita silábica). Como correspondência no oeste semítico no Egito, encontramos *s'r* e, com metástase (transposição) de *g* e *r*, *sr*. Em Moabita a palavra aparece no Estela de Messa em forma *s'ryh* (pl. com fem. sg. suf.). A mudança de *t* para *s* é regular. O substantivo aparece em fenício e púnico como *s'r*. Em aramaico, o *g/r* se transpõe é incorporado na forma nominal (*tar*□*g*>) *tara'*, emph. *tar'a*, anarto *t□ra'*, atestada através do Aramaico Imperial através do Aramaico Bíblico (Dn. 2:49, 3:26) até aramaico judaico; Syr. *tar'a*, “guardião do portão” (Ed. 7:24). Outros derivados da *tgr*, finalmente, incluem OSA *t'r*, “portão”; árabe. *taḡr*, “boca, porto”; *tuḡra*, “abertura, fenda”. O substantivo *tgr* é aparentado com o vb. (\**tgr* > *tgr*>) Sir. *t□ra'*, “fender”; árabe. *taḡara*, “quebrar, destruir”, e Etm. *sa'ara/se'era*, “fender, destruir”, bem como Akk. *sa'aru* (m) II, “conquistar, aniquilar”. Nenhum dos substantivos correspondentes a *tgr* ocorrem em Acadiano ou Etiópico. Em vez disso, o Acadiano usa *babu(m)* (Arab. *bab*), *abullu(m)*, “portão”, e o Etiópico usa “*hohet anqas*” (d) *dede*, ou *barr*. Esta prova não é suficiente para refutar a ligação entre o substantivo e o vb. *tgr*, que, no entanto pode colocar uma derivação direta do nome pelo verbo. A raiz *s'r* homônimo hebraico, “calcular”, aparece no Antigo Testamento como um verbo em Pv. 23:7 e como um substantivo que significa “medida” (pl. *s□'arim*) em Gn. 26:12. (Uma inscrição no Ferro II. Um frasco de Kineret reads *kd hs'r*, “medida de frasco”). No Meio Hebreu o vb. *s'r* (piel), “distribuir, medir, calcular”, e o substantivo *ša'ar*, “estimativa, medida, preço de mercado”; *si'ur/si'ur* “quantidade, limite”, são amplamente comprovadas. A forma original da raiz é representada em Ugar. *t'r* II, “medida, arranjo”. Em aramaico judaico encontramos o vb. *s'r* (paal), “medida, cálculo”, e o substantivo *sa'ara*, “preço de mercado”; *si'ura/si'ura*, “quantidade, limite” também fazem o pl. *sa'arim*

Não seria difícil de deduzir que palavras assim mostram que as questões de comércio e do sagrado estão conjuntamente envolvidas.

É no portão onde a divindade habita e observa as transações comerciais e judiciais das famílias, e até onde os impostos são recolhidos.

#### 2.8.4 - O PORTÃO (r[v - xa'ar] E SUA SEMÂNTICA

Trataremos agora do Portão (r[v - x'ar] em sua semântica<sup>243</sup>, que tem a conotação de Porta/Entrada de casa, edifício, palácio, templo ou cidade, da mesma maneira.

---

(\* de *sa'ara* II), “fixar um preço”. Em Árabe este é um substantivo *s'r*, “preço”, e tem um verbo denominativo *saara* II, “fixar um preço”; a raiz aparece correspondente também no Egípcio *sa'r(a)*, “calcular, especular” (mas cf. *s'r* III), bem como em Demótico e Copta. A linha entre o *s'r* II e raiz alofônica hebraica *s'r* III (<Heb. *s'r*; Médio Heb. *s'r*) é fluida historicamente. A derivação dos casos de aramaico judeu *s'r* II alofônico hebraico de *s'r* I é contrariada pelo *tgr* Ugarítico têm dois lexemas distintos e *t'r*, que não pode razoavelmente ser atribuída a uma raiz comum. A associação histórica dos lexemas hebraico de *s'r* I com Ugar. *tgr* contradiz também o tratamento destes lexemas shaphel como formas de *'rh* (piel). É, no entanto, uma analogia acadiano que apoiaria entrelaçamento semântico dos lexemas de *s'r* I e II. Além da *babtu* lexema acádio (m) I, “proteção (da cidade), a associação da família”, há também *babtu(m)* II, a mercadoria “(a ser entregue), a perda, a falta”. Considerando AHw atribui o espectro semântico de *babtu(m)* a dois lemas homônimos, dizendo que não é clara seu relacionamento, CAD entra em todo o espectro sob um único lema, desde Sum. DAG.GI4. A *babtu(m)* representa I e II. Bens pessoais podem incluir dinheiro (*kaspum*), ativos reais ([de grãos em] um silo, *naspakum*), e aguarda a entrega de mercadorias (*babtum*). O portão é mercado, bancos, bolsa e, de modo que *babtum* também pode denotar o oposto do dinheiro e bens na mão. Akk. *abullu(m)* denota tanto o portão e os impostos recolhidos lá. Egip. *sb3* e *r3*, “porta, portão”, também significa “posses”. “Portão” e “preço de mercado” andam juntos, uma vez que o preço da mercadoria é negociada no portão. Medidas estão colocadas no portão. Portões são muitas vezes construídos de acordo com medidas fixas (cf. Ez. 40:5-46). Portão, unidades de medida, e os preços de mercado estão intimamente associados, para a mente antiga, esta associação foi ainda mais acentuada elo relacional homonímico”.

<sup>243</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 367- 368, II.Semantics. 1. *Akkadian*. Semantic aspects that Hebrew combines in the lexeme *sa'r* (I) are differentiated in Akkadian by the lexemes *babu(m)*/*abullu(m)* and *babtu(m)*. Analysis of these lexemes also sheds light on the semantic spectrum of *sa'ar*. The word *babu(m)* denotes the entrance (gate) and door of a building or district, especially a temple or palace, as well as the gate of a city. From this usage, it comes to denote a local district within a city, associated with a gate, as well as the persons who live in that district; cf. *ina pan biti u babi*, “before household and community”. The theophorous city name *Kadingirra* = *babilu* (“Gate of God”) refers not only to the city of Babylon but also to a district in which four temples were located. From *babu(m)* is derived *babtu(m)*, which can also denote an urban ward but generally means “neighborhood”, placing more emphasis on the community of people living in the district. Oppenheim finds the meaning of *babtu(m)* grounded in the administration of the district, which is

Também pode significar um bairro, onde seus moradores são identificados pelo nome do bairro, que teria assim uma ligação em funções legais. As diversas disputas de terras, ou seja com relação a terra era observada na presença das pessoas no Portão. Há documentos em que os anciãos estão reunidos no Portão, já que ali era ou o próprio nome designava tribunal ou governo.

### 2.8.5 - O PORTÃO (r[v - xa'ar] E SEU LEXEMA – PARTE I-VI

Passemos agora a descrever o Portão (r[v - x'ar] em seu Lexema<sup>244</sup>, que é notável que tinha acumulado ao seu papel de defesa um aspecto estético; e que tinha um

---

located at the gate, where the citizens assemble on public occasions. But *babtu(m)* refers primarily to an association. One text names 17 individuals who belong to a *babtum*. The Old Babylonian “Amorite List” names 29 Amorites who live in five *babtu*. Each of the *babtu* bears a personal name, suggesting associations of individuals. The Old Babylonian list of familie Kish 1056 shows that in Mesopotamian cities of the 2d millennium, the population was organized as extended families or clans called *babtu*. These family associations could also have legal functions. In legal texts *babtu(m)* can denote a board before which (*ina babtim*) hearings were held, as in the Code of Hammurabi: *babta-su utebber ... babta-su ubar-su-ma ... ana babtī-su inaddin*, “he accuses his clan/neighborhood...his clan/neighborhood convicts him...he shall pay to his clan/neighborhood. The pronominal suffixes underline the close association of the delinquent with his *babtum*. The *maru babtim* in a document from *Dilbat* should also be interpreted as such an association of persons. The dispute over the boundary of a piece of real estate is to be decided not in the presence of “gate people”, but in the setting of the gentile association. In another document, similarly, the elders are to assemble with the *maru babtim*, the men of a gentile association. The noun *babtu(m)* is a feminine derivative of *babu(m)* with a *t* infix; it is a collective noun denoting an association of persons, a subdivision of the population of a city ward (*babu[m]*), which in 2d-millennium Mesopotamia could still be structured gentilically. The semantic aspects associated with different lexemes in Akkadian are brought together in Hebrew in the term *sa'ar*; the distinctions must be identified by contextual analysis, with the presence of a pronominal suffix being an important indicator. The use of the gate of the royal palace (*bab ekallim bab sarri*) as an administrative center leads in Neo-Babylonian and Late Babylonian to the meaning “court, government”. “II. Semântica. 1. Acádico. Aspectos semânticos que combinam com o lexema hebraico no *sa'ar* (I) são diferenciados, em acádico pelos lexemas *babu(m)*/*abullu[m]* e *babtu(m)*. A análise desses lexemas também lança luz sobre o espectro semântico de *sa'ar*. A palavra *babu(m)* denota a entrada (porta) e porta de um edifício ou bairro, especialmente um templo ou palácio, assim como o portão de uma cidade. A partir desse uso, vem a denotar um local dentro de um distrito da cidade, associado a uma porta, bem como as pessoas que vivem nesse bairro, cf. *ina pan babi u biti*, “antes arrimo da comunidade”[...].

<sup>244</sup> A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 368-369, 2. *The Lexeme*. Heb. *sa'ar*, “gate”, denotes in the first instance an entrance to a building, a conspicuous architectural feature in a façade with a defensive or an esthetic purpose. Such a gate may also appear in the wall surrounding the grounds of a temple, a palace, or an urban settlement. By synecdoche, *sa'ar* can denote the entirety of a ward or city. Symbolically, it can take on connotations of strength and power. Used literally, *sa'ar* is a particularization of the more general lexeme *petah*, “entrance”. While *petah* (*bêt*) can denote the entrance to an ordinary house (Dt. 22:21) or the public structure of a temple (1K. 6:31; Ezk. 41:17,20) or palace (2S. 11:9; 1K. 14:27), or even a city gate (1K. 17:10), *sa'ar* is not used for the entrance to a domestic building, which generally is architecturally inconspicuous. More

componente simbólico de força e poder. Os substantivos utilizados no primeiro e secundo Templos de Jerusalém denotam tribunais. Em que pela importância que tinham ganharam uma personificação, de levantarem as suas cabeças. Os Portões representam o santuário inteiro, e os exteriores são solicitados como locais de oração.

## PARTE II - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E SEU LEXEMA

No Portão no período pré-exílico<sup>245</sup>, os guardas do limiar foram associados aos Portões do templo, garantindo politicamente a hegemonia do lugar. No período pós-

---

specifically than *petah*, it denotes the architecturally conspicuous entrance to a public building or the structural complex marking the entrance to urban wards, towns, and cities. In Jgs. 18:16-17 *petah hassa'ar* denotes the entrance area of the gate to a multiplefamily area inhabited by the extended family, *bêt mikâ* (v. 13), living together as nuclear families in several *batîm*. In Dt. 6:9 and 11:20 the city gate (*se'areyka*) is distinguished from the entrance to an ordinary house (*mezûzot bêteka*). The noun *sa'ar* denotes the gates of the courts of the first and second Jerusalem temples (2K. 15:35; Jer. 7:2; 20:2; 26:10; 36:10; Ezk. 8:3,14; 9:2; 10:19; 11:1; 40:20-37; 44:1-3; Ch 26:12-16); in Ezk. 40:48 it denotes the entrance to the temple building itself. In Ps. 24:7,9, the gates of the outer court of the temple are addressed and summoned to adoration (*se'û 'arîm ra'sekem*). Heb. *ns'ro's* denoting a gesture of attention and rejoicing is paralleled by Ugar *ns'ris* (*su/tsu ilm r'stkm/-hm*; *ns iris hrîm*) and Akk. *resa nasû* (cf. also *resa suqqû*). The *ra'sîm* are not parts of the gate or watchtowers upon the gates. Just as in Old Babylonian usage a temple can be called upon to lift up its head (*bitum lu nasi resû*, "let the temple raise its head"), so in Ps. 24:7,9 this summons is addressed to the personified gates of the temple (cf. Isa. 14:31). The gates in their adoration represent by synecdoche the entire sanctuary. Ps. 15 and 24 preserve petitions asking admittance at the outer gates as places of prayer. "2. *O Lexema*. Heb. *ša'ar*, "portão", denota, em primeira instância uma entrada para um edifício, uma característica notável de arquitetura em uma fachada para defesa ou para uma finalidade estética. Essa porta pode igualmente aparecer no muro que circunda os fundamentos de um templo, um palácio, ou um assentamento urbano. Por sinédoque, *ša'ar* pode denotar a totalidade de uma proteção ou cidade. Simbolicamente, ela pode ter uma conotação de força e poder. Usado literalmente, *ša'ar* é uma particularização do lexema *petah* mais geral, "entrada". Apesar de *petah* (*bêt*) pode indicar a entrada de uma casa comum (Dt. 22,21) ou a estrutura pública de um templo (1 Rs. 6:31; Ez. 41:17,20) ou o palácio (2 Sm. 11:9 ; 1 Rs. 14,27), ou mesmo portão de uma cidade (1 Rs. 17:10), *ša'ar* não é usado para entrada de um edifício doméstico, que geralmente é arquitetonicamente imperceptível. Mais especificamente *petah*, denota a entrada notável arquitetura para um edifício público ou o complexo estrutural que marca a entrada nas proteções urbanas, vilas e cidades. Em Jz. 18:16-17 *petah hassa'ar* denota a área do portão de entrada para uma área habitada por múltiplas famílias, a família estendida, *bêt mikâ* (v. 13), que vivem juntos como família nuclear, em vários *batîm*. Em Dt. 6:9 e 11:20 a porta da cidade (*se'areyka*) distingue-se da entrada de uma casa comum (*mizûzot bêteka*). O substantivo *ša'ar* denota os portões dos tribunais do primeiro e segundo templos de Jerusalém (2 Rs. 15:35, Jr. 7:2, 20:2, 26:10, 36:10, Ez. 8:3,14 ; 9:2; 10:19, 11:1, 40:20-37, 44:1-3; Cr. 26:12-16), em Ez. 40:48 denota a entrada do próprio edifício do templo. No Sl. 24:7,9, aos portões do pátio exterior do templo são abordados e convocados para a adoração (*sû 'arîm ra'sekem*). Heb. *ns'ro's* denotando um gesto de atenção e alegria é acompanhado por Ugar. *ns'ris* (*su/tsu ilm r'stkm/hm*; *ns'ris hrîm*) e Akk. *resa nasû* (cf. também *resa suqqû*). O *ra'sîm* não são partes do portão, ou torres sobre as portas [...]

<sup>245</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 369-370, These gates separate the outer court of the temple (1K. 7:9,12) from an inner court (1K. 6:36; 7:12; Jer. 36:10) and may be identified with the *sa'arê sedeq* and the *sa'ar leyhwh* in Ps. 118:19-20. But just as 118:22 uses the technical architectural term *ro's pinnâ*, "cornerstone", metaphorically, so too the *saa'rê sedeq* as *sa'ar leyhwh* have metaphorical connotations that go beyond the literal meaning: they mark the transition from affliction to full life, from lament to thanksgiving. Faithful solidarity with the community (*sedeq*) is the way to Yahweh, who brings deliverance. A topographical distinction between the *saa'rê sedeq* and the *sa'ar leyhwh* in 118:19-20 is otiose. Reflecting the architecture of the Second Temple in Jerusalem, supplement to P in Ex. 27:9-18a and 38:9-20 describe the tabernacle as being surrounded by a

exílico, tendo um reforço pelo redator sacerdotal, os Portões têm um aspecto predominantemente litúrgico, e aparecem com diversos nomes: o Portão dos corredores, o Portão do cavalo, o Portão da pedra/rocha.

### PARTE III - O PORTÃO (ר[*v* - *xa'ar*] E SEU LEXEMA

Os Portões<sup>246</sup> encontrados em Samaria e Meguido, tinham respectivamente quatro e seis câmaras para a proteção dos palácios. A palavra quando utilizada no plural

---

court, with access through a *sa'ar hehaser* on the east side, decked with curtains like the court itself (Ex. 27:17; 35:17; 38:18; 39:40; 40:8,33; Nu 2Ch. 4:26). In the preexilic period, officials called “keepers of the threshold” (*somerê hassap*) were associated with the temple gates (2K. 12:10[Eng.9]; 22:4; 23:4; 25:18; Jer. 35:4; 52:24; 1Ch. 9:19; 2Ch. 34:9). In the postexilic period at the entrance to the temple (2 K. 12:10[9]; 22:4; 2 Ch. 34:9). In the postexilic period this office may have been linked with liturgical functions at the temple gates. In this period they and the “doorkeepers” (*so'arîm bassippîm*) were among the gatekeepers (*so'arîm*) of the word *sa'ar* is also used for entrances to palace complexes. In Jer. 22:2,4 (*sa'arê havvayit hazzeh*), *sa'ar* refers to the gate of the king's palace in Jerusalem (cf. the two-chamber palace gate on the Ophel in Jerusalem, dating from the Iron II. C period). In 2 K. 11 the text mentions a “runners' gate” (*sa'ar harasîm*, v. 19) and a “horse gate” (*sa'ar sîs*, v.6) as entrances to the palace precincts. In 2 Ch. 23:15 and Neh. 3:28 the latter is called *sa'ar hassûsîm*. Jer. 31:40 mentions a gate with this name as part of the fortifications on the east side of Jerusalem. Galling distinguishes between the city gate called the “horse gate” and a temple gate the “rock gate” (*sa'ar sîr*, 2 K. 11:6[NRSV: the gate Sur]). Gunneweg distinguishes the entrance to the palace (2 K. 11:6) from a “horse gate” on the north side of the temple precincts. But this view conflicts with 2 Ch. 23:15. “Estes portões separam o pátio exterior do templo (1 Rs. 7:9,12) de um pátio interior (1 Rs. 6:36, 7:12, Jr. 36:10) e podem ser identificados com o *ša'arê sedeq* e a *ša'ar leyhwh* em Sl. 118:19-20. Mas, assim como *ro's pinnâ* 118:22 usa o termo técnico arquitetônico, a “pedra angular”, metaforicamente, também o *ša'arê sedeq* como *ša'ar leyhwh* têm conotações metafóricas que vão além do significado literal: que marca a transição de aflição para a plena vida, de lamentar para ação de graças. Fiéis solidários com a comunidade (*sedeq*) é o caminho para o Senhor, que traz libertação. A distinção topográfica entre *ša'arê sedeq* e *ša'ar leyhwh* em 118:19-20 é inútil. Refletindo na arquitetura do Segundo Templo em Jerusalém, completada por P em Ex. 27:9,18a e 38:9-20 descreve o tabernáculo como sendo cercado por um tribunal, com acesso através de um *ša'ar hehaser* no lado leste, enfeitada com cortinas, como o próprio tribunal (Ex. 27:17, 35:17, 38:18, 39:40; 2 Cr 40:8,33; Nm. 4:26). No período pré-exílico, os funcionários chamados “guardas do limiar” (*somerê hassap*) foram associados com os portões do templo (2 Rs. 12:10 [Eng.9]; 22:4, 23:4, 25:18, Jr. 35:4, 52:24; 1 Cr. 9:19; 2 Cr. 34:9). No período pós-exílico na entrada do templo (2 Rs 12:10[9]; 22:4, 2 Cr. 34:9). No período pós-exílico este gabinete pode ter sido relacionado com funções litúrgicas nos portões do templo. Neste período, “os porteiros” (*so'arîm bassippîm*) estavam entre os porteiros (*so'arîm*) do templo. A palavra *ša'ar* também é usada para entradas do complexo do palácio. Em Jr. 22:2,4 (*ša'arê habbayt hazzeh*), *ša'ar* refere-se à porta do palácio do rei em Jerusalém (cf. o portão do palácio das duas câmaras do Ofel, em Jerusalém, que datam do II Ferro. C período). Em 2 Rs. 11, o texto menciona o “portão dos corredores” (*ša'ar harasîm*, v. 19) e um “portão do cavalo” (*ša'ar sîs*, v.6), como entradas para o recinto do palácio [...].

<sup>246</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 370-371, A horse gate leading into the temple is hard to imagine. The “horse gate” should be interpreted as a palace gate that was not incorporated into the postexilic defenses of Jerusalem (*m sa'ar -hassûsîm*). In 2 K. 9:31 *sa'ar* refers to the gate of the palace in Samaria; cf. also the four-chamber gate 1567 of the court of palace 1723 at Megido and the six-chamber gate of the palace at Lachish (both Iron II.B). The palace entrances were guarded by bodyguards (*hassomerîm petah bêt hammelek*, 1 K. 14:27), who controlled all forms of access to the palace; their duties were therefore not limited to the gate. This function links them

quer denotar metaforicamente força, poder e invulnerabilidade; e por vezes o complexo de uma fortaleza, utiliza da denominação Portão para englobar também as torres.

#### PARTE IV - O PORTÃO (r[v - xa'ar) E SEU LEXEMA

No interior do Portão<sup>247</sup>, temos as mais diversas arquiteturas, na síria-palestinense foram encontrados com duas ou seis câmaras, com escadas e sem janelas

---

with the *somer hassa'ar* of the temple precincts (Neh. 3:29; cf. 1 Ch. 26:1-19) and distinguishes them *so'er* (2 S. 18:26; 2 K. 7:10) of the city gate. The office of “guardian of the threshold” (*somer hassap*), one of the high officials of the royal court (2 K. 25:18; Jer. 52:24), was connected with the entrance to the king’s throne room (Est. 2:21). In Est. 4:2,6, *sa'ar hammelek* refers literally to the entrance to the palace; in 2:19,21; 5:9, it refers to the entrance to the official area, distinct from the king’s private chambers; cf. the distinction in Akkadian between *babanu*, “part of a gate, public area”, and *bitanu*, “inner quarters”. In Est. 3:2-3; 5:13; 6:10, *sa'ar hammelek* is used figuratively for the seat of government, as a term for the royal household, including both domestic staff and officials. In Dnl. 2:49 *wedaniye bitera'malka'* in Est. 3:2-3 and Dnl. 2:49 stands Neo-Bab. And Late Bab. *Bab sarri*, possibly mediated through Persian. There is also an Egyptian parallel: *'ryt*, “watch; gate structure through which one enters the royal palace”, which played a role in the administration of justice and general government. Prov. 14:19, illustrating the dependence of consequences on actions, states that the wicked must bow at the gates of the righteous (*sa'arê saddiq*). The plural suggests a palace whose gates metaphorically symbolize strength, power, and impregnability. The fortifying function of securing the entrance to a building or district is particularly clear in the use of the lexeme *sa'ar* to denote the gate of a fortress (*sa'rê habbîrâ*, Neh 2:8; cf. 7:2). The fortifying function of a gate also comes to the fore in the use of *sa'ar* to denote the gate complex of a fortified city or town. In Gen. 23:10,18; 34:20,24; Dt. 22:24; Josh. 8:29; 20:4; Jgs. 9:35,44; 16:2,3; 2 K. 23:8; Jer. 17:24; Ezk. 48:31; 2 Ch. 32:6, *sa'ar* is combined in a construct phrase with → , *'ir* to denote a settlement defended by walls; in Dt. 21:19 it is combined with → , *maqôm* to express the same meaning. In Gen. 19:1 (Sodom); 1 S. 17:52 (Eckron); Jer. 1:15; 17:19,21,24,27; 22:19; Mic. 1:12; Lam. 4:12; Neh. 7:3; 13:19 (Jerusalem); Ps. 9:15[14]; 87:2 ([daughter]) Zion, referring to outstanding feature, stands by synecdoche for the settlement as a whole. When *sa'ar* appears in combination with elements of the gate, we meet the semantic aspect of *sa'ar* as a gate structure in its polythetic complexity. “O portão do cavalo que leva ao templo é difícil de imaginar. O “portão do cavalo” deve ser interpretado como um portão do palácio que não foi incorporado as defesas pós-exílicas de Jerusalém (*me'al ša'ar hassûsîm*). Em 2Rs. 9:31 *ša'ar* refere-se ao portão do palácio em Samaria, cf. também o portão de quatro câmaras 1567 do tribunal do palácio em 1723 e Megido o portão de seis câmaras do palácio em Laquis (ambos Ferro II.B). As entradas do palácio eram guardadas por seguranças (*hassomerîm peṭah bêṭ hammelek*, 1 Rs. 14,27), que controlava todas as formas de acesso ao palácio, os seus direitos, portanto, não se limitavam ao portão. Essa função une com o *somer hassa'ar* dos recintos do templo (Ne. 3:29, cf. 1 Cr. 26:1-19) e distingue-se de *so'er* (2 Sm. 18:26 ; 2 Rs. 7:10) do portão da cidade. O cargo de “guardião do limiar” (*somer hassap*), um dos altos funcionários da corte real (2 Rs 25:18; Jr. 52:24), estava ligado com a entrada para a sala do trono do rei (Et. 2:21) [...].

<sup>247</sup> A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 371-373, The phrase *tôk hassa'ar* (2 S. 9:18) denotes the interior or the structure, which can consist of two to six chambers; the phrase *gag hassa'ar* (2 S. 19:1[18:33]) refers to the upper chamber of the gate, especially of a gate tower. (Egyptian and Assyrian representations of Syro-Palestinian gates from without depict windows above the lintel; stairs have been found in gates, e.g., level IV/III at Timna [Tell el-Batashi]). The phrases *peṭah (hassa'ar)* (Jgs. 9:35,40,44; 16:2; 2 S.10:8; 11:3; 2 K. 7:3; 10:8; 23:8; Isa. 8:29; 20:4;

sobre eles. Os postos poderiam ser utilizados para guardar a Porta/Portão durante a noite. Mas parece que aqui o Portão está mais ligado a realeza, ao palácio, ao templo. Na visão de Ezequiel de um modelo de templo celeste, ali também os portões desempenham um papel importante, já que levam ao átrio e vestíbulo do Templo.

## PARTE V - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E SEU LEXEMA

Na idade do Ferro o Portão<sup>248</sup>, aponta para um Portão exterior além do Portão principal, que denotava uma característica marcante de uma cidade mais do que de uma

---

etc.) and *mēbō' hass'ar* (2 Ch. 23:15) refer to the entranceway and interior of the gate, *daltôt-hassa'ar* to the leaves set into the gate, which in the Iron Age was always open into the town. Egyptian representations of Syro-Palestinian gates during the Late Bronze Age always depict a horizontal lintel; Assyrian representations from the Iron Age, by contrast, depict an arch or a straight lintel. The hinges were covered by pilasters or wales in the outward-facing entranceway, to prevent the leaves and their hinges from being prised out. That could be accomplished only by smashing the doorposts (*mezūzôt* [*hassa'ar*], Jgs. 16:3; cf. Ezk. 45:19; 46:2). The leaves of the Iron Age gate at Mizpah (Tell en-Nasbeh) were made of cypress and pine, those of the gate at Lachish of acacia reinforced with bronze fitting. The term *sap hass'ar* (Ezk. 40:6-7; cf. Zeph. 2:14) denotes the outward-facing horizontal stone beneath the gate leaves, in which the pivots (*'ammôt*, Isa. 6:4) were set (cf. Akk, *sippu[m]*, “doorjamb”, also used in the sense of “gate entranceway”: *ina sippi babani*). Zwickel differentiates between *sap* and *miptan*, the former denoting the outer threshold, the latter the inner threshold. The phrase *imptan hassa'ar* (Ezk. 46:2) means the threshold of the gate. The terms *beriah* (*hassa'ar*) (Jgs. 16:3; Ps. 147:13; Neh. 3:3,6,13-15) and *man 'ûlê* (*hassa'ar*) (Neh. 3:3,6,13-15; cf. 1 Mc. 9:50) refer to the bars and crossbars of the gate. The bars of a gate might be sliding horizontal beams set in a slot in the wall, as in the gate at Mizpah (Tell en-Nasbeh); vertical beams thrust into a hole in the threshold, as in the gates at Dor and Carchemish; or beams propped diagonally against each leaf and supported by a stone or metal footing in the floor of the entranceway, as in the gates at Lachish and Tell Halaf. The bars could be put in place to secure the gate at night. In Isa. The phrase *derek hassa'ar* (2 S. 15:2; Ezk. 9:2; etc.) refers to the Road leading to the gate, often enclosed by walls to impede the approach of enemies (as in the case of the Iron Age Gates at Dan, Megiddo, and Beer-sheba). The “blueprint” for the new temple in the book of Ezekiel also speaks of *ta'ê hassa'ar*, “recesses, chambers, “in the gates of the temple court (Ezk. 40:10) as well as *ketep* (*hassa'ar*), the “wall” or “side” of the gate (40:18,44; 46:19). The influence of the temple’s architecture is reflected in the expression *'ûlam hassa'ar*, “vestibule of the gate” (40:7-9,15,39-40; 44:3; 46:2,8). “A frase *tôk hassa'ar* (2 Sm. 9:18) denota o interior da estrutura, que pode consistir de duas a seis câmaras, a frase *gag hassa'ar* (2 Sm 19:1[18:33]) refere-se à câmara superior do portão, especialmente ao portão da torre (representações egípcias e assírias de portões sírio-palestinoses são retratadas sem janelas acima do limiar/viga; escadas foram encontradas nos portões, por exemplo, nível IV / III em Timna [Tell el-Batashi]). As frases *petah* (*hassa'ar*) (Jz. 9:35,40,44; 16:2; 2 Sm. 10: 2, 8; 11:3; 2 Rs 7:3; 10:8; 23:8; Is. 8:29, 20:4; etc) e *mēbō hassa'ar* (2 Cr. 23:15) referem-se ao entrada do caminho e interior do portão, *daltôt-hassa'ar* para as folhas do conjunto do portão, que na Idade do Ferro estava sempre aberto para a torre. Representações egípcias de portões sírio-palestinoses durante a Idade Final do Bronze, sempre retratam uma viga horizontal; representações assírias da Idade do Ferro, em contrapartida, descrevem um arco ou uma verga reta [...].

<sup>248</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 373-374, The words *dawid yôseh bēn-senê hasse'arim* in 2 S. 18:24 point to the presence of an outer gate in addition to the main gate; such a complex in found at Iron Age Dan, Megiddo, Lachish, Beer-sheba, Gezer, and Timnah (Tell el-Batashi). An interpretation 'elliptical mode of expression (found, e.g., in Josh. 2:5,7) that shortened *daltôt hassa'ar* to *hassa'ar*. Against this interpretation stands the fact that Iron Age gates had doors only on the outside, not on the interior side. The gate was a prominent architectural feature of the fortifications that made a settlement an 'ir rather than a village. By synecdoche, therefore, it can represent

aldeia. Por significar a cidade como um todo, já que a mesma era protegida por um único portão, enviar pragas para o portão do inimigo é atingir a todos (possuir a porta dos inimigos). Em acádico a comunidade é um portão do qual se beneficiam de proteção, em Rute dizer que todos estão dentro dos muros/paredes, significa que estão estendidos os laços de parentesco que no caso aqui se refere a Boaz como o remidor.

## PARTE VI - O PORTÃO (r[v - xa'ar] E SEU LEXEMA

O Portão<sup>249</sup> teologicamente falando se refere tanto a entrada do reino celestial como ao submundo dos mortos ou ao reino do inferno. Os Portões cósmicos foram

---

the city as a whole with its inhabitants. In 1 K. 8:37 and 2 Ch. 6:28, a Dtr list of plagues is expanded to include the enemy that oppresses Israel *be'ers se'arayw*. While the plagues of famine, pestilence, etc., affect the entire land, the cities are the primary targets of the enemy's oppression. In Mic. 1:9, in an exilic Samaria-Jerusalem schema, *sa'ar 'ammî* is identified with Jerusalem. Ob. 13 also uses *sa'ar 'ammî* in this sense (cf. Ob. 11,16-17). In Akkadian the word *bab(u)*, "gate", could have the connotation of a city ward associated with its own gate. Palestinian cities and towns, being on a smaller scale, generally had only a single gate; thus *sa'ar* was used to mean the city as a whole. But just as Akk. *babu(m)* and *babtu(m)* could also refer to a community of people living in a ward, organized into gentile associations, so *sa'ar* could also have the connotation of an association of persons. Ruth 4:10 uses *sa'ar meqômô* in parallel with *'ehayw*. The emendation of *sa'ar meqômô* to *'ammô* captures the meaning of the <sup>TM</sup> *sa'ar meqômô*: the genealogy (*sem*; cf. Akk. *sumu[m]*) of the deceased is to be carried on among his brothers and kindred in his dwelling place. In Ruth 3:11 the translation of *sa'ar* as "gate" in *kol-sa'ar 'ammî* makes little sense, so that translations such as "everyone within these walls" and "everyone within the gate of my people" have been proposed. But *'ammî* refers to the clan (note the suffix) to with the *sa'ar*, like the *babtu[m]* (in the sense of "extended family"), belongs. The clan is affected by Boaz's intention to take Ruth in marriage; the privileged *go'el* is a member of this clan, and Ruth's worth is well known to it. From this sense of *sa'ar* as a gentile association, Deuteronomy develops a complex system requiring separate treatment. Like the palace gate, the city gate can take on metaphorical connotations of strength and power when a land is represented by its urban centers. The victory formula *yrs 'et sa'ar* might of the enemies to be vanquished. "As palavras *dawid yôseb bèn-senê hasse'arîm* em 2 Sm. 18:24 apontam para a presença de um portão exterior, além do portão principal, como em um complexo encontrado na Idade do Ferro Dan, Megido, Laquis, Berseba, Gezer, e Timna (Tell el-Batashi). Uma interpretação dessa expressão com Davi, com o portão da câmara diante dos portões, seria uma forma elíptica (que se encontra, por exemplo, em Js. 2:5,7), que encurtou a *daltôt hassa'ar* para *hassa'ar*. Esta interpretação está no fato dos portões da Idade do Ferro tinham apenas portas do lado de fora, e não do lado interior. O portão era uma característica arquitetônica mais marcante das fortificações que caracterizava uma *'îr* ao invés de uma aldeia. Por sinédoque, portanto, pode representar a cidade como um todo, com seus habitantes. Em 1 Rs. 8:37 e 2 Cr. 6:28, uma lista do Dtr de pragas é expandido para incluir o inimigo que oprime Israel *be'ers se'arayw*.[...].

<sup>249</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 374-375, Theological meaning attaches to *sa'ar* when it denotes the entrance to the heavenly realm or the netherworld of the dead. In Isa. 38:10 and Sir. 51:9 (cf. also Wis. 16:13), *sa'arê se'ôl* refers to the gates of the netherworld, which is pictured as a city. The motif of the gates of the netherworld is common

simbolizados como as entradas tanto na escada que leva até o céu, quanto nos zigurates mesopotâmicos. Na cosmologia egípcia, os Portões permitem que o deus sol embarque pela manhã aos céus e à noite ao reino dos mortos, através das Portas duplas que estão tanto nas estátuas quanto nos templos, e que são guardadas por porteiros.

### 2.8.6 - O PORTÃO (r[v - xa'ar] E O DEUTERONÔMIO

O Portão<sup>250</sup> no Deuteronômio, mais especificamente no pré-deuteronomismo foram inseridos pelo deuteronomista, observando o número de vezes que aparece nos

---

throughout the ancient Near East. It appears in Mesopotamia, for example, in the mythological narratives of Ishtar's descent into hell (*bab* KUR.NU.G14, "the gate of the land of no return") and of Nergal and Ereshkigal. It is also found in Egypt. Similar to the motif of the *ša'arê se'ôl* is that of the *ša'arê mawet* in Ps. 9:14(13) and 107:18 and the *ša'arê salmawet* in Job 38:17. Both *mawet* and *salmawet* are conceived spatially, as synonyms of *se'ôl* (Job 30:23; Prov. 5:5; cf. Mt. 16:18). In Gen. 28:17 *ša'ar hassamayim* (cf. Ps. 78:23) indicates the gate of heaven as the entrance to a heavenly palace. Akk. *abulli samê*, "gate of heaven" (with reference to the god Ashur), is similar; cf. also *abulli sa samê rapsuti*, "the gates of the broad heavens" in Gen. 28:12 is the Mesopotamian ziggurat, a terraced temple. The story of Nergal and Ereshkigal speaks of a *simmiltu* ("stairway") with "the gate of Anu, Enlil, and Ea" at its top. There are many other passages referring to cosmic gates, especially in connection with the sun god Shamash. We also find the expression KA.DINGIR.RA *babili*, "holy gate". Jacobsen discusses the divinization of the temple gate and the function of the temple as the gateway of the gods in Mesopotamia. In Egyptian cosmology a boundary separates the roof of heaven from the earthly world. Gates enable the sun god to embark on his daily journey through the heavens in the morning and to enter the realm of the dead in the evening; the same gates enable the departed to enter and escape from the realm of the dead. Through the double doors of their statue shrines and the temple gates connecting the heavenly and earthly realms, deities enter the world in procession. According to the Book of the Gates (Ramesside period), the netherworld is divided into twelve regions, with connecting gates ('3,rw.t, sb3) guarded by gatekeepers. Through these gates the sun god passes during the night, but the dead cannot pass. Therefore they get to see the light of the sun for only one hour during the night. The continuation of this life in the next takes place behind a false door. "O significado teológico atribuído a *ša'ar* quando se denota a entrada para o reino celestial ou o submundo dos mortos. Em Is. 38:10 e Sir. 51:9 (cf. também Sb. 16:13), *ša'arê se'ôl* refere-se às portas do inferno, que é retratado como uma cidade. O motivo dos portões do submundo é comum em todo o antigo Oriente Próximo. Ele aparece na Mesopotâmia, por exemplo, nas narrativas mitológicas da descida de Ishtar descendo ao inferno (*bab* KUR.NU.G14, "o portão da terra sem retorno") e de Nergal e Ereshkigal. É também encontrada no Egito. Similar ao tema da *ša'arê se'ôl* é o da *ša'arê mawet* em Sl. 9:14(13) e 107:18 e *ša'arê salmawet* em Jó 38:17. Ambos *mawet* e *salmawet* são concebidos espacialmente, como sinônimo de *se'ôl* (Jó 30:23; Pv. 5:5; cf. Mt. 16:18). Em Gn. 28:17 *ša'ar hassamayim* (cf. Sl. 78:23) indica a porta do céu, como a entrada de um palácio celestial. Akk. *abulli samê*, "portão do céu" (em referência ao deus Ashur), é semelhante; cf. também *abulli sa samê rapsuti*, "os portões amplos dos céus". O elo entre o motivo do portão do céu e o *sullam* ("escada do céu") em Gênesis 28:12 é o zigurate mesopotâmico, um templo de terraços. A história de Nergal e Ereshkigal fala de um *simmiltu* ("escadaria") com o "portão de Anu, Enlil e Ea", na sua parte superior [...].

<sup>250</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 375-377, 3. *Deuteronomy. a. Pre-Dtn Material*. The pre-Dtn occurrences of *ša'ar* in Dt. 21:19; 22:15,24; 25:7 have no suffix; thus they differ from the Dtn and Dtr occurrences of *se'areyka/ša'arekem*, which always have a suffix. The pre-Dtn occurrences are limited to the corpus of family laws inserted into chs. 12-26\* by the Dtn redactor as part of his reform (21:15-17,18-21a; 22:13-21a,23,24a,25,27-29; 24:1-4a,5; 25:5-10). A consistent conceptual and lexical field is associated with the gate as a place where judgment is given. Dt.

22:24 is elliptical. Unlike 21:18-21a; 22:13-21a; 25:5-10, the text of 22:22-29\* does not thematize the judicial procedure. A concise schema, found also in cuneiform law codes, distinguishes the various circumstances surrounding adultery and the differing legal consequences. The delinquents are brought before a court at the gate (*hōse'tem... 'el- sa'ar*), where the differences between adultery and rape laid out in vv. 23-27\* are applied to the case before the execution of one or both (v. 24). V. 24 refers to the very opposite of a lynching: it points to an orderly procedure to consider the differing circumstances outlined in vv. 22-29\*. When someone accused of a transgression is brought to the gate to be judged by the elders, the expression used is *ys'* (hiphil) *'el- sa'ar*. When someone goes to the *sa'ar* to seek legal redress before the court of elders, the expression used is *sa'ar (ā)* (Dt. 25:7; cf. Ruth 4:1). Several laws in Dt. 21:18-21; 22:13-21a; 25:5-10 include procedural stipulations; here the motif of judgment at the *sa'ar* in integral and should not be isolated by literary analysis. In 22:22-29\*, too, the *sa'ar* motif is constitutive. All the traditions in these sections reflect legal reforms benefiting those with diminished social and legal power. In 21:18-21a the legal function of the paterfamilias with respect to family members is transferred to the judges at the gate. In 22:13-21a a married woman is protected against a false accusation by her husband charging her with adultery as an inchoative wife. In 22:22-29\* a wife is protected against rape by a deterrent threat; if rape should occur, she is protected against the charge of adultery. In 25:5-10 a widow is protected against the loss of her portion if her husband's estate has not been divided. The family law corpus Dt. 21;15-21a; 22:13-29\*; 24:1-5\*;25:5-10 brings together laws originating in urban practice. In 21:19,20; 22:17,18; 25:8, the elders are called *ziqnē ha'ir ('irō)*; in 21:21a and 22:21a, the executors are called *'ansē 'irō ('irā)*. In 22:22-29\* the distinction between commission of an offense *ba'ir* (vv. 23,24) and *bassadeh* (vv. 25,27) implies an urban perspective, as does the judgment of the case at the *sa'ar ha'ir* (v. 24). The individual legal traditions included in this family law corpus derive from urban jurisprudence or describe the urban administration of justice and its scribal erudition in the cities of preexilic Judah. The Dtn redactor, interpreting and reforming the Covenant Code on the hermeneutical principle of cultic centralization, included this corpus in Dt. 12-26\*, adding to the family law of the Covenant Code only the law in Ex. 22:15-16(16-17). In the perspective of the Dtn and pre-Dtn redaction, the authority exercised by the elders is limited to deciding cases governed by family law; all other cases are decided by local courts presided over by judges and scribes (16:18). In a case of murder by an unknown hand, the elders serve as local representatives in the expiation of the bloodguilt; but they exercise no judicial authority in legal proceedings. The appearance of elders and judges side by side in the Dtn and pre-Dtn redaction of Dt. 12-26 is consistent and does not require a late dating of either the judges or the elders as a Dtr addition to Dt. 19-25 during the exilic. The phrase *sa'ar meqômō* in 21:19 shows that this family law was not formulated from the perspective of the Dtn contrast between *maqôm* and *se'arim*, which is also a given in the Dtr redactions. “3. *Deuteronomio*. a. *Material Pré-Dtn*. As ocorrências pré-Dtn de *ša'ar* em Dt. 21:19, 22:15,24; 25:7 não têm sufixo; assim eles diferem do Dtn e Dtr as ocorrências de *ša'areyka/ša'arekem*, que sempre têm um sufixo. As ocorrências pré-Dtn estão limitados ao corpo do direito de família inserida nos cap. 12-26\* pelo redator Dtn como parte de sua reforma (21:15-17,18-21 a; 22:13-21a, 23,24a ,25,27-29; 24:1-4a, 5, 25: 5-10). Um campo conceitual consistente e lexical está associado *ša'ar* no seu corpo. Em 21:19; 22:15; 25:7, os anciãos estão associados com o portão onde se realiza o julgamento. Dt. 22:24 é elíptica. Ao contrário 21:18-21a; 22:13-21, 25:5-10, o texto da 22:22-29\* não tematizam o processo judicial. Um esquema conciso, encontrado também em códigos do direito cuneiforme, distingue as várias circunstâncias em torno do adultério e as diferentes conseqüências jurídicas. Os infratores são levados perante um tribunal no portão (*hōse'tem ... 'el- ša'ar*), onde as diferenças entre adultério e estupro previstos no vv. 23-27\* são aplicadas ao caso antes da execução de um ou ambos (v. 24). V. 24 refere-se exatamente a muita oposição a um linchamento: ele aponta para um processo ordenado de considerar as diferentes circunstâncias descritas no vv. 22-29\*. Quando uma pessoa acusada de uma transgressão é trazida para o portão para ser julgada pelos anciãos, a expressão utilizada é *ys'* (hiphil) *'el- ša'ar*. Quando alguém vai para o *ša'ar* exigir reparação judicial perante o tribunal de anciãos, a expressão usada é *'lh ša'ar(ā)* (Dt. 25:7, cf. Rt 4:1). Várias leis em Dt. 21:18-21; 22:13-21a; 25:5-10 incluem disposições processuais; aqui o motivo do julgamento no *ša'ar* na íntegra e não deve ser isolado por meio de análise literária. Em 22:22-29\*, também, o motivo *ša'ar* é constitutiva. Todas as tradições nestas seções refletem reformas legais beneficiando aqueles com poder social e jurídico diminuídos. Em 21:18-21a a função jurídica do pater-família em relação aos membros da família é transferida para os juízes no portão. Em 22:13-21a, uma mulher casada está protegida contra uma falsa acusação de seu marido, atribuindo adultério contra ela, como se uma mulher não tivesse proteção. Em 22:22-29\* a mulher está protegida contra a violação por uma ameaça de dissuasão, se a violação ocorrer, ela está protegida contra a acusação de adultério. Em 25:5-10 a viúva está protegida contra a perda de sua porção, se a herdade do marido ainda não foi dividida. O corpo da lei familiar Dt. 21, 15-21a; 22:13-29\*, 24:1-5\*; 25:5-10 traz junto leis originárias da

capítulos de 12-26 e estão ligados ao direito da família, que nos é muito importante por fazer parte do objeto de nossa pesquisa. Nas questões referentes ao adultério, encontrados também em códigos do direito cuneiforme, os infratores são levados a um tribunal no portão e julgados pelos anciãos, que beneficiam os que têm menor poder social e jurídico.

A mulher casada está protegida contra uma falsa acusação do marido por adultério; está protegida contra a violação; a viúva está protegida contra perda de sua porção se a herança do marido ainda não foi dividida. Esse corpus jurídico é confeccionado por um escriba nas cidades pré-exílicas de Judá, em que o domínio dos anciãos está limitado aos casos de direito de família e que as demais querelas serão resolvidos localmente por juízes e escribas.

### 2.8.7 - O PORTÃO (r[*v* - xa'ar) E A REDAÇÃO DEUTERONOMISTA – PARTE I-IV

---

prática urbana. Em 21:19,20; 22:17,18; 25:8, os anciãos são chamados *zīqnê ha'ir* ('*irô*); em 21:21a e 22:21a, os executores são chamados de '*ansê 'irô* ('*irâ*). Em 22:22-29\* a distinção entre a comissão de um delito *ba'ir* (vv. 23,24) e *bassadeh* (vv. 25,27) implica uma perspectiva urbana, assim como o julgamento do processo no *ša'ar ha'ir* (v. 24). As tradições jurídicas individuais incluídas neste corpo de direito da família derivam da jurisprudência urbana ou descrevem a gestão urbana da justiça e da sua reforma a partir de uma reflexão legal. O corpo todo é produto da erudição do escriba nas cidades pré-exílicas de Judá. O redator Dtn, interpretando e reformando o Código da Aliança onde o principal conceito hermenêutico é da centralização do culto, incluído neste corpo em Dt. 12-26\*, somando-se o direito de família do Código da Aliança apenas na lei em Ex. 22:15-16 (16-17). Na perspectiva da redação do Dtn e do pré-Dtn, a autoridade exercida pelos anciãos é limitada a decidir casos regidos pelo direito de família; todos os outros casos são decididos pelos tribunais locais presididos por juízes e escribas (16:18). Em um caso de homicídio por mão desconhecida, os anciãos servem como representantes locais da expiação da culpa de sangue; mas não exercem nenhuma autoridade judicial em processos judiciais. O aparecimento dos anciãos e juízes lado a lado na redação do Dtn e do pré-Dtn de Dt. 12-26 é consistente e não requer uma relação de finalidade de qualquer dos juízes ou dos anciãos como um complemento para Dtn em adição ao Dt. 19-25, durante o exílio. A frase *ša'ar meqômô* em 21:19 mostra que esse direito de família não foi formulado a partir da perspectiva do Dtn em contraste entre *maqôm* e *se'arîm*, que também é um dado na redação Dtn".

Para entender a redação deuteronomista<sup>251</sup>, é necessário relacionar com a centralização do culto do ponto de vista do código da aliança.

<sup>251</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 377-378, b. *Dtn Redaction*. The lexeme *sa'ar* is central to the Dtn and pre-Dtn redaction of Dt. 12-26; the use of the 2d person singular suffix in 12:15,17,18,21; 14:21,27,28,29; 15:7,22;16:5,11,14,18; 17:2,5,8; 18:6; 23:17(16); 24:14; 26:12 (21[3 x 7] occurrences) distinguishes this usage from the Dtr *sa'arêkem* in 12:12. The central importance of *sa'ar* for the late preexilic Dtn redaction of Dt. 12-26\* is a result of the lexeme's function in the complex motifs associated with centralization as the hermeneutical key to the Dtn conceptions of how to interpret existing legal traditions, especially those in the Covenant Code. Drawing on the altar law of the Covenant Code in Ex. 20:24, Dt. 12:13 distinguishes offerings *beḳol-maqôm*, which are forbidden, from the required offerings *bammaqôm* (+ centralization formula). The legitimate alternative to sacrifice *beḳol-maqôm* is nocultic slaughtering *beḳol-se'areyka* (v. 15), so that we have the following sequence of contrasts: *beḳol-maqôm* (v.13) – *bammaqôm* (v. 14) – *beḳol-se'areyka* (v.15). As a formula contrasting with *beḳol-maqôm* in v. 13, the phrase *beḳol-se'areyka* appears only in v. 15 and in the application of the cultic centralization formula to the reform of the judiciary in 16:18. The invariable pl. *se'areyka* expresses the perspective of an observer at the central sanctuary surveying the many towns scattered throughout the land. In the ancient Near East and in Israel, a gate is a place of transition from a salubrious, sheltered space to a chaotic and perilous outside world; the city gate is thus a transition from the sheltered space of the walled city to the outside world, a transition that must be made safe by architectural and magical means. The Dtn redaction reverses this perspective. The *se'arîm* open on the central sanctuary, the *maqôm* that Go has chosen; from it they receive their beneficence and power to sustain life. The land as a whole is a world structured around this sanctuary, under God's sovereignty. This perspective reflects the administrative hierarchy of Jerusalem, the central city, and the rural towns of Judah, now raised to the cultic plane and interpreted cultically. The introductory motif of blessing *beḳol-se'areyka* in 12:15 makes clear that the *se'arîm* are not a profane no-man's-land: they are subject to God's sovereign authority and are viewed in their relationship to the central sanctuary. The festival calendar in 16:1-17 is framed by *we-qatal* clauses in the Passover legislation of vv. 1-8. These clauses set forth the critical innovations combining Passover with the Festival of Unleavened Bread, developed in a series of *yiqtol* clauses in vv. 3-5. Vv. 2 and 7 require the Passover sacrifice to be offered at the central sanctuary *bammaqôm* (+ centralization formula). This requirement is developed in vv. 4b-6. The words *kî'im* contrast the prohibition forbidding offering the Passover sacrifice *be'ahad se'areyka* (+gift of the land clause) with the commandment to offer it *bammaqôm* (+ centralization formula). "b. *Redação Dtn*. O lexema *ša'ar* é fundamental para a redação Dtn e pré-Dtn de Dt. 12-26, o uso da 2ª pessoa singular como sufixo 12:15,17,18,21; 14:21,27,28,29; 15:7,22; 16:5,11,14,18, 17:2,5,8; 18:6; 23:17(16), 24:14, 26:12 (21 [3 x 7] ocorrências) distingue este uso do Dtr *ša'arêkem* em 12:12. A importância central da *ša'ar* para a redação final do Dtn pré-exílico de Dt. 12-26\* é o resultado da função do lexema nos motivos complexos associados com a centralização como a chave hermenêutica para as concepções Dtn de como interpretar as tradições jurídicas, especialmente as do Código da Aliança. Com base na lei altar do Código da Aliança em Ex. 20:24, Dt. 12:13 distingue ofertas *beḳol-maqôm*, que são proibidos, a partir das ofertas requeridas *bammaqôm* (+ fórmula centralização). A alternativa legítima para sacrificar *beḳol-maqôm* é um abate não cúltico *beḳol-se'areyka* (v. 15), para que tenhamos a seguinte seqüência de contrastes: *beḳol-maqôm* (v.13) - *bammaqôm* (v. 14) - *beḳol-se'areyka* (v.15). Como uma fórmula que contrasta com *beḳol-maqôm* no v. 13, a frase *beḳol se'areyka* aparece somente em v. 15 e na aplicação da fórmula da centralização do culto à reforma do Judiciário em 16:18. O pl. invariável *se'areyka* expressa a perspectiva de um levantamento de observador no santuário central de muitas cidades espalhadas por toda a terra. No antigo Oriente Médio e em Israel, um portão é um lugar de transição de um espaço saudável e protegido para um mundo de fora caótico e perigoso, o portão da cidade é, portanto, uma transição a partir de um espaço protegido da cidade fortificada com o mundo exterior, uma transição que deve ser protegida pela arquitetura e meios mágicos. A redação Dtn inverte essa perspectiva. O *se'arîm* aberto sobre o santuário central, o *maqôm* que esse Deus optou/escolheu; desde que eles recebam a sua benevolência e o poder para sustentar a vida. A terra como um todo é um mundo estruturado em torno deste santuário, sob a soberania de Deus. Esta perspectiva reflete a hierarquia administrativa de Jerusalém, a cidade central, e as cidades rurais de Judá, agora aumentada para o plano de culto e interpretado culticamente. O motivo inicial da bênção *beḳol-se'areyka* em 12:15 deixa claro que os *se'arîm* não são profanos para a terra dos homens: eles estão sujeitos à autoridade soberana de Deus e são vistos em sua relação com o santuário central. O calendário de festivais de 16:1-17 é emoldurado *w-qatal* em cláusulas na legislação de

O problema se esta centralização é referente a um único lugar ou se em cada lugar poderia se ter um lugar central, ficará em aberto. Porém, no Oriente Médio e em Israel o portão simboliza a mudança de um espaço protegido para um mundo caótico, portanto o Portão da cidade tem poderes mágicos.

No deuteronomio há uma inovação em que as portas de alguma maneira abençoam toda a terra, pois Deus escolheu um lugar para sua habitação. Não podemos somente pensar que isso foi motivado por questões teológicas, mas existe ligações políticas de interesse correndo ao lado desta inovação.

## PARTE II - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E A REDAÇÃO

### DEUTERONOMISTA

Na redação pré-deuteronomista<sup>252</sup> a Páscoa era uma festa do clã, em que o Portão significava a sua genealogia. No deuteronomismo passou a ter uma forte

---

Páscoa vv. 1-8. Estas cláusulas estabelecem críticas as inovações combinando a Páscoa com o Festival dos Pães Ázimos, desenvolvido em uma série de cláusulas *yiqtol* em vv. 3-5. Vv. 2 e 7 exigindo o sacrifício da Páscoa para ser oferecido no santuário central *bammaqôm* (+ fórmula centralização)".

<sup>252</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 378-379, On the assumption that the pre-Dtn Passover was a clan celebration (Ex. 12-21-23a), *sa'ar* here (like Akk. *babtu[m]*) has the genealogical connotations of the clan. In the celebration of the three great annual festivals at the central sanctuary, the community of Israel is constituted cultically. During the Festival of Weeks (Dt. 16:9-12) and the Festival of Booths, Israel manifests itself as a festal community of cultic rejoicing (*smh*), which includes the landless (i.e, Levites and strangers) as well as widows and orphans, the classical examples of the dispossessed (v.11). It is inappropriate to interpret the cultic centralization that lies behind the dialectic of central sanctuary (*hammaqôm*) and *se'arim* as a secularizing movement. The *se'arim* are linked with the central sanctuary by a "pilgrimage schema" associated with the centralization formula, comprising as its basic elements the festal meal, rejoicing, and the participation of all, including the landless. But it is not just the pilgrimages to the central sanctuary that bless the *se'arim*, but also the doing of God's will to preserve the purity of the land and social responsibility toward the landless. The reason that the Dtn redactor contrasts *se'arim* with *hammaqôm* is not to urbanize Dtn theology by restricting the priestly *bekol-môsebotêkem* (Ex. 12:20; 35:3; etc.) to the cities. Such an interpretation is contradicted not only by the extension of removing leaven *bekol-gebuleka* (Dt. 16:4a), but also by the command not to defile "your land (*'admateka*) that Yahweh has given you" (21:23; cf. 24:4) and the command to purge evil from Israel (*bi'arta* formula, 22:22; cf. 19:13; 21:9), and above all by the parallelism of *'arseka* and *se'areyka* in 24:14. In the Dtn theology of Dt. 12-26\* the semantic connotations of *se'areyka* which approximate the meaning of Akk. *babtu[m]*, are clear in the integration formula *'aser bise'areyka*. The cultic integration of the landless into the festival community reflects their inclusion in the *se'arim*, the gentile associations of clans or extended families in the local towns. The integration formula in 12:18; 14:21,27,29; 16:11,14; (24:14) has its focus in 12:18; 14:27; 16:11, in the integration of *hallevi'aser bise'areyka* into the *se'arim* of the local associations. This Dtn redaction has an interest in the Levites in their relationship to the central sanctuary. They are named only in connection with cultic activities and in laws concerning the central sanctuary, but not in the list of the dispossessed in

conotação cúllica, onde por causa da centralização de realizava as três festas anuais importantes. Os portões estão associados a um esquema de peregrinação que compreende uma refeição festiva que inclui as viúvas, órfãos e os sem-terra que são os levitas e estrangeiros.

---

24:19,21. In Dt. 12:18, in the regulations governing the tithe, the integration formula is incorporated the primary commandment. The Levites are to share in the consumption of the tithe at the central sanctuary. Here the motifs of integrating the landless Levites into the cultic community and feeding the hungry are combined. Among the laws defining Yahweh's prerogatives, regulations stipulating what must be set apart for him appear in 14:22-15:23\*; 26:2-13\*. Here 14:27 repeats the formulation of the primary commandment, in order to apply it to the provisions made for the triennial tithe (v. 29). In each case the regulations are justified by the landlessness of the Levites *bise'areyka*. The relationship between the Levites *bise'areyka* and the *kohanîm hallelwîyim* is defined in 18:6. The latter come *me'ahad se'areyka* and are allowed to function in association with the central sanctuary and at the central court (17:9; 18:6-7). The language does not constitute an identification formula. Neither should *kohanîm hallelwîyim* be excised as literarily secondary, on the grounds that only a single chosen *kohen* is mentioned in 18:3b,4,5\*."Esta exigência é desenvolvida em vv. 4b-6. As palavras *kî'im* em contrapartida, proíbe enfaticamente oferecer o sacrifício da Páscoa *be'ahad se'areyka* (+ dom da cláusula de terra) com o mandamento de oferecer *bammaqôm* (+ fórmula centralização). Partindo do pressuposto de que a Páscoa pré-Dtn era uma festa do clã (Ex. 12-21-23a), *ša'ar* aqui (como Akk. *babtu[m]*) tem a conotação genealógica do clã. Na celebração das três grandes festas anuais do santuário central, a comunidade de Israel é constituída culticamente. Durante o Festival das Semanas (Dt. 16:9-12) e do Festival dos Tabernáculos, Israel se manifesta como uma comunidade festiva de júbilo cultural (*smh*), que inclui os sem-terra (ou seja, levitas e estrangeiros), bem como as viúvas e os órfãos, os exemplos clássicos dos despossuídos (v.11). É inadequado interpretar a centralização do culto que está por trás da dialética do santuário central (*hammaqôm*) e *se'arîm* como um movimento de secularização. O *se'arîm* estão relacionados com o santuário central por um esquema de "peregrinação" associados com a fórmula de centralização, compreendendo como os seus elementos básicos da refeição festiva, alegria, e a participação de todos, inclusive os sem-terra. Mas não é apenas a peregrinação ao santuário central que abençoa os *se'arîm*, mas também o fazer a vontade de Deus para preservar a pureza da terra e da responsabilidade social para com os sem-terra. A razão por que o redator Dtn contrasta *se'arîm* com *hammaqôm* não é para urbanizar a teologia Dtn mas restringir o sacerdócio *bekol-môs* *botêkem* (Ex. 12:20, 35:3, etc) para as cidades. Tal interpretação é contestada não só pela extensão da remoção do fermento *bekol-gebuleka* (Dt. 16:4a), mas também pela ordem de não contaminar "a sua terra (*admateka*) que o Senhor lhe deu" (21:23; cf. 24:4) a ordem para limpar o mal de Israel (*bi'arta* fórmula, 22:22, cf. 19:13, 21:9), e acima de tudo pelo paralelismo de *'arseka* e *se'areyka* em 24:14. Na teologia Dtn de Dt. 12-26\* a conotação semântica de *se'areyka* se aproxima do significado da Akk. *babtu[m]*, onde estão claros a fórmula de integração *'aser-bise'areyka*. A integração de culto dos sem-terra na comunidade do festival reflete a sua inclusão no *se'arîm*, as associações gentílicas de clãs ou famílias estendidas, nas cidades locais. A fórmula de integração em 12:18; 14:21,27,29; 16:11,14; (24:14) tem seu foco em 12:18, 14:27, 16:11, na integração dos *hallelwî 'aser bise'areyka* no *se'arîm* da associações locais. Essa redação Dtn tem interesse dos Levitas na sua relação com o santuário central. Eles são nomeados apenas no âmbito das atividades de culto e de leis relativas ao santuário central, mas não na lista dos despossuídos em 24:19,21. Em Dt. 12:18, na regulamentação do dízimo, a fórmula de integração é incorporada ao mandamento primário. Os Levitas estão na participação no consumo do dízimo no santuário central. Eis os motivos de integrar os levitas sem-terra da comunidade de culto e alimentar os famintos. Entre as leis que definem as prerrogativas do Senhor, os regulamentos estipulados que devem ser reservados para ele aparecem em 14:22-15:23\*; 26:2-13\*. Aqui 14:27 repete a fórmula do mandamento primário, a fim de aplicá-lo ao previsto dízimo trienal (v. 29). Em cada caso, a regulamentação é justificada para os Levitas sem-terra do *bise'areyka*. A relação entre os Levitas *bise'areyka* e os *kohanîm hallelwîyim* é definido em 18:6. O que mais tarde vêm *me'ahad se'areyka* estão autorizados a funcionar em associação com o santuário central e com o tribunal central (17:9; 18:6-7). A linguagem não constitui uma fórmula de identificação. Nem deveria ser extirpada *kohanîm hallelwîyim* como literariamente secundário, alegando que só *kohen* é o único escolhido e mencionado no 18:3b, 4,5\*." .

O santuário central abraça os sacerdotes-levitas, não os considerando secundários perante os sacerdotes, mas os integrando nas atividades do culto central, pois eles tinham participação no dízimo diário no templo.

### PARTE III - O PORTÃO (r[V - xa'ar) E A REDAÇÃO DEUTERONOMISTA

Na redação deuteronomista<sup>253</sup> os sacerdotes-levitas poderiam exercer o papel jurídico, e tem as mesmas prerrogativas dos sacerdotes não dependendo dos dízimos anuais e trienais como os levitas.

---

<sup>253</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 379-380, The function of the support system in 18:1-8\* is defined by its context, the judicial system established in 16:18-18:8\*. The core of this passage is 17:2-13, which regulates the exercise of judicial authority. This core is framed by laws governing the personnel of the local and central courts in 16;18-19\* and 18:1-8. The *kohanîm hllewîyim* serve on the central court (17:9); when they function in this role, they have the authority of a *kohen ha'omed lesareṯ sam 'eṯ-yhwh* (v.12). Therefore they are to be supported like the priests (18:1-8\*), so that they are not dependent on the annual and triennial tithes like the Levites treated as identical cultic functionaries. In Dt. 16:14 the integration formula *'aser bise'areyka* is extended from the Levites to the list of the dispossessed – strangers, widows, and orphans. In this regulation the dispossessed are distinguished from members of the family, who are characterized as a unit by the 2d person singular suffix. Instead, the dispossessed are assigned to the *sa'ar* of the landowners, to whom the regulation is addressed. In 14:29 (cf. 26:12), similarly, the integration formula is associated with the dispossessed, and the regulations governing the triennial tithe are extended to include them. Each case involves the *sa'ar* of the “you” (sg.) addressed by the text, within which reside the persons whose common bond is their landless status and the fact that as widows, orphans, and strangers they have lost the vital ties of genealogy. Like the suffixes in the list of members of the nuclear family and their slaves in 12:18; 16:11,14, the suffix added to *sa'ar* in the integration formula shows clearly that this lexeme, like Akk. *babtu(m)*, has not only a local connotation but also a genealogical connotation, in the sense of “clan” or “extended family” (cf. Ruth 3:11; 4:10). The landless and their families need to be integrated into the clans. From this integration arises the social obligation, grounded in the cultic integration of the landless into the cultic community celebrating the pilgrimage festivals, which is no longer limited by genealogy. As part of the Dtn mosaic of 22:1-12\*; 23:16-26\*; 24:6-25:4\* (within the larger unit of chs. 19-25), 23:16-26\* associates social commandments (vv. 16-17,20[15-16,19],[21(20)],25-26[24-25]) with cultically thematized ordinances (vv. 18-19,22-24[17-18,21-23]). The series begins in vv. 16-17(15-16) with the commandment not to return an escaped slave, but to let him decide freely where he wants to live. The chain of expressions defining the place chosen in v. 17 (*beqirbeka bammaqôm 'aser-yibhar beahad se'areyka*) moves from the general to the specific. The sequence leads up to *se'arîm* as a subdivision of the town (*maqôm*). With the nonspecific local sense of “city ward” as a starting point, *be'ahad se'areyka* defines precisely the status of the escaped slave. He is not enslaved once more. The slaves in 12:18; 16:11,14 are part of the family in contrast to the *se'arîm*, the clans. Instead, the escaped slave is identified with the landless, for whom the integration formula uses *sea'rîm*. “A função do sistema de apoio em 18:1-8\* é definida por seu contexto, o sistema judicial estabelecido em 16:18-18:8\*. O núcleo dessa passagem é 17:2-13\*, que regulamenta o exercício da autoridade judicial. Este núcleo é enquadrado pelas leis que regem o pessoal dos tribunais locais e centrais, 16; 18-19\* e 18:1-8. O *cohanîm hallewîyim* servem no tribunal central (17:9), quando eles funcionam nesse papel, eles têm a autoridade de um *kohen ha'omed*

Somente em algumas passagens do deuteronômio eles são tratados idênticos aos funcionários do culto. Na lista dos despossuídos os levitas são incluídos com os estrangeiros, viúvas e órfãos, que são distinguidos dos membros da família, que se caracterizam pelo sufixo da 2ª pessoa do singular, que se refere ao Portão dos proprietários.

No capítulo 26,12, o “tu” do portão não tem uma conotação local, mas volta a ter um sentido genealógico do clã, em que os despossuídos devem ser integrados ao clã; esta obrigação social se dá com a peregrinação, fundada na centralização do culto.

#### PARTE IV - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E A REDAÇÃO DEUTERONOMISTA

---

*lesaret<sub>sam</sub> 'et-yhwh* (v.12). Portanto, eles devem ser apoiados como os sacerdotes (18:1-8\*), de modo que eles não são dependentes dos dízimos anuais e trienais como os Levitas *bise'areyka*. Somente dos textos do Dtr 17:18; 24:18; 27:9 são tratados como idênticos aos funcionários do culto. Em Dt. 16:14 fórmula de integração *'aser bise'areyka* estendido aos Levitas na lista dos despossuídos - estrangeiros, viúvas e órfãos. Neste regulamento os despossuídos são distinguidos dos membros da família, que se caracterizam como uma unidade pela sufixo da 2ª pessoa do singular. Em vez disso, os despossuídos são atribuídos ao *ša'ar* dos proprietários, a quem o regulamento é dirigido. Em 14:29 (cf. 26:12), da mesma forma, a fórmula de integração está associada com os despossuídos e os regulamentos que regem o dízimo trienal são estendidos para incluí-los. Cada caso envolve o *ša'ar* do “tu” (sing.) dirigida pelo texto, no qual residem as pessoas cujo elo comum é o seu estado de sem-terra e ao fato de que, como viúvas, órfãos e estrangeiros perderam o vínculo vital da genealogia. Assim como os sufixos na lista de membros da família nuclear e os seus escravos em 12:18, 16:11,14, o sufixo adicionado ao *ša'ar* na fórmula de integração mostra claramente que este lexema, como Akk. *babtu(m)*, não tem apenas uma conotação local, mas também uma conotação genealógica, no sentido de “clã” ou “família estendida” (cf. Rute 3:11; 4:10). Os sem-terra e suas famílias precisam ser integrados aos clãs. A partir desta integração surge a obrigação social, fundada na integração do culto dos sem-terra na comunidade do culto celebrado nas festas de peregrinação, que já não é limitada pela genealogia. Como parte do mosaico de Dtn 22:1-12\*; 23:16-26\*; 24:6-25:4\* (dentro da maior unidade de caps. 19-25), 23:16-26\* associados aos sociais mandamentos (vv. 16-17,20 [15-16,19], [21 (20)],25-26 [24-25]), que ordenanças cúlticas tematizadas (vv. 18-19,22-24 [17 - 18,21-23]). A série começa em vv. 16-17 (15-16) com o mandamento de não devolver um escravo fugido, mas para deixá-lo decidir livremente onde quer viver. A cadeia de expressões que definem o local escolhido no v. 17 (*beqirbeka bammaqôm 'aser-yibhar beahad se'areyka*) move-se do geral para o específico. A seqüência leva até se'arîm como uma subdivisão da cidade (*maqôm*). Com o sentido não especificado de local “cidade guardada” como ponto de partida, *be'ahad se'areyka* define com precisão o status do escravo fugido. Ele não é mais um escravo. Os escravos em 12:18, 16:11,14 fazem parte da família, em contraste com o *se'arîm*, os clãs. Em vez disso, o escravo fugido é identificado com os sem-terra, para quem usa a fórmula de integração *se'arîm*”.

Na redação deuteronomista<sup>254</sup> a hermenêutica de lugar e Portões é fundamental para o entendimento de sua dialética. Ao tribunal local basta que se tenha duas testemunhas para se resolver problemas de ordem cúltica.

<sup>254</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 380-381, The primary commandment of cultic centralization, in the dialectic of *hammaqôm* and *sea'rîm* as the hermeneutical key to the Dtn redaction of Dt. 12-26\*, also lies behind the judicial system in 16:18-18:8\*. In accordance with established procedures, including the “model trial with its built-in requirement of two witnesses”, in 17:2-13\*, those cases that can be decided conclusively within the scope of the two-witnesses requirement, including cultic transgressions, are assigned to the local court (vv. 2aba,3aa,4,5a\*,6-7). The ambiguous cases that were assigned to the local courts at the local sanctuaries with the centralization of the cult are set aside (*pl'*[niph] *bise'areyka*) and transferred to the central court. With *'lh 'el maqôm* (+centralization formula), the terminology of the cultic centralization command is applied to the judicial system. Concise redactional activity is evidenced by 17:2,7, which recalls 13:2,6(1,5) with *beqirbeka* and the *bi'arta* formula and expands *beqirbeka* by adding *beahad se'areyka*. Going beyond ch. 13, the judicial system laid down in 17:2-13\* regulates procedures against the background of cultic centralization. The phrase *beahad se'areyka* clearly assigns the case under discussion to the competent local court. The expression *beqirbeka* alone is too imprecise for a procedure meant to distinguish between local and central courts. In 13:7-12(6-11)\* the connotations of *sa'ar*, which are not simply local but also genealogical, include the case of apostasy with a family. Finally, the Dtn use of *se'areyka* in contrast to *hammaqôm* is linked with the use of *sa'ar* for the place of judgment and execution, antedating the Dtn redaction, which is retained in 17:5. This text is not an example of inner-biblical exegesis reflecting different strata. As in the relationship of Gen. 9:1-7a to Gen. 1:26-29, we are dealing with an interpretive continuation in a single literary stratum and redactional conception. The judicial procedure in Dt. 17:2-13\* is preceded by regulations governing the personnel of local courts in 16:18-19. In ordering the installation of *sopetîm* and *soterîm* in these courts, this passage borrows the phrase *bekol se'areyka* from 12:15 and associates it with the Dtn short form (long forms and Dtr) of the land-gift formula (*'aser yhw 'eloheyka noten leka*), elsewhere associated with *se'areyka* only in 16:5,18. In this manner, the laws governing festivals and the laws governing the judicial system are joined together. The regulations governing the personnel for local courts in 16:18-19\* deal both with their appointment and their conduct in office. In 16:19 there is a link with Ex. 23:6,8, the forensic regulations of the Covenant Code. The phrase *bekol-se'areyka* at the beginning of 16:18-19 makes definitively clear that the regulations govern the local court. In 18:6, the key verse for the personnel of the central court, the words *hammaqôm 'aser yibhar yhw* ser these regulations apart from those governing the local courts. The Dtn centralization terminology *hammaqôm – se'arîm* is used in both the procedural regulations in 17:2-8\* and the personnel regulations in 16:18-19; 18:1-8\*. “O mandamento principal da centralização do culto, na dialética da *hammaqôm* e *sea'rîm* como chave hermenêutica para a redação Dtn de Dt. 12-26\*, também está por trás do sistema judicial em 16:18-18:8\*. De acordo com os procedimentos estabelecidos, incluindo o julgamento “com o seu modelo, incluindo a exigência de duas testemunhas”, na 17:2-13\*, aqueles casos que podem ser decididos de forma conclusiva, no âmbito do requisito de duas testemunhas, inclusive nas transgressões de culto, são atribuídos ao tribunal local (vv. 2aba, 3-aa, 4,5a\*,6-7). Os casos ambíguos que foram atribuídos aos tribunais locais a santuários locais, com a centralização do culto são retirados (*pl'* [niph] *bise'areyka*) e transferidos para o tribunal central. Com *'lh 'el maqôm* (+ fórmula de centralização), a terminologia da ordem da centralização do culto é aplicada ao sistema judicial. Atividade redacional concisa é evidenciada pelo 17:2,7, que recorda 13:2,6(1,5) com *beqirbeka* e a fórmula *bi'arta* e expande *beqirbeka* adicionando *beahad se'areyka*. Indo além cap. 13, o sistema judicial previsto no 17:2-13\* regulamenta procedimentos no contexto da centralização do culto. A frase *beahad se'areyka* atribui claramente o caso em discussão ao tribunal competente local. A expressão *beqirbeka* por si só é demasiada imprecisa para um procedimento destinado a estabelecer uma distinção entre tribunais locais e central. Em 13:7-12 (6-11)\* as conotações de *sa'ar*, que não são apenas locais, mas também genealógicas, incluem o caso de apostasia com uma família. Finalmente, o Dtn usa *se'areyka* em contraste com *hammaqôm*, na medida em que se relacionada a utilização de *sa'ar* para o local do um exemplo de exegese bíblica cujo seu interior reflete diferentes estratos. Como no relacionamento de Gn. 9:1-7 para

Mas quando casos ambíguos onde eram resolvidos em tribunais locais, agora com a centralização foram transferidos para um tribunal central. Na redação em muitos casos fica clara está distinção entre “o Lugar” para um santuário central e “Portões” para santuários locais, mas não se pode dizer que estas definições ficam claras em todo o texto.

## PARTE V - O PORTÃO (r[V - xa'ar) E A REDAÇÃO

### DEUTERONOMISTA

Na redação deuteronomista<sup>255</sup> do 12-26, o foco é a preocupação com o levita, onde o pano de fundo é a urbanização forçada da Judéia, durante a crise da Assíria nos séculos 8º e 7º a.C., em que o lexema Portão é muito mais recorrente do que “o lugar”.

---

Gn. 1:26-29, estamos lidando com uma continuação interpretativa em um único estrato de concepção literária e redacional. O procedimento judicial em Dt. 17:2-13\* é precedido por regulamentos que regem o pessoal dos tribunais locais em 16:18-19. Ao ordenar a instalação de *sopetîm* e *soterîm* nesses tribunais, esta passagem empresta a frase *beḵol-se'areyḵa* de 12:15 e o associa com a fórmula curta do Dtn (fórmula longa e Dtr) da fórmula dom da terra (*'aser yhw̄h eloheyḵa noṭen leḵa*), associada a outra *se'areyḵa* apenas 16:5,18. Desta forma, as leis que regem os festivais e as leis que regem o sistema judicial são unidas. Os regulamentos que regem o pessoal para os tribunais locais em 16:18-19\* ambos com sua nomeação e sua ocupação no cargo. Em 16:19 há uma ligação com o Ex. 23:6,8, a regulamentação legal do Código da Aliança. A frase *beḵol se'areyḵa* no início do 16:18-19 deixa definitivamente claro uma regulamentação para o tribunal local. Em 18:6, o versículo chave para o pessoal do tribunal central, as palavras *hammaqôm 'aser yibḥar yhw̄h* coloca regulamentos com exceção dos que regem os tribunais locais. No Dtn a terminologia para a centralização *hammaqôm - se'arîm* é usada em ambos os regulamentos processuais em 17:2-8\* e as regulamentações pessoais em 16:18-19; 18:1-8\*”.

<sup>255</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 381-382, Here, as in the Dtn redaction of Dt. 12-26 as a whole, the focus is on providing for the Levites. All the semantic connotations of the lexeme *sa'ar* in the Dtn redaction derive from the basic meaning “city gate”, which is also its meaning in the pre-Dtn occurrences in Dt. 12-26\*. Therefore the prominent use of this lexeme as a contrast to *hammaqôm* in the late preexilic redaction of Deuteronomy presupposes an urbanized Judea, even when *sa'ar*, like *babtu(m)*, has the connotation of a genealogically integrated association. The historical context of the Dtn redaction is the forced urbanization of Judea during the Assyrian crisis of the 8<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries. This urbanization went hand in hand with a weakening of traditional familial and genealogical relationships within the extended family. The Dtn redaction of Dt. 12-26\* does not give up the genealogical ties binding the nuclear and extended family as the foundation of society. These are the social entities into which the landless are to be integrated. Slaves are assigned to nuclear families, the landless – Levites, strangers, widows, and orphans – to clans. The power of the gentile associations to integrate society was weakened by the upheavals of the Assyrian period. The Dtr reform steps into the breach, establishing a support system for the Levites through the institution of the

regular tithes and for the landless through the triennial tithe. The latter (26:12-13) constitutes the end and goal of the Dtn reform program. As one of the pillars of the Dtn redaction, the integration formula *'aser bise'areyka* aims at integrating the landless into the genealogically intergrated associations of the clans. But the ability of the gentile associations to integrate strangers is not the sole benefit of the integration formula. The other is the constitution of Israel through the cultic celebration of the pilgrimage festivals at the central sanctuary, shared in by all, including the landless (16:11,14). The program of cultic integration of Judahite society permits its ethos to transcend the boundaries of genealogy. The Dtn reform program is a response to the social upheavals caused by the Assyrian crisis and the consequent uprooting of many individuals. c. *Dtr Redaction*. The language of the Dtr redactor of the Decalog (DtrN) makes use of the integration formula of the Dtn redactor. The Dtr redactor, however, reinforces the genealogical connotation of *se'areyka*. In the Dtn redaction *ger* does not have a suffix when used with the integration formula: the stranger is thus distinct from the members of narrower family. In the Sabbath commandment of the Decalog (Dt. 5:14), however, the *gereka 'aser bise'areyka* appears in the series listing members of a nuclear family living under one roof, including domestic animals; and 31:12 lists *gereka 'aser bise'areyka* in a series that includes men, women, and children. Going beyond the legal functions of the Levites, the Dtr redactors equate them with the priests in 17:18; 24:8; 27:9, but have no particular interest in improving their support beyond what is provided in the Dtn redaction. In 12:12 the integration formula with *hallelwi* is simply included as a quotation from Dtn usage. This is the only Dtr use of the intergration formula in Dt. 12-16; it is explained by the fact that 12:12 expands the six Dtn occurrences in 12:18; 14:21,27,29; 16:11,14 to seven. In 6:9 and 11:20 *sa'ar* in the sense of "city gate" is one of the places (along with the doorposts of houses) where the words of Yahweh's *tôrâ* are to be written. The Dtr curse traditions (28:52,55,57) use the plural of *sa'ar* in the general sense of "city gate" or "city". "Aqui, na redação Dtn de Dt. 12-26 como um todo, o foco é provisionamento para os Levitas. Todas as conotações semânticas do lexema *ša'ar* derivam da redação Dtn do significado básico "portão da cidade", que é também o seu significado nas ocorrências pré-Dtn em Dt.12-26\*. Portanto, o uso proeminente deste lexema como um contraste para *hammaqôm* na redação final do Deuteronomio pré-exílica pressupõe uma Judéia urbanizada, mesmo quando *ša'ar*, como *babtu(m)*, tem a conotação de uma associação integrada genealogicamente. O contexto histórico da redação Dtn é a urbanização forçada da Judéia durante a crise Assíria dos séculos 8º e 7º. Esta urbanização foi acompanhada de um enfraquecimento das relações familiares tradicionais e genealógicas na família. A redação Dtn de Dt. 12-26\* não desiste dos laços de ligação genealógica da família nuclear e estendida como fundamento da sociedade. Estas são as entidades sociais em que os sem-terra estão integrados. Escravos são assumidos nas famílias nucleares, os sem-terra - Levitas, estrangeiros, viúvas e órfãos - para clãs. O poder das associações de integrar a sociedade gentílica foi enfraquecida pelas convulsões do período Assírio. As medidas de reforma do Dtn para o rompimento, que instituiu um sistema de apoio para os Levitas, por intermédio da instituição do dízimo regular e para os sem-terra através do dízimo trienal. O último (26:12-13), constitui o fim e objetivo do programa de reforma Dtn. Como um dos pilares da redação Dtn, a integração da fórmula *'aser bise'areyka* visa integrar os sem-terra nas associações genealogicamente integradas dos clãs. Mas a capacidade das associações gentílicas para integrar estrangeiros não é o único benefício da fórmula de integração. A outra é a constituição de Israel através da celebração de culto dos festivais de peregrinação ao santuário central, compartilhada por todos, incluindo os sem-terra (16:11,14). O programa de integração de culto da sociedade judaíta seu etos permite transcender os limites da genealogia. O programa de reforma Dtn é uma resposta às transformações sociais provocadas pela crise Assíria e a conseqüente erradicação de muitas pessoas. c. *Redação Dtr*. A linguagem do redator Dtr do Decálogo (DtrN) faz uso da fórmula de integração do redator Dtn. O redator do Dtr, no entanto, reforça a conotação genealógica de *se'areyka*. Na redação Dtn *ger* não tem um sufixo quando usado com a fórmula de integração: o estranho é, portanto, distintos dos membros próximos (estreitos) da família. No mandamento do sábado do Decálogo (Dt. 5:14), porém, o *gereka 'aser bise'areyka* aparece na série de listagem de membros de uma família nuclear sob um mesmo teto, incluindo animais domésticos; e 31:12 lista *gereka 'aser bise'areyka* de uma série que inclui homens, mulheres e crianças. Indo além das atribuições legais dos Levitas, os redatores Dtr os equiparam com os sacerdotes em 17:18, 24:8, 27:9, mas não têm nenhum interesse particular em melhorar seu apoio além do que é previsto na redação Dtn. Em 12:12 a fórmula de integração com *hallelwi* é simplesmente incluída como uma citação de uso Dtn. Este é o único uso Dtr da fórmula de integração em Dt. 12-16; é explicada pelo fato de que 12:12 expande seis ocorrências em Dtn 12:18; 14:21,27,29; 16:11,14 para sete. Em 6:9 e 11:20 *ša'ar* no sentido de "portão da cidade" é um dos lugares (junto com os batentes das casas), onde as palavras de Yahweh *tôrâ* são para serem escritas. O Dtr segue as tradições (28:52,55,57) usa o plural de *sa'ar* no sentido geral de "portão da cidade" ou "cidade" ”.

Esta urbanização enfraqueceu os laços familiares, que o Deuteronomista (12-26) não se deixa enfraquecer, e reacentua a questão genealógica (e até a ultrapassa quando inclui os escravos), que assume os despossuídos (levita, estrangeiro, órfão e viúva) como parte de seu programa inovador, e relativiza o valor dos sacerdotes.

### 2.8.8 - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E

#### A IDADE DO FERRO – PARTE I - III

Na idade do Ferro<sup>256</sup> os Portões que foram encontrados em Berseba e em Asdod eram respectivamente de duas e quatro câmaras, cuja arquitetura encontrada demonstra que não fazem parte de uma mesma tradição.

---

<sup>256</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 383-384, III. Iron Age Gates. Alongside the occurrences of *sa'ar* in literary contexts, archaeology yields importance evidence for the function of city gates the context of architectural history. Several Early Iron Age gates have been found: two-chamber gates at Beer-sheba (stratum VII) and Megiddo (V.A.), and four-chamber gates at Ashdod (X). The evidence is too scanty to support localization of the Early Iron four-chamber gate tradition in the coastal plain and the two-chamber tradition inland. The gates at Megiddo (under the influence of the coastal plain) and Beer-sheba can hardly be assigned to the same architectural tradition. Beer-sheba is associated with an Early Iron architectural tradition in the Negeb. Gates of the monarchic period (Iron II) are characterized by a broad, usually straight path permitting an easy flow of traffic, a gate structure sited on the city side of the wall, and gate leaves invariably on the outward side, an arrangement that points to the civil function of the gate in the life of the city and contrasts with the fortified gates of the Middle Bronze period, which could also be shut on the city side (e.g., the east gate at Shechem). There are six-chamber gates at Megiddo (IV.B), Hazor (X), Gezer (VI), Lachish (IV: city gate and palace gate), Ashdod (IX), and Tel 'Ira (Tell Garra). There are four-chamber gates at Dan, Beer-sheba (V and III), Megiddo (IV.A), Gezer (main gate [IV] and outer gate), Mizpah (Tell en-Nasbeh; "early gate"), and Ekron (Khirbet el-Muqanna') (III.B). There are two-chamber gates at Mizpah ("late gate"), Dor, Kinnereth (Tell el-Oreme) (II), Timnah (II), Khirbet el-Qom, Tell Beit Mirsim, Ekron (III.A), Khirbet Abu Mudawer, Khirbet Tamra, and Ya'nim. The foundation technology of the Iron Age gates is discussed elsewhere, as are parapets and battlements. Scholars have postulated a unilinear evolution of gate architecture during the Iron Age, from six-chamber gates in the Solomonic period through four-chamber gates to the two-chamber gate, intended to lessen the danger of collapse under military attack. Recent excavations, which have discovered six-chamber gates in the coastal plain of Philistia (Ashdod; Timnah [?] and dating from the late monarchic period in Judah (Lachish [9<sup>th</sup> century, earlier though Solomonic], Tel 'Ira [8<sup>th</sup>/7<sup>th</sup> century]), have overtaken these hypotheses. The gates of Hazor, Megiddo, Gezer, Ashdod, and Tel 'Ira are almost identical in their dimensions, which are based on the Egyptian royal cubit, even though the geometry of the structures differs. There are also differences in the poliorcetics of the gates. At Hazor the towers are hollow but are even with the walls; at Megiddo the towers are solid. The situation with respect to the casemate wall is unclear. Since six-chamber gates in combination with a casemate wall are well attested for the Solomonic period, this architectural ensemble has been ascribed to the city-building activity of the Solomonic administration on the basis of 1 K. 9:15-17. "III. Idade dos Portões de Ferro. Juntamente com as ocorrências de *ša'ar* em contextos literários a arqueologia prova importantes funções dos portões da cidade no contexto da história da arquitetura [...].

Durante o reinado de Salomão existiam portões de quatro e de duas câmaras consecutivamente para diminuição de perigo em um ataque militar; paredes casamata são bem atestadas neste período Salomônico.

## PARTE II – O PORTÃO (r[v - xa‘ar] E

### A IDADE DO FERRO

Os Portões de seis câmaras na idade do Ferro<sup>257</sup>, segundo os estudiosos fazem reviver a tradição da Síria no período do Bronze, e é uma invenção típica de Salomão; que também tinha um aspecto que impressiona todos aqueles que viam tal construção. Em Ezequiel o projeto modelar de portão com seis câmaras, estão vivas para o portão exterior leste do Templo. Os portões entre as paredes, no Ferro II, período pós-

---

<sup>257</sup> A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 384-385, The archaeological evidence, however, is more complex and correspondingly controverted. For Megiddo the association of the six-chamber gate (IV.B) with the casemate wall has been disputed on the basis of weighty arguments that associate the gate with the inset-offset wall, which is generally dated to the 9<sup>th</sup> century. The association of a six-chamber gate with casemate walls is clearer at Hazor and Gezer. Some scholars support a post-Solomonic dating for the six-chamber gate at Gezer. A late, post-Solomonic dating of this gate based on a correlation with Kenyon's ceramic chronology of Samaria cannot be maintained, because the earliest pottery does not date from the time of Omri but goes back to the Early Iron Age. The association of the Solomonic fortifications (six-chamber gate and casemate wall) with the "outer wall", aligned with the casemate wall, and its outer gate is probably untenable. More probable is a 9<sup>th</sup> –century dating of the four-chamber gate (Macalister's "gatehouse") as an outer gate to the main gate, itself rebuilt after the time of Solomon as a four-chamber gate. The six-chamber gates of the Iron Age revive the tradition of Syrian six-chamber gates from the Middle Bronze Age. If the earliest examples of six-chamber gates at Hazor and Gezer are of Solomonic origin, the introduction of this type of gate must be traced to Solomon. Since the gate at Ashdod is later than the gates at Hazor and Gezer, we should probably envision a gate type penetrating Philistine territory rather than deriving the six-chamber gate from Philistine architecture. Niemann envisions the Solomonic expansion of Hazor, Megiddo, and Gezer as having been designed for the purpose of representation and legitimation. This conclusion agrees with the design of these gates, more proleptic than poliorcetic, intended to impress the viewer; the nature of the design is underlined by the walls of the gate, which are much thinner than those of Middle Bronze gates. The size of the six-chamber gates was meant to augment the visual statement of the city's power. Wenning sees Syrian influence in the size of these gates. The tradition of the six-chamber gate, and even its dimensions, lives on in Ezekiel's blueprint for the outer east gate of the temple court (Ezk. 40:6-16\*). The gate at Tel 'Ira may represent a connecting link in this chain. In parallel with the monumental six-chamber gate, the Late Bronze tradition of two- and four-chamber gates was continued during Iron II.A (10<sup>th</sup> century). A Middle Bronze gate continued in use at Tirzah (Tell el-Farah [North]). In the post-Solomonic Iron II.B (first half of the 9<sup>th</sup> century), there is a clear intent to emphasize poliorcetics, with the goal of reinforcing the defensive strength of gates, with less emphasis on their proleptic and civil functions. The architectural history of city gates thus evidences a reaction to the political instability of Judah and Israel after the dissolution of the Solomonic state. In this period there appear "gates between the walls", set into walls built like an open safety pin [...]. "A evidência arqueológica, no entanto, é mais complexa e sua correspondência controvertida. Para Megiddo a associação do portão nas seis câmaras (IV.B) com a parede casamata foi contestada com base em argumentos de peso que se associam o portão com a parede dentro e fora, que é geralmente datada do século 9º [...].

Salomônico, mostram que a característica da defesa se acentuou com a construção de portões entre as paredes.

### PARTE III – O PORTÃO (r[<sup>v</sup> - xa‘ar) E

#### A IDADE DO FERRO

No Ferro II<sup>258</sup> os portões de duas câmaras foram dominantes, isso foi implementado também em Megido quando fora uma capital da província Assíria, pelo motivo de não se tornarem as cidades muito fortificadas.

---

<sup>258</sup> A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, p. 386, Whether Megiddo had a south gate of this nature must be considered uncertain, despite the similar treatment of the walls, since the area has not yet been excavated. To increase security against a military attack, as early as Iron II.A the access roads to the gates at Megiddo, Dor, and Beer-sheba took a sharp bend. In the Iron II.B period, this arrangement appears at Dan, Mizpah (“early gate”), Timnah, and elsewhere. We also find transverse walls blocking direct entry to the gate, as at Mizpah and Ashdod (IX). Outer gates were also added to the gates at Dan, Megiddo, Lachish, Beer-sheba, Gezer, and Timnah. At Ashdod and Megiddo six-chamber gates were replaced with four-chamber gates. During the Iron II.C period (to 586 B.C.), the two-chamber gate was the dominant form. At Dor, Timnah, Ekron, Gezer (III), and Megiddo (III), four-chamber gates were replaced with two-chamber gates. At Megiddo this change was undertaken when the city became an Assyrian provincial capital. In the case of some of the other towns where a two-chamber gate replaced a four-chamber gate with the transition from the 9<sup>th</sup> to the 8<sup>th</sup> century, we may also assume the influence of Assyrian policies, which sought to inhibit a strong fortification of Palestine. A new two-chamber gate was built at Kinnereth. The six-chamber gate at Lachish (II), destroyed by the Assyrians, was rebuilt as a simple gate with a gate house. Even in this period, the six- and four-chamber gate design did fall into total disuse. Beer-sheba (III/II), in the south of Judah, kept the plan of a four-chamber gate, and Tel ‘Ira that of a six-chamber gate. At the fortress of Tell el-Kheleifeh, a new four-chamber gate was built. The design of the 7<sup>th</sup>- century gate in the north wall of Jerusalem has not yet been determined. During the Persian period, the preexilic two-chamber gate of Dor was destroyed. At Lachish (I) a gate was built after the plan of the preexilic “simple gate”. At Megiddo the buildings with two parallel rectangular rooms (603,604) near the site of the preexilic gate may be interpreted as the Persian period entrance to the city, with barracks (rooms 634,635), or as an internal gate. Kenyon has proposed a Persian period date for the gate on the western ridge of the southwest hill of Jerusalem. “Se Megido tinha um portão sul desta natureza deve ser considerado incerto, apesar de ter semelhantes paredes, a área ainda não foi escavada. Para aumentar a segurança contra um ataque militar, tão cedo quanto as estradas de ferro II.A acesso aos portões de Megido, Dor e Berseba, tomou uma curva acentuada. No período II. B Ferro, esta medida aparece em Dan, Mispa (“portão primeiro”), Timna e em outros lugares. Também encontramos paredes transversais bloqueando a entrada direta para o portão, como em Mispa e Asdod (IX). portões exteriores também foram adicionados aos portões de Dan, Megido, Laquis, Berseba, Gezer, e Timna. Em Asdod e Megido os portões das seis câmaras foram substituídos por portões de quatro câmaras. Durante o período Ferro II.C (586 B.C.), o portão das duas câmaras foi a forma dominante. Na Dor, Timna, Ekron, Gezer (III), e Megido (III), portões de quatro câmaras foram substituídas por portas de duas câmaras. Em Megido esta mudança foi empreendida quando a cidade se tornou uma capital da província Assíria. No caso de algumas outras cidades, onde um portão de duas câmaras substituiu um portão de quatro câmaras, com a transição do 9º até o século 8º, podemos supor também a influência política da Assíria, que procurou inibir fortes fortificações na Palestina. Um novo portão de duas câmaras, foi construído no Kinerete. O portão de seis câmaras, em Laquis (II), destruído pelos Assírios, foi reconstruído como de uma casa simples com portão. Mesmo neste período, o projeto de portão de seis e

Os estudiosos estão em dúvidas quanto ao período de construção do portão na parede norte de Jerusalém. O portão a sudoeste de Jerusalém é datado do período Persa.

## 2.8.9 - O PORTÃO (r[<sup>v</sup> - xa'ar) E

### A JERUSALÉM PRÉ-HELÊNICA – PARTE I -V

No período pré-helênico<sup>259</sup> surge seguidamente construções importantes: o portão de Esquina ao norte juntamente com as torres de Hananel e dos Cem, que foram

---

de quatro câmaras caíram em desuso total. Berseba (III/II), no sul de Judá, manteve o plano de um portão de quatro câmaras, e Tel 'Ira, que de um portão de seis câmaras [...].

<sup>259</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 386-387, IV.Pre-Hellenistic Jerusalem. The OT speaks of gates in the northern citadel of the Jerusalem settlement on the southeast hill. The location of these gates is known quite precisely. In the northwest corner of the northern defenses of Jerusalem, north of the temple on the southeast hill, stood the Corner Gate ( *sa'ar happinnâ*). According to 2 K. 14:13 and 2 Ch 25:23, the Corner Gate was 400 cubits (about 600 ft.) from the Ephraim Gate (cf. Neh. 12:39), which was part of the western defenses of the southeast hill. According to Jer. 31:38, the Corner Gate was west of the towers of Hananel and the Hundred (Neh. 3:1; 12:39), which constituted the northern citadel (*bîrâ*, Neh. 7:2). Expanded in the Hasmonean and Herodian periods, these towers were called the Antonia under Herod. Zec. 14:10 describes Jerusalem as extending east to west “from the Gate of Benjamin to the place of the former gate ( *sa'ar hari'sôn*), to the Corner Gate ( *sa'ar happinnâ*)” (the next words describe its extent north to south), suggesting the long tradition of the corner gate. According to 2 Ch. 26:9, King Uzziah built towers at the Corner Gate to fortify it. The expression *'al sa'ar* does not refer to battlements but to projecting towers like those associated with the Iron Age gate at Mizpah (Tell en-Nasbeh) and the postexilic Crowfoot Gate on the southeast hill of Jerusalem. The passage more likely refers to the Corner Gate at the time of the Chronicler than to the preexilic Corner Gate. Neh. 3:6 and 12:39 refer to the Corner Gate as the Jeshanah Gate ( *sa'ar hayesanâ*). Williamson explains this name as an ellipsis of *sa'ar ha'ir hayesanâ*, “Gate of the Old City”. Another interpretation derives it from *sa'ar hahômâ hayesanâ*. The change of name from Corner Gate to Jeshanah Gate in the sense of “Gate of the Old City” is implausible in a period when nothing was left of the new city west of the Central Valley. The old and new cities of the preexilic period, furthermore, did not come together in the vicinity of the northern defenses but further south, at the place Neh. 3:8 calls the Broad Wall; the entrance to the lower city therefore cannot be identified with the Corner Gate. “IV. Jerusalém pré-helenística. O A.T. fala dos portões da cidadela ao norte de Jerusalém estabelecidos na colina a sudeste. A localização desses portões são conhecidos com precisão. No canto noroeste da defesa norte de Jerusalém, norte do templo na colina a sudeste, havia o Portão de Esquina (*ša'ar happinnâ*). De acordo com a 2 Cr. 14:13 e 2 Cr 25:23, o Portão de Esquina era de 400 côvados (cerca de 600 pés) a partir do Portão de Efraim (cf. Ne. 12:39), que fazia parte da defesa ocidental do colina sudeste. De acordo com Jr. 31:38, o Portão de Esquina estava a oeste das torres de Hananel e dos Cem (Ne. 3:1; 12:39), que constituíam a cidadela do norte (*bîrâ*, Ne. 7:2). Expandida nos períodos dos Asmoneus e de Herodes, essas torres foram chamadas de Antonia sob Herodes. Zc. 14:10 descreve Jerusalém como extensão de leste à oeste “do Portão de Benjamin em o lugar do Portão Antigo (*ša'ar hari'sôn*), ao Portão de Esquina (*ša'ar happinnâ*)” (as palavras seguintes descrevem a sua extensão norte à sul), sugerindo uma longa tradição do Portão de Esquina. De acordo com a 2 Cr. 26:9, o Rei Uzias edificou torres no Portão de Esquina para fortalecê-lo. A expressão *'al ša'ar* não se refere as muralhas, mas a projeção das torres, como aquelas associadas com o Portão de Idade do Ferro em Mísipa (Tell-en-Nasbeh) e no pós-exílio o Portão do Pé de Corvo na colina a sudeste de Jerusalém [...].

chamadas no tempo de Herodes de Antonia; o Portão de Efraim ao ocidente; o Portão de Benjamim que substituiu o Portão Antigo; o Portão de Jeshana que era o Portão da Cidade Velha.

## PARTE II - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E

### A JERUSALÉM PRÉ-HELÊNICA

E a lista de Portões do período pré-helênico continua<sup>260</sup>: o Portão da Cidade Nova; o Portão de Benjamin é também chamado de Portão das Ovelhas e de Portão do

---

<sup>260</sup> A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 387-388, The same observations argue against the emendation *sa'ar hammisneh*, "Gate of the New City". Instead of deriving the name of the Jeshanah Gate from the adj. *yasán*, "old", it is preferable to connect it with the border town Jeshanah (Khirbet al-Isaneh), about 15 miles north of Jerusalem (2 Ch. 13:19). The Corner Gate was the western gate of the northern defenses of Jerusalem; opposite it on the southeastern hill was an eastern gate called the Benjamin Gate ( *sa'ar binyamîn*, Jer. 37:13; 38:7). In Neh. 3:1,32; 12:39, the Benjamin Gate is called the Sheep Gate ( *sa'ar hasso'n*), situated east of the Tower of the Hundred and the Tower of Hananel. The name of this gate survives in John 5:2, which locates the pool of Bethesda near the *probatike* (*pyle*, 2 Esd. 13.1,32; 22:39 LXX), in the northern extension of the city built in the Herodian period. The name derives from a livestock market at this gate. The Benjamin Gate was located near the temple precincts. Opposite it, within the city, stood the Upper Benjamin Gate ( *sa'ar binyamîn ha'elyôn*), the northern entrance to the temple precincts (Jer. 20:2), which may be identified with the "upper gate of the temple" ( *sa'ar bêṭ-yhwh ha'elyôn*, 2 K. 15:35; cf. also 2 Ch. 23:20) of King Jotham. Avi-Yonah tentatively identifies the Benjamin Gate in the city wall with the "upper gate facing north" in Ezk. 9:2, but this gate is more likely identical with the "Upper Gate/Upper Benjamin Gate" leading to the temple precincts. The preexilic naming of some of Jerusalem's city gates after individual tribes, such as the Ephraim Gate and the Benjamin Gate, is extended systematically in Ezk. 48:31-38 to include all twelve tribes. Between the Corner Gate (Jeshanah Gate) and the Benjamin Gate (Sheep Gate) stood the Fish Gate ( *sa'ar hattawek*) in Jer. 39:3. "Algumas observações argumentam contra a emenda *ša'ar hammisneh*, "Portão da Cidade Nova". Em vez de obter o nome do Portão de Jeshana do adj. *yasán*, é preferível que os que o conectam com a fronteira da cidade Jeshana (Khirbet al-Isaneh), cerca de 15 quilômetros ao norte de Jerusalém (2 Cr. 13:19). O Portão de Esquina era o portão oeste das defesas do norte de Jerusalém, no lado oposto do morro do sudeste havia um Portão oriental chamado Portão de Benjamin (*ša'ar Binyamin*, Jr. 37:13, 38:7). Em Ne. 3:1,32; 12:39, o Portão de Benjamin é chamado de Portão das Ovelhas (*ša'ar hasso'n*), situada a leste da Torre dos Cem e da Torre de Hananel. O nome deste portão sobrevive em João 5:2, que localiza o tanque de Betesda perto do *probatike* (*pyle*, 2 Ed. 13.1,32; 22:39 LXX), na extensão norte da cidade, construído na época de Herodes. O nome deriva de um mercado de gado neste portão. O Portão de Benjamin foi localizado perto do recinto do templo. Oposto a ele, dentro da cidade, estava o Portão Superior de Benjamin (*ša'ar binyamin ha'elyôn*), a entrada norte do recinto do templo (Jr. 20:2), que pode ser identificado com o "portão superior do templo" (*ša'ar bêṭ-yhwh ha'elyôn*, 2 Rs 15:35.; cf. também 2 Cr. 23:20) do Rei Jotão. Avi-Yonah tenta identificar o Portão de Benjamin na parede cidade com o "Portão voltado para o norte" em Ez. 9:2, mas este portão é mais provável que coincida com o "Portão Superior/ Portão Superior de Benjamin" que conduz aos recintos do templo. A nomeação pré-exílica de algumas das portas da cidade de Jerusalém depois da divisão das tribos, como a Portão de Efraim e o Portão de Benjamin, é estendido sistematicamente em Ez. 48:31-38 para incluir todas as doze tribos. Entre o Portão de Esquina (Portão de Jeshana) e da Portão de Benjamin (Portão da Ovelha), se situou o Portão dos Peixes (*ša'ar haggadim*), segundo Ne. 3:3 estaria localizado a oeste da Torre de Hananel e a Torre dos Cem (cf. Ne. 12:39; 2 Cr. 33:14). O nome deste portão, é pré-exílico (Sf. 1:10), deriva de uma marca encontrada no portão, onde se venderia o peixe trazido da costa,

Meio, onde fica situado o tanque de Betesda e havia um mercado de gado; o Portão dos Peixes, onde tais mercadorias eram vendidas trazidas da costa incluindo de Tiro.

### PARTE III - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E

#### A JERUSALÉM PRÉ-HELÊNICA

A sudoeste de Jerusalém foram encontrados<sup>261</sup>: o Portão do Vale; o Portão do Estrume/Esterco; Fonte do Dragão; o Portão do Pé de Corvo; o Portão do Poste do

---

inclusive de Tiro (Ne. 13:16). Por causa de sua localização entre o Portão de Esquina e o Portão de Benjamin, o Portão dos Peixes é chamado de Portão do Meio (*ša'ar hattawek*) em Jr. 39:3".

<sup>261</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 388-389, Archaeological exploration of these gates is out of the question, since they lie under the Hara esh-Sharif, which was extended northward during the Muslim period. Others have proposed locating the Fish Gate (Middle Gate) in the Central Valley. On the west side of the fortifications of Jerusalem's southeast hill were located the Ephraim Gate, the Valley Gate, and the Dung Gate. The Ephraim Gate (*sa'ar 'eprayim*) is mentioned as part of the preexilic fortifications of Jerusalem, located some 400 cubits (some 600 ft.) from the Corner Gate (2 K. 14:13; Neh. 12:39). Neh. 8:16 associates the Ephraim Gate with a public square. The inventory of building projects in Neh. 3:1-32 does not mention the Ephraim Gate because of a haplography in v. 1, which describes a second building project without mentioning the first. South of the Ephraim Gate was the Valley Gate (*sa'ar haggaye*); according to 2 Ch. 26:9, both it and the Corner Gate were fortified by projecting towers (Neh. 2:13,15; 3:13). The name of the gate appears only in postexilic texts, but Neh. 2:13 makes clear that it dates back to the preexilic period. Earlier scholars debated at length whether the Valley Gate was located on the southeast hill or the southwest hill, and whether it was to be identified with the gate excavated by Bliss and Dickie in what is today the Protestant Cemetery on the slope of the southwest hill above the Hinnom Valley, the so-called Essene Gate. More recent excavations on the southwest hill have overtaken this debate. There is no evidence for any settlement on the southwest slope of the southeast hill in pre-Hasmonean times. Identification of the Valley Gate with the gate excavated by Crowfoot and Fitzgerald on the northern crest of the southeast hill is burdened by the unclear stratigraphy, which precludes any definite statement about pre-Hasmonean use of the gate. The name of this gate comes from a road leading from it into the Central Valley between the southeast and southwest hills. A series of landmarks in Neh. 2:13-14 runs from north to south, beginning as follows; Valley Gate, Dragon's Spring (En-rogel [modern Bir Ayyub], south of the junction of the Central and Kidron valleys), Dung Gate. Neh. 3:13 gives the distance from the Valley Gate to the Dung Gate (*sa'ar hasapôt*) as 1,000 cubits. It is impossible to tell whether the text is using the small cubit (18in.) or the larger royal Egyptian cubit (22in.) (cf. Ezk. 40:5; 43:13; 2 Ch. 3:3); it is likewise impossible to determine the exact location of the Valley Gate as long as its identification with the Crowfoot Gate is in doubt. Therefore the location of the Dung Gate is also uncertain. The landmark list in Neh. 2:13-14 indicates that the Dung Gate is reached via the Dragon Gate because of the rubble in the southern Central Valley at the end of the spur extending from the southeast hill; this route suggests a location in the Kidron Valley, on the east side of the southern southeast hill. The Dung Gate at the southern end of the southeast hill of Jerusalem is identical with the Postherd Gate (*sa'ar haharsît*), which leads into the Hinnom Valley (Jer. 19:2). Wenning and Zenger tentatively identify it with the Valley Gate; but the Hinnom Valley is separated from the Valley Gate by the southwest hill, and a road from the Valley Gate to the Hinnom Valley is implausible. The coexistence of the two names Potsherd Gate and Dung Gate suggests instead that these two gates are identical. This identification requires the assumption (not improbable) of an outer gate in the outer wall of King Hezekiah on the southern spur of the southeast hill, to enclose the reservoir at the end of Hezekiah's tunnel (2 Ch. 32:5). "A exploração arqueológica destes portões está fora de cogitação, uma vez que eles estão sob o Hara esh-Sharif, foi estendido para o norte durante o período muçulmano. Outros propuseram a localização do Portão dos Peixes (Portão do Meio) no Vale

Rebanho. Há uma hipótese que o Portão do Rebanho e o Portão do Estrume/Esterco sejam idênticos, onde estariam nas imediações finais do túnel no reservatório de Ezequias.

## PARTE IV - O PORTÃO (r[v - xa'ar] E

### A JERUSALÉM PRÉ-HELÊNICA

O Portão da Fonte<sup>262</sup> foi localizado ao sul da Piscina do Rei que conduz ao Jardim do Rei e as escadas que descem para a Cidade de Davi.

---

Central. No lado ocidental da fortificação do monte a sudeste de Jerusalém foi localizado o Portão de Efraim, o Portão do Vale e o Portão do Estrume [...].

<sup>262</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 390-391, The Fountain Gate ( *sa'ar ha'ayin*) is located by Neh. 2:14 south of the “King’s Pool”, by 3:14-15 (cf. 12:37) south of the “wall of the pool of the conduit (*selah*) by the King’s Garden” and the “stairs that go down from the City of David”. These features have been verified by the excavations of Weil at the southern southeast end of the southeast hill. This provides a fixed point for locating the Fountain Gate. The King’s Garden (2 K. 25:4) was located south of the southwest hill, in the Kidron Valley. The King’s Pool mentioned in Neh. 2:14 was associated with the King’s Garden in the Kidron Valley. A derivation of the name “Fountain Gate” from the “Fountain of Siloam” ( *ên silwan*) is discussed in the literature; but two arguments speak against it: first the distance, and second the fact that this name first appears in the Roman period (*Siloán Pege*), the name comes from the Rogel Fountain or an artificial water supply from the King’s Pool. A “gate between the two walls” ( *sa'ar bën hahomotayim*) leading to the King’s Garden is mentioned in 2 K. 25:4; Jer. 39:4; 52:7. Of the possible identifications of this gate, we may eliminate the outer gate in Hezekiah’s outer wall, since this wall was not rebuilt after the exile. Identification with either the Dung Gate or the Fountain Gate (or Potsherd Gate), we must think in terms of an outer gate – as at Gezer, Megiddo, and Dan – although the texts of Kings and Jeremiah do not reflect such a gate. In this interpretation *hahomotayim* refers to the main wall and the outer wall. The prep. *bën* is awkward, since the gate is in the main wall and the tween the walls. These considerations make identification with the Fountain Gate more likely. Both gates were associated with the King’s Garden. The name of the tween the walls”. Even the most recent excavations in the area in question at the southern end of the southeast hill do not enable us to reach a decision on the basis of archaeological evidence. North of the Fountain Gate, on the east side of the fortifications of the southeast hill and about at the level of the Gihon, stood the Water Gate ( *sa'ar hammayim*). It is mentioned only in postexilic texts (Neh. 3:26; 8:1,3,16; 12:37); but the rebuilding account in Neh. 3:26 shows that we are dealing with a gate that belonged only to the preexilic fortifications, since the Water Gate is described explicitly as being located outside (*neged*) the walls. It may be identified with the access to the Gihon in preexilic fortifications (1 K. 1:33,38,45). “O Portão da Fonte (*ša'ar ha'ayin*) é localizado por Ne. 2:14 ao sul do “Poço/Piscina do Rei”, em 3:14-15 (cf. 12:37) ao sul do “muro da piscina que conduz (*selah*), ao Jardim do Rei” e as “escadas que descem para Cidade de Davi”. Essas características foram verificadas pelas escavações de Weil ao sul do sudeste do monte. Isto fornece um ponto fixo para localizar o Portão da Fonte. O Jardim do Rei (2 Rs. 25:4), foi localizado ao sul do monte a sudoeste, no Vale do Cedron. A Piscina do Rei mencionado em Ne. 2:14 foi

## PARTE V - O PORTÃO (r[V - xa'ar] E A JERUSALÉM PRÉ-HELÊNICA

Segundo as escavações as localizações e os nomes dos Portões<sup>263</sup> tendem a mudar, do período pré-exílico para o exílico. Um exemplo disso é que o “Portão da

---

associada com Jardim do Rei no Vale do Cedron. A derivação do nome “Portão da Fonte” para “Fonte de Siloé” (*‘ên silwan*) é discutida na literatura; mas dois argumentos falam contra ele: o primeiro a distância, e o segundo o fato de que este nome aparece pela primeira vez no período Romano (*Siloán Pege*), quando a função do túnel de Ezequias havia sido esquecida. É mais plausível que o nome venha da Fonte do Pé ou de um abastecimento de água artificial da Piscina do Rei. O “portão entre os dois muros” (*ša'ar bēn hahomotayim*) levando ao Jardim do Rei é mencionado em 2 Rs. 25:4; Jr. 39:4; 52,7. As identificações possíveis deste portão, podemos eliminar o portão exterior da parede externa de Ezequias, uma vez que esta parede não foi reconstruída após o exílio. A identificação com qualquer dos dois, o Portão do Esterco ou o Portão da Fonte é possível. Se o Portão entre as paredes é identificado com o Portão do Esterco (ou Portão do Poste do rebanho), devemos pensar em termos de um portão exterior - como em Gezer, Megido, Dan- embora os textos de Reis e Jeremias não comentem tal portão. chegar a uma decisão com base em evidências arqueológicas. Ao norte da Porta da Fonte, no lado leste das fortificações do sudeste do monte no nível de Giom, estava o Portão das Águas (*ša'ar hammayim*) [...].

<sup>263</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 391-392, All excavations on the southeast hill have confirmed that the wall of the postexilic fortifications ran further west than the preexilic wall, which was lower in the Kidron Valley. There is still no final verification on the southeast hill, notes an unpublished 7<sup>th</sup> - century gate unearthed during Kenyon's excavations in trench I above the Gihon, only recognized as such in conjunction with the excavations near Shiloh. On the other hand, there is likely no connection between the Valley Gate and entranceway unearthed by Parker immediately adjacent to the Gihon and interpreted as a gate, since the site lies off the course of the pre- and postexilic fortifications on the east side of the southeast hill. Furthermore, the remains are most likely not those of a gate but of an Iron II house. If the Water Gate in Neh. 3:26 was not part of the preexilic wall but is to be identified with a gate on the east side of the palace within the city, then the rebuilding account in Neh. 3 omits the gate to the Gihon, which must have been part of the city fortifications on the southeast hill. This omission would also suggest that it was not part of the wall in the Persian period. In the context of the rebuilding account “on the east” (*lammizrah*) is not part of the gate's name but refers to the situation of the gate relative to the wall. According to Neh. 8:1, the people assembled in the square before the Water Gate. An association with the Gihon (*‘En Sitti Maryam*) is the best explanation for the name of the gate. The Mifqad Gate (*sa'ar hammipqad*, “Gate of the Guard, Muster Gate”, or “Prison Gate”) mentioned in Neh. 3:31 is the inner gate of a structure on the southeast hill, which may have been connected with the temple precincts. Since the Mifkad Gate is not mentioned in Neh. 12:31-39, Gunneweg tentatively identifies it with the Gate of the Guard or Prison Gate (*sa'ar hammattarâ*), likewise located at the northeast corner of the city fortifications. The gates of the Hellenistic and Roman fortifications of Jerusalem are discussed elsewhere. “Todas as escavações no monte sudeste têm confirmado que a muralha das fortificações pós-exílicas funcionou mais a oeste do que a parede pré-exílica, que foi menor no Vale do Cedron. Não há ainda nenhuma verificação final neste portão. Franken, que o responsável pela publicação das escavações do Kenyon no monte a sudeste, observa um achado inédito pertencente ao 7º século um portão descoberto durante as escavações do Kenyon em um trecho acima do Giom, somente são reconhecidas em conjunto com as escavações perto de Siloé. Por outro lado, é provável que exista qualquer ligação entre o Portão do Vale e o caminho de entrada descoberto por Parker imediatamente adjacente ao Giom e interpretada como um portão, uma vez que o lugar está fora do curso das fortificações pré e pós-exílicas no lado leste do monte à sudeste. Além disso, os restos mortais são mais prováveis não de um portão, mas de uma casa do Ferro II. Se o Portão das Águas em Ne. 3:26 não fazia parte da parede pré-exílica mas ela deve ser identificada com um portão no lado leste do palácio dentro da cidade, em seguida, na contabilidade da reconstrução de Ne. 3 omite o

Guarda, o Portão da Inspeção”, ou Portão da Prisão, foi relacionado por um estudioso como sendo um mesmo Portão.

### 2.8.10 - O PORTÃO (r[v - xa‘ar) E SUA FUNÇÃO - PARTE I - VIII

A função de defesa pelo Portão<sup>264</sup> se tornou o ponto de maior vulnerabilidade dentro da cidade, já que todo ataque inimigo se concentrava nele.

---

portão do Gion, que deve ter sido parte das fortificações da cidade, no monte à sudeste. Esta omissão deve sugerir que não fazia parte da parede, no período Persa. No contexto da contabilidade da reconstrução “à leste” (*lammizrah*) não faz parte do nome do portão, mas refere-se à situação do portão em relação à parede. De acordo com Ne. 8:1, o povo se reuniu na praça diante do Portão das Águas. Uma associação com a Gion (“En Sitti Maryam”) é a melhor explicação para o nome do portão. O Portão Mifqad (*ša‘ar hammipqad*, “Portão da Guarda, Portão da Inspeção”, ou “Portão da Prisão”) mencionado em Ne. 3:31 é o portão interno de uma estrutura sobre o monte sudeste, o que pode ter sido ligado com o recinto do templo. Desde que o Portão Mifkad não é mencionado em Ne. 12:31-39, Gunneweg fez uma tentativa de identificá-lo com o Portão da Guarda ou Portão da Prisão (*ša‘ar hammattarâ*), também localizado na esquina nordeste das fortificações da cidade. Os portões das fortificações Helenísticas e Romanas de Jerusalém são discutidas em outro lugar”.

<sup>264</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 392-393, V. Functions. 1. *Defense*. The gate was the most vulnerable point in a city’s defenses; its defensive functions therefore took precedence over its symbolic-proleptic functions and its role in defining the city’s identity. Enemy attacks concentrated on the gate (2 S. 10:8; 11:23; Isa. 28:6; Ezk. 21:20[15]) with the aim of breaking down its leaves by means of battering rams (Ezk. 21:27[22]), occupying it, and thus invading the city (Ezk. 26:10; Ob. 11,13; Mic. 2:13). Location, architecture, and construction techniques attempted to meet the threat of the ram as new military technologies emerged. When the city occupied an elevated site, the rams had to be brought up to the gates and walls on siege ramps (2 S. 20:15; Ezk. 4:2). Such a ramp used in the Assyrian attack under Sennacherib has been unearthed at Lachish. A relief in the Neo-Assyrian palace at Nineveh (Kuyunjik) pictures five siege ramps grouped around the gate in the southwest defenses of Lachish, with battering rams directed against the city. Numerous Iron Age gates in Israel exhibit traces of fire (e.g., the gate at Dan). As a defense against being burned, the leaves could be covered with bronze plates (Isa. 45:2; Ps. 107:16; 1 Ch. 22:3). Having captured a city, the enemy would destroy its gates by dismantling and burning them (Jer. 51:58; Nah. 3:13; Lam. 1:4; 2:9; Neh. 2:17). At Mizpah (Tell en-Nasbeh), traces of fire in the blocked main gate indicate that it was burned after the city had been taken. Finally, the defenders could also use the gate to mount a sortie against the attackers (Josh. 8:5; 2 S. 11:23). The primary aim in planning the layout of a gate was to make it difficult to approach and impossible to break through. These poliorcetic considerations had to reach a compromise with the civil functions of the gate in times of peace, primarily the provision of easy access to the city even by large vehicles. The narrow Early Bronze gates used in Palestine (e.g., Tel Arad and et-Tell) in the 3d millennium were not suited to this civil function and fell into disuse at the end of the Early Bronze Age in the late 3d millennium. In the Middle Bronze Age four- and six-chamber gates appeared, some with heavily fortified towers, as at Hazor, Megiddo, Shechem (northwest gate), Beth-shemesh, Yavneh-yam, and Tell el-Farah (South). These gates were “cut off” from the wall and were turned into fortresses by strong doors facing both outward and into the city. Because weapons and food could be stored in the side and upper chambers, it was possible to defend the gate even if the enemy had already broken into the city at another point. Most of the gates in use during the Late Bronze Age had been built during the Middle Bronze Age. During the Iron Age, the civil function of the gate came to the fore: gates now had doors only facing out, while doors on the city side were eliminated. The Bronze Age gates, which could be sealed off on the city side like a fortified acropolis, could defend not only against the city aristocracy. In the Iron Age the gates were no longer shut against the city, because the Bronze Age city-states had become territorial states under a common political roof. Now, as parts of a larger defensive system, the

Com a invenção dos aríetes as funções simbólicas-prolépticas foram deixadas em segundo plano, e justamente as construções das cidades nos montes quiseram evitar tal assédio. Segundo escavações Senaqueribe já havia utilizado a elevação/rampa dos aríetes para resolver o problema de cidades edificadas nos montes.

---

defenses of the cities served primarily to repel external enemies. The aspect of refuge for the aristocracy during unrest in a city receded into the background. The defenses of the gates were augmented by fortification with battlements, which gave the defenders protection against the missiles of the attackers. The battlements also had a decorative function. A projecting balcony could be built over the lintel, which could function as a vertical embrasure, thus helping to solve the dead angle problem for the defenders. They could combat the enemies attacking the gate immediately below without leaning over the parapet and becoming easy targets. A notable improvement in the poliorcetics of the gate could be achieved by reinforcing it with one or more towers (2 Ch. 26:9). “V. Funções. 1. *Defesa*. O portão foi o ponto mais vulnerável na defesa de uma cidade, suas funções defensivas, portanto, prevalecem sobre as suas funções simbólicas-prolépticas e seu papel na definição da identidade da cidade. Ataques inimigos concentrados no portão (2 Sm. 10:8; 11:23; Is. 28:6, Ez. 21:20 [15]), com o objetivo de quebrar as suas folhas por meio de aríetes ( Ez.21:27[22]), ocupando-o, assim invadindo a cidade (Ez. 26:10; Ob. 11,13; Mq. 2:13). Localização, arquitetura e técnicas de construção tentaram enfrentar a ameaça do aríete/carneiro com as novas tecnologias militares que surgiram. Quando a cidade ocupou um local elevado, os aríetes/carneiros tiveram que ser elevados até os portões e muros em rampas no cerco (2 Sm. 20:15; Ez. 4:2). Tal rampa usada no ataque Assírio de Senaqueribe foi descoberta em Laquis. Um relevo no palácio Neo-Assírio de Nínive (Kuyunjik) pinturas de cinco rampas de cerco agrupados em torno do portão no sudoeste defesas de Laquis, com aríetes batendo contra a cidade. Numerosos portões da Idade do Ferro em Israel exibem traços de fogo (por exemplo, o portão de Dan). Como defesa contra o incêndio, as folhas podem ser cobertas com placas de bronze (Is. 45:2; Sl. 107:16, 1 Cr. 22:3). Tendo capturado uma cidade, o inimigo iria destruir as suas portas pelo desmantelamento e queimá-los (Jr. 51:58; Na. 3:13; Lm. 1:4; 2:9; Ne. 2:17). Em Mispa (Diga-en-Nasbeh), vestígios de fogo no bloqueio do portão principal indicam que ele foi queimado depois que a cidade tinha sido tomada. Finalmente, os defensores também podem usar o portão para montar um ataque contra os atacantes (Js 8:5; 2 Sm. 11:23). O principal objetivo no planejamento de um esquema de um portão estava em dificultar a abordagem e impossibilitar uma quebra. Estas considerações de múltiplas técnicas de defesa tinham que chegar a um compromisso com as funções civis do portão em tempos de paz, principalmente no provisionamento de acesso fácil à cidade, mesmo por veículos de grande porte. Os estreitos portões do Primeiro Bronze usado na Palestina (por exemplo, Tel Arad e et-Tell) no 3º milênio não eram adequados para esta função civil e caiu em desuso no final da Primeira Idade do Bronze no fim do 3º milênio. Na Idade Média do Bronze portões de quatro e seis câmaras apareceram, alguns com muitas torres fortificadas, como em Hazor, Megido, Siquém (portão noroeste), Betesemes, Yavne-yam, e Tell el-Farah (Sul). Estes portões foram “cortados” na parede e se transformaram em fortalezas com fortes portas dentro e fora da cidade. Porque armas e alimentos puderam ser armazenados no lado e em câmaras superiores, foi possível defender o portão, mesmo se o inimigo tivesse quebrado a cidade em outro ponto. A maioria dos portões em uso durante a Idade do Bronze Final, tinham sido construídos durante a Idade Média do Bronze. Durante a Idade do Ferro, a função civil do portão veio à tona: Portões já eram as portas que apenas tinham virado para fora, enquanto os portões do lado da cidade, foram eliminados. Os portões da Idade do Bronze, que podiam selar do lado de fora da cidade como uma acrópole fortificada, poderiam defender não só contra os inimigos que se aproximavam, mas também revoltas contra a aristocracia da cidade. Na Idade do Ferro os portões não estavam mais fechados contra a cidade, porque a Idade do Bronze as cidades-Estado se tornaram estados territoriais sob um teto político comum. Agora, como partes de um sistema mais amplo de defesa, as defesas das cidades serviram principalmente para repelir inimigos externos. O aspecto de refúgio para a aristocracia, durante distúrbios em uma cidade é o pano de fundo. As defesas dos portões foram aumentados por meio da fortificação com ameias, que deu a proteção contra os projéteis dos atacantes. As muralhas também tinham uma função decorativa. Projetando as varandas podiam ser construídas sobre as vergas, que poderiam funcionar como uma ameia vertical, contribuindo assim para resolver o problema do ângulo morto para os defensores. Eles poderiam combater os inimigos que atacam o portão imediatamente abaixo sem debruçar sobre o parapeito e tornarem-se alvos fáceis. Uma melhoria notável na técnica bélica do portão poderia ser alcançado através do reforço com uma ou mais torres (2 Cr. 26:9)”.

Justamente os Portões na idade do Ferro, tinham sinal de fogo, já que o objetivo inimigo era o desmantelamento do Portão e sua incineração. As paredes dos Portões eram verdadeiras fortalezas, em que em suas câmaras ao lado e em cima poderiam ser armazenados alimentos, que garantiria uma defesa mais prolongada contra um assalto. As torres e ameias também dificultavam o ataque inimigo, onde os defensores poderiam se proteger com maior eficácia por estarem ocultos da visão dos inimigos.

## PARTE II – O PORTÃO (r[v - xa'ar] E SUA FUNÇÃO

Portanto colocar o Portão<sup>265</sup> entre duas torres traz uma eficácia de ataque contra os inimigos formidável. Mas sabia-se que somente uma arquitetura não era indício que a

---

<sup>265</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 393-395, If the towers project beyond the line of the wall, it is possible to combat an enemy attacking the gate from the flank. Placing a tower on either side of the gate enhances the effect. The Middle Bronze “gate between two towers” at Gezer is a particularly distinctive example of this poliorcetic technique. To improve the defenses of the gate, the enemy’s approach was made as difficult as possible. This was the purpose of the transverse walls at Mizpah and Ashdod. The architectural technique of building a “gate between the walls”, which resulted in an oblique approach, made the use of a siege ramp difficult, since it had to be built parallel to the wall with its flank perilously close to the gate. A similar effect was achieved by putting a sharp bend in the approach roads (*derek sa’ar*) to an elevated city. But the security of a gate did not depend solely on poliorcetic architecture. City walls and gates could be given names pleasing to a deity, so as to place the wall and gate under that deity’s protection. Examples include the name *h’na’el* given to the tower in the northern defenses of Jerusalem (Jer. 31:38; Zec. 14:10; Neh. 3:1; 12:39), the Ashur Gate and Shamash Gate at Ashur, and *imgur-Enlil*, “Enlil is Merciful”, a city wall in Babylon. Magical protection was also sought. The gate was the place of transition from the protected space of a walled city to the unprotected countryside outside the city (cf. the Akkadian antonyms *alu[m]/seru[m]* and Heb. *’ir/sadeh*; also the etymological association of the noun *’ir* with a vb. *’ir*, “protect”). Therefore the gates, and hence the entire city, needed magical protection. In 2 K. 23:8b we read of a “gate of Joshua the governor of the city” ( *sa’ar y□ sa-ha’ir*) to the left as someone entered the city gate ( *sa’ar ha’ir*) (LXX); the pedestals with “satyrs” (*bamôt hass□irîm* [LXX]) alongside this gate were broken down (*nts*). We can agree in part with Gray’s discussion of this text: originally, the satyrs played a positive role as guardian spirits. An etymological connection of *hass□irîm* with Akk. *sedu* (cf. Heb. *sed*) as proposed by Spieckermann is impossible, but their function was clearly analogous to that of the Mesopotamian and Syrian gate guardians *sedu/aladlammû* and *lamssu*. The latter terms also designated the orthostats set up beside the gates and doors of cities, temples, and palaces to protect them. Reliefs with a magical function carved into the doorjambs of gates are of Hittite origin and are widespread throughout Hatti-land as early as the time of the Hittite Empire (14<sup>th</sup>, 13<sup>th</sup> century). A good example is the gate of Hattusha (Boghazköy) with its lions and sphinxes. The late Hittite-Aramaic minor kingdoms in northern Syria and Mesopotamia cultivated this technique, in part under Hurrian and Mitannian influence; it flourished in the Neo-Assyrian period. At Arslan Tash (Neo-Assyria Hadatu), two lions from the east gate of the city and fragments of lions from the west gate have been unearthed; these figures, dating from the time Shalmaneser III, served as gate guardians. Guardian spirits carved into doorjambs also protected the entrances of palaces. Describing the expansion of the palace in Niveveh, a building inscription of Esarhaddon declares: “To the left and right I set up *sedu* and *lamassu* images made from various kinds of stone, whose appearance would turn back the breast of the enemy (*ir-ti lem-ni ú-tar-ru*), protect the footsteps of the king who made them, and guard his way (*na-si-ru kib-si mu-sal-li-mu*)”

cidade estaria protegida, portanto dar nomes corretos aos Portões, agradando as divindades seria muito promissor. O substantivo hebraico para cidade está ligado ao verbo proteger, no Portão de Josué jazia abaixo segundo a leitura dos LXX, figuras de sátiros, que segundo estudos representam espíritos guardiães. No império Hitita no

---

*tal-lak-ti sarri ba-ni-su-nu*) – I set them up to guard the bars of their doors”. Temple gates were also protected by gate guardians. At Hazor Late Bronze lion orthostats, which probably served as gate guardians, were discovered in conjunction with the “orthostat temple” (H) and the “stele sanctuary” (C). Brunner discusses the Egyptian use of magic to protect doors, primarily against the “evil eye” (called *htm*, “seal”, in Pyramid Text 1266). The magical protection provided by gates brings us to their civil functions. Cultic installations associated with city gates have been found at Hazor (area K, Late Bronze), Tell el-Farah (North) (Middle Bronze), and Lachish (postexilic). “Se se projetando as torres para além da linha do muro, seria possível combater o inimigo que ataca o portão pelo flanco. Colocando uma torre de cada lado do portão aumenta esse efeito. No Bronze Médio com “portão entre duas torres” em Gezer é um exemplo particularmente distintivo desta técnica. Melhorando assim as defesas do portão, para que a abordagem do inimigo fosse a mais difícil possível. Este foi o objetivo das paredes transversais em Mispa e Asdod. A técnica arquitetônica da construção de um portão “entre as paredes”, resultando em que a aproximação teria que se dar obliquamente, fez-se o uso de uma rampa difícil de ser cercada, pois teve que ser construída paralelamente à parede com o seu flanco perigosamente perto do portão. Um efeito similar foi obtido colocando uma curva acentuada nas vias de acesso (*ša’ar derek*) para uma elevada cidade. Mas a segurança de um portão não depende unicamente de técnicas de defesa em sua arquitetura. Paredes de cidades e portões podem ter atribuídos para eles nomes a fim de agradar a uma divindade, de modo a colocar a parece e o portão sob a proteção da divindade. Exemplos incluem o nome *n<sup>na</sup>’el* dado para a torre norte das defesas de Jerusalém (Jr 31:38; Zc. 14:10, Ne. 3:1; 12:39), o Portão Ashur e Portão Shamash em Ashur, e *imgur-Enlil*, “Enlil é Misericordioso”, um muro da cidade de Babilônia. Proteção mágica também foi procurada. O portão foi o local de transição do espaço protegido de uma cidade murada, para o campo desprotegido fora da cidade (cf. antônimos Acadianos *alu[m]/seru[m]* e Heb. *’ir/sadeh*; também a associação etimológica do substantivo *’ir* com vb. *’ir* “proteger”). Por isso os portões e toda a cidade, precisava de proteção mágica. Em 2 Rs. 23:8b lemos em uma “portão de Josué, o governador da cidade” (*ša’ar y<sup>h</sup>hōsua’ sar-há’ir*) à esquerda como quem entrava no portão da cidade (*ša’ar ha’ir*) (LXX□); os pedestais com “sátiros” (*bamōt hass□’irīm* [LXX□]), ao lado desta porta os traziam abaixo (*nts*). Podemos concordar em parte com a discussão de Gray neste texto: originalmente, os sátiros desempenharam um papel positivo como espíritos guardiães. Uma ligação etimológica da *hass□’irīm* com Akk. *sedu* (cf. Heb. *sed*), conforme proposto por Spieckermann é impossível, mas sua função era claramente análoga à dos guardiães do portão da Mesopotâmia e da Síria *sedu/aladlammū* e *lamssu*. Os últimos termos também designados como esteios criados ao lado do portão e as portas das cidades, templos e palácios para protegê-los. Relevos com função mágica esculpidos nos batentes de portões são de origem hitita e são disseminados na terra de Hatti, logo no tempo do Império Hitita (14<sup>o</sup>/13<sup>o</sup> séculos). Um bom exemplo é o portão de Hattusha (Boghazköy) com seus leões e esfinges. O último Aramaico-Hitita dos reinos menores no norte da Síria e da Mesopotâmia cultivam esta técnica, em parte sob a influência dos Hurritas e dos Mitanitas, que floresceram no período Neo-Assírio. Em Arslan Tash (Neo-Assíria Hadatu), foram desenterrados dois leões do portão leste da cidade e fragmentos dos leões do portão oeste; estas figuras, que datam da época Salmanaser III, serviram como guardiões do portão. Espíritos guardiães esculpidos nas ombreiras também protegiam a entrada de palácios. Descrevendo a expansão do palácio em Nívive, a construção de inscrição de Esarhadon declara: “À esquerda e à direita eu coloco *sedu* e *lamassu* imagens feitas a partir de vários tipos de pedra, cuja aparência seria voltar contra o peito do inimigo (*ir-ti lem-ni ú-tar-ru*), para proteger os passos do rei que o fez, e guardar o seu caminho (*na-si-ru kib-si mu-sal-li tal-lak-ti sarri ba-ni-sú-nu*) - eu os coloquei para guardar as barras de seus portões”. Os portões do templo foram também protegidos por guardas do portão. Em Hazor no Último Bronze o Leão postado, que provavelmente servia como guardião do portão, foi descoberto em conjunto com o “templo” (H) e “a estela do santuário” (C). Brunner discute o uso da magia egípcia para proteger portas, principalmente contra o “olho mal” (chamado *htm* “sinete”, na Pirâmide Texto 1266). A proteção mágica fornecida pelos portões nos traz uma de suas funções civis. Instalações de culto associado com os portões da cidade foram encontrados em Hazor (área K, do Bronze Final), Tell el-Farah (Norte) (Bronze Médio), e Laquis (pós-exílico)”.

Portão de Hattusha foram encontrados leões e esfinges, esculpidos nos batentes das Portas.

Portanto para aquelas cidades a simbolização mágica do Portão, como proteção fazia parte da função da defesa civil ou física contra os agressores, invasores, conquistadores.

### PARTE III – O PORTÃO (r[V - xa'ar] E SUA FUNÇÃO CIVIL

Nas antigas cidades do Oriente Próximo o Portão<sup>266</sup> tinha diversas funções: mercado, tribunal e centro administrativo.

---

<sup>266</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 395-396, 2. *Civil Functions*. In ancient Near Eastern cities, the gate could serve as market, court, and administrative center; these cities had no planned center designated for these public functions. It is true that the palace or the temple complex could serve as a center for the city and attract administrative and judicial functions, but their primary purpose was not to organize the public life of a city. Surrounded by rural areas, often they did not serve the city; instead, the city served them by performing regional functions extending far beyond the city. The public services and functions of a city could therefore concentrate in the city gate, independent of temple and palace – or, in larger cities organized into districts, in the gate of the particular ward. Not until the Hellenistic period, under the influence of the polis concept of a self-governing *demos* gathered in *ekklesia* and *boule* at the *agora*, were the civil functions transferred to the center of the city. As a rule, the city gate was associated with an open square of some size (r[*hōb*, Akk. *rebitu[m]*, *rebit ali*. Cf. Neh. 8:1, 3; 2 Ch. 32:6: r[*hōb* sa'ar ha'ir] where the inhabitants of the city could assemble. Archaeologists have discovered such squares at several sites, including Dan, Megiddo (IV.B), Gezer (VIII/VII), Beer-sheba (V-IV and III-II), and Lachish (III). Herzog estimates that a square could accommodate 800-1,000 persons. Besides being used together with the adjacent gate to collect rainwater (cf. Beer-sheba[V], Megiddo [IV.B]; 2 S. 23:15-16), a paved square could also provide a place for winnowing grain (Jer. 15:7), so that a gate square could be called a threshing floor (*goren petah hassa'ar*, 1 K. 22:10; 2 Ch. 18:9). The Ugaritic Aqhat Epic also presupposes this association of threshing floor and gate (*yth b 'p tgr tht 'drm dbgrn*). In unfortified villages the threshing floor also served as a place of assembly. As the focus of public life, the gate was also an appropriate meeting place (Jgs. 16:2; 1 S. 9:18; 2 S. 3:27; 19:19; Isa. 28:6). It was also the place where sizable crowds would assemble to hear speeches and proclamations (Jer. 17:19-20; Prov. 1:21; 8:3). Finally, citizens (Isa. 29:21; Jer. 17:19; Ps. 69:13[12]; Prov. 24:7; 2 Ch. 32:6) and elders (Prov. 31:23; Job 29:7-25; Lam. 5:14) assembled at the gate to discuss matters concerning the life of the city. Negotiations with strangers that might affect the public life of the city were conducted at the gate (Gen. 34:20). Internal administrative procedures such as apportionment of the tax burden to the various families could also be looked after in the gate (Am. 5:10-11). At Beer-sheba (II) a warehouse unearthed near the gate probably provided storage for contributions of produce rather than serving as a barracks for soldiers. Starting toward the end of the 8<sup>th</sup> century, the governmental organization in Judah became increasingly refined. Dating from this period, there have been found at Tell Beit Mirsim, Mizpah (Tell en-Nasbeh), and Tirzah (Tell el-Farah [North]) sizable pillared buildings (cf. also the 10<sup>th</sup>-century building 1728 and 338 at Megiddo) associated with gate areas; these buildings may be interpreted as administrative centers. Already in the 10<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> centuries, palaces were associated with gates at Megiddo (palace 6000), Gezer (palace 10000), and Timna. In Neo-Assyrian Megiddo (stratum III), palaces 1052, 1369, and 490 were built on the east and west sides of the gate. This evidence casts light on the significance of the gate complex in cities that served as Neo-Assyrian administrative centers. “2. *Funções Civas*. Nas antigas cidades do Oriente Próximo, o portão poderia servir como mercado, tribunal e centro administrativo, estas cidades não tinham planejado centros designados para estas funções

No período helenístico como o conceito de pólis, onde o povo se reunia em comunidades, para as deliberações no mercado, estas funções foram transferidas para o centro da cidade. O Portão foi associado com uma praça que segundo estudos poderiam comportar de 800 a 1.000 pessoas, com coletores para a água da chuva e uma eira para joeirar grãos.

As reuniões dos anciões para discutir assuntos da cidade eram realizadas no Portão, bem como para se ouvir proclamações e discursos. Negociações com estrangeiros e pagamentos de taxas também eram feitos no Portão. Foi descoberto um armazém no Portão que servia de quartel para os soldados, já no século 8º a.C., quando a Judéia se tornou mais sofisticada em questões governamentais.

---

públicas. É verdade que o palácio ou o templo poderiam servir como um centro para a cidade e atrair as funções administrativas e judiciais, mas seu objetivo principal não era organizar a vida pública de uma cidade. Cercado por áreas rurais, muitas vezes elas não servem a cidade; em vez disso, a cidade serviu-lhes por que desempenharam funções regionais se estendendo muito além da cidade. Portanto os serviços públicos e funções de uma cidade poderiam concentrar-se no portão da cidade, independente do templo e do palácio - ou, em grandes cidades organizadas em bairros, no portão em ala particular. Mas não até o período Helenístico, sob a influência do conceito de pólis do auto-governo *demos* se reunindo em *ekklesia* e *boule* na *ágora*, onde as funções civis foram transferidas para o centro da cidade. Como regra, o portão da cidade foi associado com uma praça de alguma dimensão (*rḥôb* Akk. *rebitu[m]*, *rebit ali*.; cf. Ne. 8:1, 3, 2 Cr. 32:6: *rḥôb ša'ar ha'ir*), onde os habitantes da cidade poderiam se reunir. Arqueólogos descobriram como praças em diversos locais, incluindo Dan, Megido (IV.B), Gezer (VIII / VII), Berseba (V-IV e III-II), e Laquis (III). Herzog estima que uma quadra pode acomodar 800-1.000 pessoas. Além de ser utilizado sempre com o portão ao lado para coletar a água da chuva (cf. Berseba [V], Megido [IV.B]; 2 Sm. 23:15-16), uma praça pavimentada poderá também oferecer um lugar para joeira de grãos (Jr. 15:7), de modo que um portão-quadra poderia ser chamado de uma eira (*goren petah hassa'ar*, 1 Rs 22:10; 2 Cr. 18:9). O Épico Ugarítico Aqhat também pressupõe a associação da debulha de eira e portão (*yib b 'p tgr tht 'drm dbgm*). Nas aldeias não fortificadas a debulha na eira também serviu como um local de reunião. Como o foco da vida pública, o portão foi também um local de encontro apropriado (Js. 16:2; 1 Sm. 9:18; 2 Sm 3:27; 19:19; Is. 28:6). Foi também o lugar onde se reuniram consideráveis multidões para ouvir os discursos e proclamações (Jr. 17:19-20; Pv. 1:21; 8:3). Finalmente, os cidadãos (Is. 29:21; Jr. 17:19; Sl. 69:13 [12]; Pv. 24:7; 2 Cr. 32:6) e idosos (Pv. 31:23; Jó 29: 7-25; Lm. 5:14) se reuniram no portão para discutir questões relativas à vida da cidade. Negociações com estrangeiros que possam afetar a vida pública da cidade foram realizadas no portão (Gn 34:20). Procedimentos administrativos internos, tais como a distribuição das taxas para as diversas famílias também poderiam ser observadas no portão (Am. 5:10-11). Em Berseba (II) descobriu-se um armazém perto do portão, provavelmente, para o armazenamento da arrecadação dos produtos, que servia de quartel para os soldados. A partir do final do século 8º, a organização governamental em Judá tornou-se cada vez mais refinada. Datam desse período, os que têm sido encontrados em Tell Beit Mirsim. Mispa (Tell-en-Nasbeh) e Tirza (Tell el-Farah [do Norte]) edificações de pilares (cf. também o século 10º construções de 1728 e 338 em Megido), associados com áreas de portão; estes edifícios podem ser entendidos como centros administrativos. Já nos séculos 10º e 9º, os palácios foram associados com os portões de Megido (palácio 6000), Gezer (palácio 10000), e Timna. No Neo-Assírio Megido (estrato III), palácios 1052, 1369, e 490 foram construídos sobre os lados leste e oeste do portão. Esta evidência lança luz sobre a importância do complexo do portão em cidades que serviram como centros administrativos no Neo-Assírio”.

## PARTE IV – O PORTÃO (r[<sup>v</sup> - xa<sup>ar</sup>) E SUA FUNÇÃO CIVIL

No livro de Rute<sup>267</sup> a reunião dos cidadãos era uma instituição separada e distinta da reunião dos anciãos; isto foi possível por causa do Portão, em que esses

<sup>267</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 397, Ruth 4:11 refers to the citizen's assembly as *ha'am 'ser bassa'ar*; this was a separate institution, distinct from the council of elders (*hazz qenim*), which participated in the administration of civic concerns. One of the functions of this group, made possible by the gate, was to determine who was authorized to leave and enter the city and to prevent unauthorized people from passing through the gate (cf. Josh. 20:4). To ensure the security of the gates, they were closed at night (Josh. 2:5; Isa. 60:11). In the Laws of Eshnunna, §§51 and 52 state that slaves identified as such by a mark may not leave the gate unless accompanied by their owner (*abul esnunna balum beli-su ul ussi*) and that slaves from another city in the custody of an envoy may not enter through the gate without being so identified (*abul esnunna iterbam kannam maskanam u abbutam issakkan*). Both the substance and the terminology of these paragraphs illuminate the Hebrew definition of a free citizen as one who goes in at the gate (*sa'ar - 'irô*, Gen. 23:10,18) and goes out at the gate (*kol-yos 'ê sa'ar 'irô*, Gen. 34:24). The right to enter and leave freely through the gate defines the status of free citizens as participants in the civil assembly of *kol ha'am 'ser bassa'ar*. In addition, §§51 and 52 of the Laws of Eshnunna make clear that there is no basis for Speiser's distinction between *kol-yos 'ê sa'ar 'irô* as the assembly of able-bodied men, on the basis of a assembly of elders. As early as the Chalcolithic Period (En-gedi), gates were furnished with benches; such benches have been unearthed in the Iron Age gates of Beer-sheba (IV, II), Dan, Mizpah (the "late gate"), and Gezer. As part of the "basic furnishings" of a gate, they make it easier to envision the function of the gate as a place where citizens could assemble. The gate thus provided an ideal spot for teaching and instructing the children of a city (Prov. 1:21). Goods were inspected at the gate as they entered or left the city, and duty was collected there. Because the gate was also the city's place of meeting and assembly, it was a popular commercial focus (2 K. 7:1, 18; Neh. 13: 15-22). At Lachish (III) shops were located on either side of the gate. At Lachish (II) and Gezer (VII) jars and other vessels holding food supplies were discovered in the vicinity of the gate, underlining the function of the gate as a market. Here imported goods and foodstuffs (cf. the Fish Gate) could be sold, and goods from the city could be offered to visiting traders. The "market gate" (*bab mahirim*) is well attested in Akkadian. Along with shopping streets, moorings, and (possibly) commercial districts, gates were major centers of trade in ancient Near Eastern cities, where animals, grain, and even real property could be bought and sold. "Em Rute 4:11 refere-se a reunião dos cidadãos como *ha'am 'ser bassa'ar*; esta foi uma instituição separada, distinta do conselho de anciãos (*hazz qenim*), que participava da administração das preocupações cívicas. Uma das funções desse grupo, tornada possível pelo portão, foi determinar a quem foi autorizado a entrar e sair da cidade e para evitar que pessoas não autorizadas passar pelo portão (cf. Js. 20:4). Para garantir a segurança dos portões, eles ficavam fechados durante a noite (Js 2:5; Is. 60:11). Nas Leis de Eshnunna, §§51 e 52 dizia que os escravos identificados como tal por uma marca não poderiam sair ao portão sem serem acompanhados pelo seu proprietário (*abul esnunna balum beli-su ul ussi*) e que os escravos de uma outra cidade sob a custódia de um emissário não poderia entrar pelo portão sem serem identificados (*abul esnunna iterbam kannam maskanam u abbutam issakkan*). Tanto o conteúdo e a terminologia destes pontos iluminam a definição hebraica de um cidadão livre, como quem vai ao portão (*kol-ba'ê sa'ar 'iro*, Gn. 23:10,18) e sai do portão (*kol-yo 'sê sa'ar 'iro*, Gn. 34:24). O direito de entrar e sair livremente pelo portão define o status de cidadãos livres como participantes na assembléia civil de *kol ha'am 'ser bassa'ar*. Além disso, §§51 e 52 nas Leis de Eshnunna deixam claro que não há base para a distinção para Speiser, entre *kol-yo 'sê sa'ar 'iro*, como o conjunto de homens capazes, com base na interpretação militar de *ys'wasû(m)* com *sa'ar/abullu(m)*, e *kol-ba'ê sa'ar 'iro* da reunião de anciãos. No início do Período Calcolítico (En-Gedi), portões foram decorados com bancos/tribunal; pois bancos tenham foram descobertos nos portões da Idade do Ferro, de Berseba (IV, II), Dan, Mispa (o "portão último/posterior), e Gezer. Nos elementos dos "utensílios básicos" de um portão, tornam mais fáceis de visualizar a função do

cidadãos poderiam inspecionar quem entrava e saía do Portão, não permitindo que pessoas desautorizadas passassem e por medida de segurança os Portões eram fechados à noite. Os cidadãos hebreus livres podiam ir até o Portão, pois em referência as Lei de Eshnunna, os escravos não poderiam ir até lá sem serem acompanhados por seus donos e que se em trânsito não poderiam ir até o Portão sem serem identificados.

O status de homem livre significava que ele poderia ir e vir ao Portão e participar das assembléias civis. Até as crianças são educadas no Portão. O mercado e o imposto funcionavam no Portão, já que frascos e outros recipientes foram encontrados em suas imediações. Em Acádico está bem atestado o chamado “Portão do Mercado”.

## PARTE V – O PORTÃO (r[V - xa‘ar] E SUA FUNÇÃO CIVIL

Listas de tarifas eram afixadas no Portão<sup>268</sup>, na Balilônia Antiga se tornou um centro comercial que poderíamos traduzir como escritório.

---

portão como um lugar onde os cidadãos pudessem se reunir. O portão, assim, se torna o local ideal para ensinar e instruir as crianças de uma cidade (Pv. 1:21). Mercadorias foram inspecionadas no portão porque entravam ou saíam da cidade, e o imposto era cobrado lá. Por isso que o portão era o lugar da cidade de reunião e de associação, que se tornou um foco popular comercial (2 Rs. 7:1, 18; Ne. 13: 15-22). Em Laquis (III) lojas foram localizadas em cada lado do portão. Em Laquis (II) e Gezer (VII) frascos e outros recipientes para recepção de alimentos foram descobertos nas proximidades do portão, destacando a função do portão como um mercado. Aqui mercadorias importadas e de gêneros alimentícios (cf. O Portão do Peixe) poderiam ser vendidos, e os bens da cidade poderiam ser oferecidos para comerciantes visitantes. O “Portão do Mercado” (*bab mahirim*) está bem atestada em Acádico. Juntamente com as ruas comerciais, feiras, e (possivelmente) os distritos comerciais, portões foram os principais centros do comércio das cidades antigas do Oriente Próximo, onde grãos, animais, e até mesmo bens imóveis podem ser comprados e vendidos”.

<sup>268</sup> A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 397-399, Tariff lists and standard measures (*narû*) could be posted at the gate. In one Old Babylonian document, KA.GAL (*babum/abullum*) should be translated “office”. Because gates were commercial centers, the term could be applied to other spaces fulfilling this function. The threshing floor, where grain was sold and payments in kind were made, was a natural alternative to the gate. Kings also made use of gates as centers of public life. Hezekiah assembled the people in the square at the city gate to inspire them with courage to face the attack of the Assyrians (2 Ch. 32:6). The kings of Israel and Judah, Ahab and Jehoshaphat, called on the prophets for advice at the threshing floor by the gate of Samaria (1 K. 22:10). Zedekiah was sitting at the Benjamin gate when he received the news that Jeremiah had been arrested (Jer. 38:7-13). All the texts that speak of a king’s presence in a gate presuppose a national emergency in Israel and Judah. The gate was the place where kings addressed the populace in such situations; in time of peace governmental business was transacted in the palace. In the courtyard between the main gate and the outer gate at Dan, excavation uncovered a rectangular structure as a pedestal for a royal throne; it might also be interpreted as a cultic installation. Like the kings, their prophetic critics in Mari and Judah (Jer. 17:19-20) used the public accessibility of the gate to address the populace. But prophets could also use the gates of palaces and temples (Jer. 7:2) as places to proclaim their message. Because the city gate

functioned as the place of assembly for citizens and elders, it also took on the function of housing the local city court. The identification of the city court as the court at the gate is well established in legal traditions (Dt. 21:19; 22:15,24; 25:7; Josh. 20:4) and prophetic traditions (Isa. 29:21; Jer. 1:15; Am. 5:10,12,15), as well as in 2 S. 15:2; Ps. 127:5; Job 31:21; Prov. 22:22; Ruth 4:1,10,11. In an unfortified village, court was held at the threshing floor, which thus played the role of the gate in a fortified city. The local court as a governmental institution is not a Judahite or Israelite innovation; it goes back to Israel's Canaanite roots. In the Aqhat Epic, Danel gives judgment in a gate court, not in his role as king but simply as one of the elders, all of equal rank. The theory that there were no local courts in Israel before the monarchy overlooks the Canaanite origins of such courts in Israel. What is historically unique to the Israelite local courts is their temporary independence from supervision by royal courts. In addition to the local courts and a court with national jurisdiction (2 S. 15:1-6; 2 K. 8: 1-6; Jer. 26:1-19; Hos. 5:1), there were cultic courts at the local sanctuaries to hear cases that could not be decided by the testimony of witnesses (Ex. 22:7-10[8-11]). In the period of the monarchy, the local courts had jurisdiction over cases governed by family law, over which the paterfamilias had originally exercised authority (Ex. 21:15-17; Dt. 21:15-17,18-21a; 22:13-21a, 22a, 23, 24a, 25, 27-29; 24:1-4a, 5; 25:5-10), as well as cases involving bloodguilt, which had originally been governed by blood vengeance as the direct legal recourse of the injured family (Ex. 21:12-14, 18-32; Dt. 19:2-13\*; 21:1-9\*). Not until the late preexilic period under Josiah were the local gate courts throughout Judah subjected to supervision by the state through integration into the judicial system of the central government and professionalized by the appointment of judges and scribes (Dt. 16:18-19\*; 17:2-7), a process attested for Jerusalem already in the 8<sup>th</sup> century (Isa. 1:26; 3:2; cf. Zeph. 3:3). When the cult was centralized, the cultic courts at the local sanctuaries were replaced by a central court in Jerusalem, which had jurisdiction over all cases that could not be decided by the testimony of two witnesses. The procedural regulations in Ex. 23:1-3, 6-8\* serve to guarantee a fair trial by demanding truthful testimony and forbidding preferential treatment of any social stratum, either the powerful or the weak. In the Dtn legal reform, eyewitness testimony was subjected to the requirement of two witnesses (Dt. 17:6; 19:15). “Listas de tarifas e as medidas padrão (*narû*) poderiam ser colocadas no portão. Em um documento da Babilônia Antiga, □□.□□L (*babum/abullum*) deve ser traduzido como “escritório”. Porque os portões foram os centros comerciais, o termo pode ser aplicado a outros espaços que cumpriram esta função. A eira, onde os grãos foram vendidos e os pagamentos eram feitos em espécie, foi o portão uma alternativa natural. Reis também fizeram uso de portões, como centros da vida pública. Ezequias reuniu o povo na praça na entrada da cidade para inspirá-los com coragem para enfrentar o ataque dos Assírios (2 Cr. 32:6). Os reis de Israel e Judá, Acabe e Josafá, chamaram os profetas para vir a eira pelo portão de Samaria (1 Rs. 22:10). Zedequias, estava sentado no portão de Benjamim, quando recebeu a nova notícia de que Jeremias foi preso (Jr. 38:7-13). Todos os textos que falam da presença de um rei em um portão pressupõem uma situação de emergência nacional em Israel e Judá. O portão era o lugar onde os reis dirigiam a população em tais situações; em tempos de paz os negócios governamentais eram realizados no palácio. No pátio, entre o portão principal e portão exterior em Dan, escavações descobriram uma estrutura retangular como um pedestal de um trono real, que poderia também ser entendida como uma instalação de culto. Como os reis, os seus profetas críticos em Mari e Judá (Jr. 17:19-20) usaram a acessibilidade públicas dos portões para tratar com a população. Mas os profetas também puderam usar os portões dos palácios e templos (Jr. 7:2) como lugares para proclamarem as suas mensagens. Porque o portão da cidade funcionava como local de reunião para os cidadãos e os anciãos, também assumiu a função de local do tribunal local da cidade. A identificação do tribunal da cidade como o tribunal do portão está bem estabelecida na tradição jurídica (Dt. 21:19; 22:15,24; 25:7; Js. 20:4) e as tradições proféticas (Is. 29:21 ; Jr. 1:15; Am. 5:10,12,15), bem como em 15:2 2 S.; Sl. 127:5, Jó 31:21; Pv. 22:22; Rt 4:1,10,11. Em uma vila não fortificada, o tribunal estava instalado na eira, e que na cidade fortificada foi o portão desempenhou o papel. O tribunal local como uma instituição governamental não é uma inovação Judaíta ou Israelita; ela remonta às raízes cananitas em Israel. No Épico Aqhat, Danel profere a sentença em um tribunal no portão, e não como rei, mas simplesmente como um dos anciãos, todos estão em igual categoria. A teoria de que não havia tribunais locais em Israel antes da monarquia não consideram as origens cananitas desses tribunais em Israel. O que é historicamente único para os tribunais locais israelitas é a sua independência temporária de fiscalização pelos tribunais reais. Além dos tribunais locais e um tribunal com jurisdição nacional (2 Sm. 15:1-6; 2 Rs. 8: 1-6; Jr. 26:1-19; Os. 5:1), houve tribunais cúlticos para os santuários locais para ouvir os casos que não poderiam ser decididos pelo depoimento de testemunhas (Ex. 22:7-10 [8-11]). No período da monarquia, os tribunais locais tinham jurisdição sobre casos de direito de família, sobre os quais o paterfamilias tinha inicialmente exercido a autoridade (Ex. 21:15-17; Dt. 21:15-17,18-21 a; 22: 13-21a, 22a, 23, 24, 25, 27-29; 24:1-4a, 5; 25:5-10), bem como casos de culpa de sangue, que inicialmente tinha sido regidos pela vingança de sangue como um direto legal de recurso por injúria da família (Ex. 21:12-14, 18-

Era uma alternativa natural para a comercialização de grãos, e os reis se utilizaram também dos Portões: Ezequias reuniu o povo ao Portão para encorajar-lhes frente aos Assírios; Acabe e Josafá chamam os profetas para vir a eira pelo Portão de Samaria; Zedequias sentado ao Portão de Benjamim, recebe a notícia que o profeta Jeremias fora preso.

O Portão era um lugar em que os reis se dirigiam ao povo em situações difíceis, fora isso em tempos de paz os negócios de governo eram realizados no palácio. Os profetas puderam usar os Portões como lugares para proclamarem suas mensagens. Está bem atestado na tradição jurídica que o tribunal da cidade era o tribunal do Portão, que não é uma invenção puramente Israelita mas remonta aos Cananeus. No período monárquico os tribunais locais substituíram o poder do pater-famílias. Com o Culto Central em Josias, centralizou-se também o sistema judicial.

## PARTE VI – O PORTÃO (r[v - xa'ar) E SUA FUNÇÃO CIVIL

No corpus jurídico deuteronomista<sup>269</sup> antes da reforma Josiânica, pode-se ver que nos casos do direito de família os anciãos se reuniam e com o veredito anunciado, os homens da cidade o executavam.

---

32; Dt. 19:2-13\*, 21:1-9\*). Não antes do período final pré-exílico sob Josias onde foram os tribunais locais nos portões em Judá sujeitos à fiscalização por parte do Estado através da integração no sistema judicial do governo central e profissionalização pela nomeação de juízes e escribas (Dt. 16:18-19\*; 17:2-7), um processo de atestado de Jerusalém já no século 8 (Is. 1:26; cf 3:2. Sf. 3:3) [...].

<sup>269</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 399-400, The pre-Dtn corpus of family law in Deuteronomy provides an instructive picture of how a trial was conducted in the local gate court during the period before Josiah's legal reform. The local elders presided over the hearing (Dt. 21:19-20; 22:15-19; 25:7-9); the plaintiff appeared before them, and the defendant was brought before them. A capital sentence imposed by the verdict of the elders was carried out by the men of the town (21:21; 22:21). The execution could take place at the gate where the trial was held (17:5; 22:24; cf. 21:21; 1 K. 21:13; Lev. 24:14; Nu. 15: 35-36) or at the site of the crime (Dt. 22:21). The laws of the Covenant Code and the pre-Dtn material in Deuteronomy allow us to reconstruct the scope of the local court's jurisdiction. One important task the local court was to regulate conflict between local families in cases involving bodily injury (Ex. 21:18-32), loss of or damage to property held on deposit, the responsibilities of animal tenders, rental of fields (Ex. 22:6-14[7-15]), and damage to fields (Ex. 22:4-5[5-6]). The vast majority of the individual ordinances and short collections in these codes go back to the local courts held in the gate. Complex collections were edited with the aid of scribal expertise, which drew on material originating in the practice of these courts. The collections in the Covenant Code and Deuteronomy that deal with family law and bloodguilt show that local courts also acquired jurisdiction over transgressions of private family law and offenses involving bloodguilt; thus passing sentence on capital crimes also became the job of the local courts. Only in Ex. 22:13-14(14-15) and the pre-Dtn collections in Deuteronomy – i.e., in the traditions that substituted judicial proceedings in local courts for private punishment – is the court procedure itself thematized in the laws (cf. Dt. 19:1-13\*; 21:18-21\*;

22:13-21\*, 22-28\*; 25:5-10). The replacement of private criminal law required reflection on the procedures followed in the local gate courts; cases of damage and personal injury, however, which had always been adjudicated by the local courts, required only reflection on the legal consequences of different cases. The inclusion of family law and blood guilt collections in the Josianic Deuteronomy, which retained the jurisdiction of the gate courts over these cases, shows that this jurisdiction was meant to continue when the local gate courts come under state supervision. Deuteronomy interprets the Covenant Code within the framework of cultic centralization and supplements it in those sections that are unrelated to cultic centralization – the laws dealing with damage to property and bodily injury – by adding family law. We may conclude from this observation that these areas of the law also remained associated with the local gate courts. In other words, the Dtn legal reform did not alter the jurisdiction of the local gate courts. The central court had jurisdiction only when cases in these areas – except for family law, for which the elders continued to be responsible – could not be decided by the local courts within the framework of the requirement of two witnesses. In the postexilic period the *'edā*, which likewise sat at the gate (Sir. 7:7), replaced the court of the elders (cf. Josh. 20:4). In the Hellenistic and Roman periods, the public civil functions of the gate were transferred to the agora and the synagogues. In the Persian period the synagogue took over the religious function of the gate square as a place for prayer and the reading of the Torah (Neh. 8:1). “O pré-corpus Dtn do direito de família em Deuteronomio fornece um retrato elucidativo da forma como foi conduzido o portão do tribunal local durante o período anterior da reforma legal de Josias. Os anciãos locais presidiam a audiência (Dt. 21:19-20, 22:15-19, 25:7-9), o réu aparecia diante deles, e se defendia deles. Uma pena capital imposta pelo veredito dos anciãos foi realizada pelos homens da cidade (21:21, 22:21). A execução pode ter lugar no portão, onde o julgamento foi realizado (17:5, cf; 22:24, 21:21, 1 Rs. 21:13.; Lv. 24:14, Nm. 15: 35-36) ou no local do crime (Dt. 22,21). As leis do Código da Aliança e do material pré-Dtn em Deuteronomio nos permitem reconstruir o âmbito da competência do tribunal local. Uma tarefa importante do tribunal local foi regulamentar o conflito entre as famílias locais em casos que envolvam injúria corporal (Ex. 21:18-32), ou dano à propriedade realizada em depósito, das responsabilidades dos leilões de animais, aluguel de campos (Ex. 22:6-14 [7-15]), e os danos a campos (Ex. 22:4-5 [5-6]). A grande maioria das ordenanças individuais e as curtas coleções nesses códigos voltam a serem realizadas nos tribunais locais no portão. O complexo das coleções foram editadas com o auxílio da perícia dos escribas, que se baseou em material proveniente da prática dos tribunais. As coleções no Código da Aliança e do Deuteronomio que lidam com o direito da família e com a culpa de sangue tribunais locais também adquiriram jurisdição sobre as transgressões do direito de família privado e de ofensas envolvendo culpa de sangue; o pronunciamento da sentença sobre os crimes capitais tornou-se também o trabalho dos tribunais locais. Só em Ex. 22:13-14 (14-15) e nas coleções do pré-Dtn no Deuteronomio - isto é, nas tradições que substituíram os processos judiciais nos tribunais para aplicar a pena particular - é o procedimento próprio do tribunal tematizado nas leis (cf. Dt. 19:1-13\*; 21:18-21\*; 22:13-21\*, 22-28\*; 25:5-10). A substituição do direito penal privado levou a uma necessária reflexão sobre os procedimentos seguidos nos tribunais locais no portão; casos de dano e lesão corporal, no entanto, que sempre haviam sido julgados pelos tribunais locais, levou a uma necessária reflexão sobre suas conseqüências jurídicas em casos diferentes. A inclusão do direito da família e culpa de sangue no Deuteronomio nas coleções do Deuteronomismo de Josias, manteve a competência dos tribunais no portão nestes casos, mostra que essa competência continuou, mesmo quando o portão nos tribunais locais ficaram sob a supervisão do Estado. O Deuteronomio interpreta o Código da Aliança no âmbito da centralização do culto e os suplementos dessas seções que não estão relacionados com a centralização do culto - as leis que tratam de danos materiais e lesões corporais - por adição de direito de família. Podemos concluir a partir desta constatação de que estas áreas do direito também se mantiveram associadas ao portão nos tribunais locais. Em outras palavras, a reforma legal no Dtn não alterou a competência o portão nos tribunais locais. O tribunal central tinha competência apenas nos casos de certas áreas - com exceção de direito de família, onde os anciãos continuaram a serem responsáveis - não poderia ser decidida pelos tribunais locais no âmbito da exigência de duas testemunhas. No período pós-exílico a *'edā*, que também estava colocado no portão (Sir. 7:7), substituiu o tribunal dos anciãos (cf. Js. 20:4). Em períodos helenístico e romano, as funções públicas civis dos portões foram transferidos para a agora e as sinagogas. No período Persa a sinagoga assumiu a função religiosa da praça e do portão como um lugar para a oração e a leitura da Torá (Ne. 8:1)”.

A execução poderia ser feita no Portão ou no local do crime; o tribunal regulamentava os conflitos de injúria corporal, danos à propriedade, leilão de animais, aluguel de campo, danos ao campo.

Ainda os crimes de sangue o direito particular da pena capital foi substituído pelos tribunais locais. Na reforma Josiânica esse direito da competência da família nos tribunais locais do Portão foi preservado. O tribunal central poderia legislar todas as outras áreas que não a do direito de família, pelos anciãos em um tribunal local que estava localizado no Portão. No período helenístico e romano o Portão fora substituído pela ágora e sinagoga.

## PARTE VII – O PORTÃO (ר[ׁ]ב - ׁar) E SUA FUNÇÃO CIVIL

Nos Portões do tribunal do templo no átrio interior<sup>270</sup> o adorador pede admissão para ser aceito; nos templos egípcios em suas laterais das Portas eram exibidos inscrições que combinavam preceitos éticos, sacerdotais e administrativos.

---

<sup>270</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 399-400, The gates of the temple courts, especially the inner court, were places of prayer, where the worshiper requested admittance (Ps. 118:19-20). In Egyptian temples inscriptions were displayed at the side entrances through which the minor priests entered the temple each morning and at the main entrance through which the high priest, representing the king, entered the temple. These inscriptions combined general ethical precepts with precepts embodying priestly and administrative professional ethics. In these inscriptions the oath taken by priests at their initiation was repeated. The Egyptian genre of purgative priestly confession exhibits not only formal but also substantial parallels to the gate liturgies in Ps. 15 and 24. In these psalms an oath of purgation is imposed not on the priest but on each individual worshiper wishing to enter the temple court. If Egyptian influence goes beyond this similarity, it would be unusual for it to be manifested in a cultic procession with the ark, since the Egyptian perspective is not that of the deity's entering the sanctuary but rather that of the deity's gracious favor toward the world emerging. The legal and ethical norms in Ps. 15 and 24 (gate psalms) are firmly grounded in the theology of the Jerusalem temple priesthood. The integration of law into priestly theology and the consequent theologization of law and the development of a theological ethos (e.g., Ex. 23:4-5) that is rooted in law and supports it is an expression of the solarization of Jerusalem priestly theology by the inclusion of *samas* motifs; these same motifs appear in the legal collections and adopted by priests in Jerusalem. There they were interpreted theologically in the context of a solarized royal theology of Yahweh (Ex. 20:24-26\*; 22:20-26[21-27]). The laws protecting the poor (Ex. 22:20-26\*[21-27\*]; Ps. 15:5) and provided the main gateway for the theologization of law under the influence of a solarized Yahwism, especially under Assyrian influence. Toward the end of the Assyrian period, segments of the Jerusalem priesthood deserted this way of grounding the law, turning instead to a cultic law of prerogatives, in which the theology of the land played a central role. This law emphasized the setting apart of firstfruit and firstborn, the Sabbath and the Sabbatical Year (Ex. 22:28-29; 23:10-12). In Ex. 22:18(19)-23:12 they placed the section governing judicial procedure (23:1-3,6-8), already theologized (v. 7b), in the context of this new legal principle. “Os portões do tribunal do templo, especialmente no átrio interior, eram lugares de oração, onde o adorador solicita sua admissão (Sl. 118:19-20). Nos templos egípcios eram exibidos inscrições nas entradas laterais através das quais os sacerdotes menores entraram no templo, todas as

Há uma similitude entre os dois já que nas Escrituras existe uma teologia que apóia a classe sacerdotal com normas éticas e legais expostas nos ditos Salmos do Portão (15-24).

A tradição local do tribunal utilizada no Portão foi preservada pelos redatores e adotada pelos sacerdotes de Jerusalém. A solidarização ao Senhor foi transposta para leis de proteção do pobre que estava influenciada pelo Javismo solidário. Em Jerusalém o fundamento da lei foi mudado para um direito de culto, em que a terra foi enfatizada como tema central, em que as primícias dos primogênitos, e a teologia do sábado tiveram preeminência.

## PARTE VIII – O PORTÃO (r[v - xa'ar] E SUA FUNÇÃO CIVIL

Portanto com relação às primícias<sup>271</sup> foi incorporada na prerrogativa das leis antes da última forma do código da aliança. Na mesopotâmia as questões legais eram discutidas em um nível menor, nas associações gentílicas.

---

manhãs e na entrada principal pela qual o sumo sacerdote, representando o rei, que entrou no templo. Estas inscrições combinavam preceitos gerais éticos com os preceitos sacerdotais e administrativos de ética profissional. Nestas inscrições do juramento dos sacerdotes para sua iniciação e repetição. O gênero Egípcio de purificação de confissão sacerdotal exibe não só formal mas também substancial paralelos com as liturgias do portão em Sl. 15 e 24. Nestes salmos um juramento de purificação não é imposto ao sacerdote, mas a cada adorador individual que pretenda entrar no pátio do templo. Se a influência Egípcia vai além desta semelhança, seria incomum para ele se manifestar em uma procissão de culto com a arca, já que a perspectiva do Egito não é o da divindade de entrar no santuário, mas que de o favor gracioso da divindade seja emergente em direção ao mundo. As normas legais e éticas em Sl. 15 e 24 (salmos do Portão) estão firmemente enraizadas na teologia do sacerdócio do templo de Jerusalém. A integração da legislação na teologia sacerdotal e conseqüentemente na teologização do direito e do desenvolvimento de uma ética teológica (por exemplo, Ex. 23:4-5), que está enraizada na lei e a apóia é uma expressão da solidarização da teologia sacerdotal de Jerusalém por a inclusão de motivos *samas*; estes mesmos motivos aparecem na fundamentação legal do Código da Aliança (Ex. 22:20-26\*[21-27]). A tradição legal do local do tribunal no portão foi preservada pela leitura dos escribas redatores na coleção legal e adotada pelos sacerdotes em Jerusalém. Lá eles foram interpretados teologicamente no contexto de uma teologia real de solidarização do Senhor (Ex. 20:24-26\*; 22:20-26\* [21-27\*]). As leis de proteção ao pobre (Ex. 22:20-26\* [21-27\*]; Sl. 15:5) para providenciar os procedimentos judiciais (Ex. 23:1-3,6-8; Sl. 24:4b; Ex. 20:16; Dt. 5:20) em que a principal porta de entrada para uma teologização de direito estava sob a influência de um Javismo solidário, especialmente sob a influência Assíria. Perto do final do período Assírio, segmentos do sacerdócio de Jerusalém abandonaram o fundamento da lei, transformando-o em um direito de prerrogativas de culto, em que a teologia da terra desempenhou um papel central. Esta lei enfatizou a separação de primícias e primogênitos, do Sábado e do Ano Sabático (Ex. 22:28-29; 23:10-12). Em Ex. 22:18 (19) -23:12 colocaram uma seção de guias de processo judicial (23:1-3,6-8), já teologizado (v. 7b), no âmbito deste novo princípio legal”.

<sup>271</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 400-403, This form of theologically based law was set in the framework of prerogative laws (Ex. 21:2-11; 23:10-12) in the final form of the Covenant Code (Ex. 20:24-26; 21:2-23:12\*) before the latter was incorporated into

the Sinai pericope. With this prerogative law framework of ordinances governing festivals, judicial procedures, and the legal system, it survived in the sequestration ordinances of Dt. 14:22-15:23\* and 26:2-13\*. In Mesopotamia legal disputes were settled at the lowest level within the gentile associations and the city wards (Akk. *babtu[m]*). For cultic rulings, chapels like those of Ur in the Isin-Larsa period were available in the wards. Higher courts sat in palace gates. Tablets A and B of the Middle Assyrian Laws, from a Middle Assyrian archive dating from the time of Tiglath-pileser I, were discovered in the Neo-Assyrian context of a gate between the old palace of Ashur and the Anu-Adad temple. Unger identifies this gate with the Shamash Gate. It had no polioretic function and may have served as a court with an associated library. The court with cultic jurisdiction sat in “sacred precincts” (*hamru*) of the Anu-Adad temple. In §37 of the Laws of Eshnunna, the gate of the temple of the scribe god Tishpak is named as the place for oaths of purgation in the context of the law governing deposits. Old Akkadian texts mention oaths regarding evidence and oaths of purgation being sworn in a temple gate. The *bab ili(m)/samas* served as a cultic court. In Hattiland, passing through a gate could absolve a transgression. In Egypt trials were held in the “gate” of the palace or temple, depending on questions of jurisdiction. To the Egyptians the gate was a place of transition linking the outer world to an inner world of higher order – the palace or temple. Justice (*ma’at*) was conveyed to the outer world through the gate. The noun *’ryt* means “guardroom, the building through which one enters the royal palace”. The interior of the gate served as a meeting room for the cabinet, an audience, chamber, and a court. The proclamations uttered there by the king had the force of law throughout the land. High dignitaries of Egyptian society – though hardly professionally trained – functioned as judges, vicariously representing the king. They had the right to preside over trials (*wd’-’ryt*, “open the portico”). The temple gate where justice was administered could be referred to as “the gate where justice is dispensed” (*rwt-di-m’ t*). Such gates have been identified at Edfu, Esna, Karnak, Medamud, Dendera, Akhmim, and Tanis. At Edfu a gate court of the birth house (Mammisi) opposite the main temple is also described as “the place where the requests of every petitioner are received, that justice may be distinguished from injustice [*r wp m’ t r isft*], the great place where the weak are upheld to protect them from the strong” and “the noble portal of the ‘gate where justice is pronounced’ (*sb’ sps nt rwt-di-m’ t*) opposite [the temple of] Edfu. “Esta forma teologizada baseada na lei foi fixada no quadro das prerrogativas das leis (Ex. 21:2-11; 23:10-12) sob a forma final do Código da Aliança (Ex. 20:24-26; 21:2 - 23:12\*) antes da última foi incorporada na perícopa do Sinai. Com esta prerrogativa a lei que rege festivais, processos judiciais, e do sistema jurídico, que sobreviveu nas ordenanças de seqüestro de Dt. 14:22-15:23\* e 26:2-13\*. Na Mesopotâmia as disputas legais foram resolvidas no nível mais baixo no seio das associações gentílicas e das cidades (cidade Akk. *babtu[m]*). Para as decisões de culto, como as capelas de Ur, no período Isin-Larsa estavam disponíveis nos bairros. Os tribunais superiores sentavam-se no portão do palácio. Nas tabuinhas A e B das Leis do Médio Assírio, a partir de um arquivo Médio Assírio datando da época de Tiglate-Pileser I, foram descobertos no contexto Neo-Assírio um portão entre o antigo palácio de Ashur e o templo de Anu-Adad. Unger identificou este portão com o Portão de Shamash (Sol). Ela não tinha função de proteção e pode ter servido como um tribunal associado com uma biblioteca. O tribunal com jurisdição cúltica estava assentado no “recinto sagrado” (*hamru*) do templo de Anu-Adad. No § 37 das Leis de Eshnunna, o portão do templo do deus escriba Tishpak é nomeado como o lugar de juramentos de purgação, no contexto da legislação que rege os depósitos. Os textos do Antigo Acadiano mencionam juramentos de prova e juramentos de purgação que eram jurados em um portão do templo. O *bab ili(m)/samas* serviu como um tribunal cúltico. Em Hattiland, passando por um portão poderia-se absolver uma transgressão. No Egito os julgamentos eram realizados no “portão” do palácio ou templo, de acordo com as questões de competência. Para os Egípcios, o portão era um lugar de transição entre o mundo exterior para um mundo interior de ordem superior - o palácio ou templo. Justiça (*ma’at*), foi transportado para o mundo exterior através do portão. O substantivo *’ryt* significa “guardião do edifício através do qual se entra no palácio real”. O interior do portão serviu como uma sala de reuniões do gabinete, uma câmara de audiência, e um tribunal. As proclamações proferidas pelo rei tinham força de lei em todo o país. Os altos dignitários da sociedade Egípcia - embora deficientemente treinados profissionalmente - funcionaram como juízes, representando substitutivamente o rei. Eles tinham o direito de presidir julgamentos (*wd’-’ryt*), “abrir o pórtico”). O portão do templo onde a justiça era administrada também pode ser referido como “o portão onde é dispensada a justiça” (*rwt-di-m’ t*). Esses portões foram identificados em Edfu, Esna, Karnak, Medamud, Dendera, Akhmim e Tanis. Em Edfu um portão de tribunal na casa de nascimento (Mammisi) em frente ao templo principal é também descrito como “o lugar onde os pedidos de cada requerente são recebidos, onde a justiça pode ser distinguida da injustiça [*r wp m’ t r isft*], o grande lugar onde os fracos são defendidos e protegidos dos fortes” e “o portal nobre do ‘portão onde a justiça é pronunciada’ (*sb’ sps nt rwt-di-m’ t*) oposto [o templo de] Edfu”.

No período de Tiglate-Pileser I as questões de culto se realizavam em instâncias superiores, no Portão do palácio. Um Portão foi encontrado no antigo palácio de Ashur, o qual foi identificado como Portão do Sol, que tinha a função de proteção, e pode ter servido de tribunal acoplado a uma biblioteca.

Em geral os Portões aqui desempenham um papel de juramento, purgação, de regência depósitos; onde em se passando por ele havia absolvição de uma transgressão. Para os egípcios o Portão era um lugar de transição de um mundo exterior para um mundo interior e superior. As proclamações proferidas ali pelo rei tinham força de lei para todo o país. O Portão era o guardião, e que se sabia que ali era feita justiça, e que o fraco era defendido do mais forte.

### 2.8.11 - O PORTÃO (r[V - xa'ar) E OS LXX

Nos LXX<sup>272</sup> a tradução de Portão (r[V - xa'ar) e em seus cognatos em geral do hebraico, foi feito para Πυλή (pylé - Portão), portanto pode estar se referindo: o Portão do palácio, o Portão do Céu, o Portão do Submundo.

---

<sup>272</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 403-404, VI. 1. LXX. For the most part the LXX translates *sa'ar* with the lexeme *pyle* (ca. 287 times), which also serves to translate *delet* (10 times), *sap* (bis), and *petah* (6 times). In the LXX *pyle* translating *sa'ar* can refer to a city gate (Gen.19:1; 34:20,24; etc.), the palace gate (Jer. 22:2,4), the gate of heaven (Gen. 28:17), and the gate of the netherworld (Wis. 16:13; cf. Pss. Sol. 16:2). The semantic spectrum of *sa'ar* differentiates several aspects; the LXX incorporates this differentiation by using variant translation. When Deuteronomy uses *sa'ar* in contrast to *maqôm*, leading to the formula of integrating the landless (*'aser bis□'areyka*), *sa'ar* stands by synecdoche for the city itself. Here the LXX translates *sa'ar* with *pólis* (Dt. 12:15,17,18,21; 14:21,27; etc). The Sabbath commandment of the Decalog (Dt. 5:14; Ex. 20:10 LXX) diverges from the usage, translating the integration formula with *ho paroikon en soi*. For the LXX, too, the Decalog is to be in force under all circumstances; in contrast to Dt. 12-26, it is not bound to an urban civilization in a developed region. When *sa'ar* denotes the gate as a court or place of execution, or a place to affix the word of God (Dt. 6:9; 11:20; 21:19; 22:15,24; 25:7), the LXX translates it with *pyle*. In the Greek and Hellenistic period, the use of the gate as a court of laws was well known. In Dt. 16:18-19 the LXX translation reflects the Ptolemaic legal institution of the college of chrematists, as is shown clearly by the translation of *soter* as *grammatoeisagogeús*. In Est. 4:2,6 LXX translates *sa'ar hammelek* with *pyle tou basileós*, since here the reference is to the palace gate. When *sa'ar hammelek* denotes the entrance to the administrative area of the palace (2:19; 5:9) as the royal administrative center (3:2-3; 5:13; 6:10), the LXX translates it with *aule*. In Dnl. 2:49 *bit□ra' malka'* is translated with *basilike aule*. In Job 5:4; Prov. 14:19; Ezk. 46:12, the LXX translates *sa'ar* with *thýra*, a lexeme that usually represents *petah* and occasionally *delet*. If *sa'ar* in Job 5:4 and Prov. 14:19 stands for the city or palace gate, the use of *thýra* by the LXX in these verses points to the dwelling place, thus underlining the effect on the family of the relationship between actions and consequences. In Ezk. 46:12 the use of *thýra*

No nosso caso o conjunto do Deuteronômio 12-26, e mais especificamente no 26,12, os LXX traduziram o vocábulo Portão (ר[ׁ]V - xa'ar) por Πόλις (pólis – cidade), que no entanto não está vinculada com uma civilização urbana em uma região desenvolvida.

Quando os LXX querem traduzir uma entrada para a área administrativa do palácio tendo um centro real administrativo usa Αυλή (aylé – entrada/soleira/átrio). Para se referir ao lugar de habitação os LXX traduzem por Θύρα (thýra – Porta).

---

in the sense of *delet* is an interpretative translation of *sa'ar*. In Jgs.18:16-17; 1 Ch. 26:13; Ezk. 40:9, *sa'ar* is translated with *pylon*, a lexeme that also represents *sap* and *petah*. Jgs. 18:16-17 is the only place in the OT where *sa'ar* denotes the entrance to a group of houses belonging to a clan, but here the LXX follows standard OT usage, which uses *petah* for the entrance to a single residence. In 1 Ch. 26:13 LXX a portico (*pylon*) stands at each of the cardinal points of the temple courtyard (cf. Mt. 26:71); these structures are distinct from the secondary gates (*pýle*) 1 Ch. 26:16). In Ezk. 40:9 *ailam* (= 'ulam) *toú pylonos* is distinct from *ailam* (= *sap*) *tes pýles*. “VI. 1. LXX. Na maior parte da LXX traduz *ša'ar* com o lexema *pyle* (ca. 287 vezes), que também serve para traduzir *delet* (10 vezes), *sap* (bis), e *petah* (6 vezes). Na LXX *pyle* sendo traduzido por *ša'ar* pode se referir a um portão da cidade (Gn 19:1; 34:20,24; etc), o portão do palácio (Jr. 22:2,4), o portão do céu (Gn . 28:17), e o portão do submundo (Wisconsin 16:13, cf. Pss. Sol. 16:2). O espectro semântico de *ša'ar* diferencia vários aspectos; a LXX incorpora essa diferenciação por meio de várias traduções. Quando Deuteronômio usa *ša'ar* em contraste com *maqôm*, levando a fórmula para a integração dos sem-terra (”*šer bis* □ *areyka*), por sinédoque *ša'ar* é colocado como a própria cidade. Aqui, a LXX traduz *ša'ar* com *pólis* (Dt. 12:15,17,18,21; 14:21,27; etc). O mandamento do Sábado do Decálogo (Dt. 5:14; Ex. 20:10 LXX) diverge do uso, traduzindo a fórmula de integração com *paroikon ho en soi*. Para a LXX, também, o Decálogo está em vigor em todas as circunstâncias; em contraste com Dt. 12-26, que não está vinculado a uma civilização urbana em uma região desenvolvida. Quando *ša'ar* denota o portão como um órgão local de execução, ou um lugar para se opor a palavra de Deus (Dt. 6:9; 11:20, 21:19, 22:15,24, 25:7), a LXX traduz por *pyle*. No período grego e helenístico, o uso de portão como um tribunal da lei era bem conhecido. Em Dt. 16:18-19 a tradução da LXX reflete a instituição legal Ptolomaica da escola de comerciantes, como é claramente demonstrado pela tradução do *soter* como *grammatoeisagogeús*. Em Et. 4:2,6 a LXX traduz *ša'ar hammelek* com *pyle tou basileos*, já que aqui a referência é ao portão do palácio. Quando *ša'ar hammelek* indica a entrada para a área administrativa do palácio (2:19; 5:9) tendo um centro real administrativo (3:2-3, 5:13, 6:10), a LXX traduz por *aule*. Em Dn. 2:49 *bit* □ *ra' malka'* é traduzida por *basilike aule*. Em Jó 5:4; Pv. 14:19; Ez. 46:12, a LXX traduz *ša'ar* com *thýra*, um lexema que geralmente representa *petah* e, ocasionalmente *delet*. Se *ša'ar* em Jó 5:4 e Pv. 14:19 se usa para a cidade ou portão do palácio, o uso de *thýra* pela LXX nestes versos aponta para o lugar de habitação, evidenciando assim o efeito na família em relação ao culto entre ações e conseqüências. Em Ez. 46:12 o uso de *thýra* no sentido de *delet* é uma tradução interpretativa de *ša'ar*. Em Jz.18 :16-17; 1 Cr. 26:13; Ez. 40:9, *ša'ar* é traduzido por *pylon*, um lexema que também representa *sap* e *petah*. Jz. 18:16-17 é o único lugar onde o A.T. *ša'ar* indica a entrada para um grupo de casas que pertencem a um clã, mas aqui segue a LXX uso padrão do A.T., que utiliza *petah* para a entrada de uma única residência. Em 1 Cr. 26:13 a LXX usa o pórtico (*pylon*) colocando cada um como pontos cardeais do pátio do templo (cf. Mt. 26:71); estas estruturas são distintas dos portões secundários (*pyle*) 1 Cr. 26:16). Em Ez. 40:9 *ailam* (= 'ulam) *toú pylonos* é distinto de *ailam* (= *sap*) *tes pyles*”.

## 2.8.12 - O PORTÃO (r[V - xa'ar) E OS MANUSCRITOS DO MAR

### MORTO

Nos manuscritos do Mar Morto<sup>273</sup>, no Rolo do Templo, os Portões significam os Portões do Templo, em que cada um mede 40 cúbitos de lado, dividido em 4 câmaras, o que se diferencia do modelo de Ezequiel que prevê somente 3.

---

<sup>273</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. G. Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN and Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 15, pp. 404-405, 2. *Dead Sea Scrolls*. The Temple Scroll uses *sa'ar* primarily to denote the gates of the temple courts. The inner court, which only the priests may enter, has four gates, one on each side in the middle of the wall surrounding the court (11 QT 36:[1]-11). Each gate measures 40 cubits on a side. The gate chamber is divided into four side rooms on either side of the passageway. The plan of the temple in the book of Ezekiel provides for only three gates in Ezk. 40:28-46; the west side of the inner court serves as forecourt to the temple. In the Temple Scroll the middle court of the temple is open to cultically qualified males. In Ezk. 46:1-3 the prince may enter only as far as the inner threshold of the inner court; the people may come only to the entrance to the gate. The Temple Scroll continues this hierarchy of holiness, adding to it a middle court open only to cultically qualified males. This middle court has three gates in each of its four sides, named for the twelve tribes of Israel (11QT 39:11-13). The base of each gate is 28 cubits square. The outer court (40:5-45:6), which women may also enter, likewise has three gates in each of its four sides, each with a base 50 cubits square. Like the gates of the middle court, the gates of the outer court are named for the twelve tribes of Israel (40:14-41:12). 11QT 51:11-18 is based on Dt. 16:18-19, supplemented by Dt. 1:16-17 and Ex. 23:6-7; in addition, venality is made punishable by death. By treating venality as defilement of the land (11QT 51:14-15), the Temple Scroll continues an interpretation already characteristic of the Dtn redaction of Dt. 19-25. 11QT 52:10 is based on Dt. 15:21-22, 11QT 55:15 on Dt. 17:2-3. The synecdochic use of *sa'ar* in 11QT 51:11; 52:10; 55:15 reflects similar usage in Deuteronomy. Interpreting Dt. 12 and Lev. 17, 11QT 52:14-15 (cf. also 53:4) augments the Dtn antithesis *maqôm* - *sa'ar* by adding *miqdas* - *sa'ar*. 11QT 52:13-21 continues trends already noted in the interpretation of Dt. 12 in Lev. 17. 11QT 64:1-6 and 65:7-66:12 incorporate ordinances of Dtn family law. The use of *sa'ar* in the sense of "court" in 11QT 64:4 and 66:10 reflects the usage of Deuteronomy. The Tgs. (Jon., Neof., Onq.) instead connect *sa'ar* in Dt. 17:5; 21:19; 22:15; 25:7 with the Beth Din and expand it to *tr' byt dyn(h) ('tr')/by dyn'*. The usage of *sa'ar* in the Dead Sea Scrolls differs only slightly from OT usage. As the nature of the scrolls would lead us to expect, metaphorical usage predominates. A departure from OT usage appears in 4Q219 (Jub□) 7:11 (=Jub. 39:9), where *sa'ar* is used liked *petah* to denote the door or an individual dwelling. In 4Q184 1 12 the city gates are identified specifically as *s'ry qrywt*. In 1QM 12:14 (=4Q492 6) a prayer calls on Jerusalem to keep its gates always open. In 1QM 2:3 the gates of the sanctuary are called *s'ry hmqds*. The camp has a primary gate (*hs'r htykwn*) as well as secondary gates (1QM 8:4), which are opened before battle so that the warriors may sally forth. The opening of the "gates of battle" (*s'ru hmylhmh*) in 1QM 3:1,7 and 16:4

Tanto no manuscrito do templo como no rolo do templo, a hierarquia é mantida, em que somente o meio (este pátio médio têm 3 Portões em cada um dos 4 lados, nomeados segundo as tribos de Israel) é aberto para atividades cúlticas masculinas, ou seja, para homens qualificados. Há um pátio exterior com 3 Portões, que as mulheres podem utilizados com 50 covâdos quadrados. Em geral o uso de Portão no deuteronomio é muito semelhante no rolo do templo. Nos diversos manuscritos existem várias recomendações dentre elas, uma oração onde se convida Jerusalém a manter seus Portões sempre abertos.

No acampamento existe um Portão principal, e Portões secundários que são abertos antes do início da batalha, para que os guerreiros possam passar por eles. Esses Portões da Batalha são também Portões da Ajuda (divina). Os Portões do mundo inferior são contrastados com os Portões Eternos, e onde o romper do dia é chamado de Portão da Luz.

---

serves also as a metaphor for the onset of battle; the opening of the “gates of help” (*s'ry ysw 'wt*) stands for God's help. The motif of the “gates of the netheworld” (*s'ry s'l*) appears in 1QH 6:24 and 4Q184 1 10; they are contrasted with the “everlasting gates” (*s'ry 'lm*). In the benedictions for the days of the months in 4Q503 (3:15; 11:12; 12:20), the break of day is called the “gate of light” (*s'r 'wr*). “2. Pergaminhos do Mar Morto. O Rolo do Templo usa *ša'ar* principalmente para designar os portões do templo. O pátio interior, que só os sacerdotes podem entrar, têm quatro portões, um de cada lado no meio do muro e ao redor do pátio (11 QT 36: [1] -11). Cada portão mede 40 cúbitos de lado. O portão da câmara é dividido em quatro salas laterais de cada lado do corredor. O plano do templo no livro de Ezequiel prevê apenas três portões em Ez. 40:28-46; o lado oeste do pátio interior serve como pátio do templo. No Manuscrito do Templo o meio do pátio do templo é aberto para atividades cúlticas masculinas. Em Ez. 46:1-3 o príncipe pode entrar apenas no limite do átrio interior; as pessoas podem vir somente à entrada do portão. O Rolo do Templo continua esta santa hierarquia, acrescentando-lhe o meio estará aberto apenas para atividades cúlticas para os homens qualificados. Este pátio médio tem três portões em cada um dos seus quatro lados, nomeados segundo as doze tribos de Israel (11QT 39:11-13). A base de cada portão é de 28 covâdos quadrados. O pátio exterior (40:5-45:6), onde as mulheres também podem entrar, tem três portões em cada um de seus quatro lados, cada um com uma base de 50 covâdos quadrados. Como os portões do meio do pátio, os portões do pátio exterior são nomeados segundo as doze tribos de Israel (40:14-41:12). Em 1 QT 51:11-18 é baseado em Dt. 16:18-19, completado por Dt. 1:16-17 e Ex. 23:6-7; além disso, o venal é punível com a morte. Ao tratar venalidade como profanação da terra (11 QT 51:14-15), o Rolo do Templo continua uma interpretação já característica da redação Dtn de Dt. 19-25. Em 11 QT 52:10 baseia-se em Dt. 15:21-22, 11 QT 55:15 em Dt. 17:2-3. O uso sinedóquico de *ša'ar* em 11 QT 51:11, 52:10, 55:15 reflete o uso similar em Deuteronomio. Interpretando Dt. 12 e Lv.17, 11 QT 52:14-15 (cf. também 53:4) aumenta no Dtn a antítese *maqôm* - *ša'ar* adicionando *miqdash* - *ša'ar*. Em 11QT 52:13-21 continuam as tendências já observadas na interpretação de Dt. 12 em Lv. 17. Em 11QT 64:1-6 65:7-66:12 incorpora preceitos de Dtn no direito de família [...].

**2.9 – EM TEUS PORTÕES ( $\text{r}[\text{v}]$  – bixe‘areika)  
 COMO UM ENCONTRO COMUNITÁRIO: E SUAS SUPERAÇÕES FRENTE  
 AO DÍZIMO MONÁRQUICO E O TEMPLO.**

A comunidade dos pobres, ou seja a comunidade do pré-exílio prováveis responsáveis pelo direito ( $\text{hn}''\text{em}'\text{l.a};\text{l}'\text{w}> \sim\text{At}\text{aY}''\text{l}; \text{rGEI}; \text{ywI}\text{©Lel}; - \text{lalevi}$  lager layaton vela'alemanah - para levita, para estrangeiro, para órfão e para viúva), não seriam escolhidos por suas capacidades intelectuais mas seriam aqueles e aquelas que soubessem perceber o que é o melhor para toda a comunidade dos pobres pelo menos nesta época de crise, no  $\text{r}[\text{v}]$  ( $\text{x}'\text{r}$  - portão).

*O importante é tomar cada frase dita no portão no exílio como entrada de uma vivência para nossa transformação. Não se trata de procurar grandes sacadas, mas de se entregar para uma espécie de experiência espiritual que é uma experiência antropológica.*

O  $\text{r}[\text{v}]$  ( $\text{x}'\text{r}$  - portão)<sup>274</sup> é lugar de julgamento mas também é um lugar espiritual, ali também se come e se ri; ali as crianças brincam e toda comunidade passa por ali.

---

<sup>274</sup>Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, [tradução Rogério Fernandes], São Paulo: Martins Fontes, 1992. - (Tópicos), p.19, “Uma função ritual análoga é transferida para o limiar das habitações humanas, e é por essa razão que este último goza de tanta importância. Numerosos ritos acompanham a passagem do limiar doméstico: reverências ou prosternações, toques devotados com a mão etc. O limiar tem os seus “guardiões”: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos como às potências demoníacas e pestilências. É no limiar que se oferecem sacrifícios às divindades guardiãs. É também no limiar que certas culturas paleo-orientais (Babilônia, Egito, Israel) situavam o julgamento. O limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem. Depois de tudo o que acabamos de dizer, é fácil compreender por que a igreja participa de um espaço

Para eles seria absurdo meditar sobre o bem e o mal, se tal meditação não servisse para a realização do bem.

O r[V (x'r - portão)<sup>275</sup> no pré-exílio era poderíamos chamar de “lugar da totalidade<sup>276</sup>”, onde todos poderiam se reunir e conversar, e resolverem o que seria melhor para a comunidade.

*Pensamos que o mais importante argumento que transformou o r[V (x'r - portão) de lugar comum para um lugar central-social foi que agora é talvez o único lugar puro de toda terra, em superação ao(s) templo(s). Um segundo aspecto dessa descoberta é que a atividade deve ser pessoal, totalmente direta, estão eliminadas todas as barreiras sociais, toda ordem hierárquica, toda organização. Os diálogos ali realizados eram humanos e concretos; os interlocutores contruíam seus pensamentos graças a questões e respostas a partir de situações ou problemas reais.*

Um texto fala sobre o homicida e as cidades de refúgio<sup>277</sup>, mesmo que seja uma camada literária muito antiga e talvez não existisse mais no pré-exílio, mas pensamos que haveria alguma lição em que poderíamos nos referir propriamente ao homicida. Com o caos social que o pré-exílio proporcionou, podemos pensar várias hipóteses a respeito dos homicidas: eles foram mortos, deportados ou estão livres, vivendo “aparentemente” como homens livres no meio da terra arrasada; seria mais uma

---

totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que a rodeiam. No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime se pelas diferentes imagens de uma abertura: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. Assim acontece em numerosas religiões: o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses”.

<sup>275</sup>Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, [tradução Rogério Fernandes], São Paulo: Martins Fontes, 1992. - (Tópicos), p.36, “O interior da igreja é o Universo. O altar é o paraíso, que foi transferido para o oriente. A porta imperial do altar denomina se também porta do paraíso. Na semana da Páscoa permanece aberta durante todo o serviço divino; o sentido desse costume expressa se claramente no cânon pascal: “Cristo ressurgiu do túmulo e abriu-nos as portas do paraíso”. O ocidente, ao contrário, é a região da escuridão, da tristeza, da morte, a região das moradas eternas dos mortos, que aguardam a ressurreição do juízo final”.

<sup>276</sup>Milton Santos, *A NATUREZA DO ESPAÇO, Técnica e Tempo. Razão e Emoção*, EDITORA HUCITEC, São Paulo, 1996, p. 73.

<sup>277</sup>Deuteronômio 19, 2 - 4, ARC, ‘três cidades separarás no meio da tua terra que te dará o SENHOR, teu Deus, para a possuíres. Preparar-te-ás o caminho e os termos da tua terra, que te fará possuir o SENHOR, teu Deus, partirás em três; e isto será para que todo homicida se acolha ali. E este é o caso tocante ao homicida que se acolher ali, para que viva: aquele que, por erro, ferir o seu próximo, a quem não aborrecia dantes’”.

categoria de gente, que se beneficiaria com essa invisibilidade social, afinal não se sabe exatamente qual seria o passado das pessoas.

Um outro texto fala a respeito da importância de se manter os marcos antigos<sup>278</sup>, nesse tempos de pré-exílio pensamos que seria muito difícil manter tais demarcações físicas, por alguns motivos: seria muito provável que os donos legítimos das terras foram mortos e portanto em muitos casos não deixaram herdeiros ou foram deportados e muitos nunca voltaram para reclamar sua herança. Digamos que em outros casos, os herdeiros são mulheres e crianças que sozinhos não são capazes de se protegerem, provavelmente muitos levitas tenham assumido as funções dos maridos, juntamente com os estrangeiros, formando assim uma comunidade com novas características; novamente a questão da impureza não poderia ser aplicada.

Não seria possível, seguir aqui um padrão ancestral de marcação, pois muitos marcos provavelmente foram retirados, pela devastação da guerra. Aqui se fala do direito a primogenitura, do filho da mulher não amada<sup>279</sup>, não faz mais sentido, como já vimos, mulheres provavelmente que estão vivendo na terra em tempos de pré-exílio são de certa forma, mulheres não amadas, que passaram a se casar com homens, que nada tinham com sua linhagem original de sua família, gerando assim filhos que seriam em outras ocasiões impuros. Que agora serão aceitos como primogênitos legítimos e os outros filhos seriam também de ser adotados, em casamentos que poderiam ser por amor, mas que na maioria seria por conveniência das circunstâncias, ou seja, por necessidade de assegurar a vida e prosseguir com a vida.

Em se tratando de questões de relações sexuais<sup>280</sup> (virgindade, adultério e fornicação), em que há normas específicas e sanções, nossa perícopes que pensamos ser

---

<sup>278</sup>Deuteronômio 19,14, ARC, “*Não mudes o marco do teu próximo*, que colocaram os antigos na tua herança, que possúires na terra, que te dá o SENHOR, teu Deus, para a possúires”.

<sup>279</sup>Deuteronômio 21, 15 – 17, ARC, “*Quando um homem tiver duas mulheres, uma a quem ama e outra a quem aborrece*, e a amada e a aborrecida lhe derem filhos, e o filho primogênito for da aborrecida, será que, no dia em que fizer herdar a seus filhos o que tiver, não poderá dar a primogenitura ao filho da amada, adiante do filho da aborrecida, que é o primogênito. Mas ao filho da aborrecida reconhecerá por primogênito, dando-lhe dobrada porção de tudo quanto tiver, porquanto aquele é o princípio da sua força; o direito da primogenitura seu é”.

<sup>280</sup>Deuteronômio 22, 3-30, ARC, “*Quando um homem tomar mulher*, e, entrando a ela, a aborrecer, e lhe imputar coisas escandalosas, e contra ela divulgar má fama, dizendo: Tomei esta mulher e me cheguei a ela, porém não a achei virgem; então, o pai da moça e sua mãe tomarão os sinais da virgindade da moça e levá-los-ão para fora *aos anciãos da cidade, à porta*. E o pai da moça dirá aos anciãos: Eu dei minha filha por mulher a este homem, porém ele a aborreceu; e eis que lhe imputou coisas escandalosas, dizendo: Não achei virgem tua filha; porém eis aqui os sinais da virgindade de minha filha. E estenderão o lençol diante dos anciãos da cidade. Então, os anciãos da mesma cidade tomarão aquele homem, e o

fundamentalmente pré-exílica não trata aparentemente desse assunto, porém se os mais fracos da sociedade merecem cuidados e atenção, então estas mulheres e crianças devem ser protegidas, contra esses abusos e crimes principalmente em tempos de guerra.

Porém determinadas condições para que se constitua uma nova sociedade, não poderá em tempos de pré-exílio seguir tais condições, mesmo talvez até tomar a mulher do pai fosse nesse caso possível. Talvez o caso de Ló com suas filhas<sup>281</sup>, esteja atestando e/ou assinalando exatamente uma questão de emergência; parece que, a passagem “escandalosa”<sup>282</sup> exhibe justamente a situação dos pré-exilados (no caso de nossa dissertação) no reino do norte.

---

castigarão, e o condenarão em cem siclos de prata, e os darão ao pai da moça, porquanto divulgou má fama sobre uma virgem de Israel. E lhe será por mulher, e em todos os seus dias não a poderá despedir. Porém, se este negócio for verdade, que a virgindade se não achou na moça, então, levarão a moça à porta da casa de seu pai, e os homens da sua cidade a apedrejarão com pedras, até que morra; *pois fez loucura em Israel, prostituindo-se na casa de seu pai*; assim, tirarás o mal do meio de ti. Quando um homem for achado deitado com mulher casada com marido, então, ambos morrerão, o homem que se deitou com a mulher e a mulher; assim, tirarás o mal de Israel. *Quando houver moça virgem, desposada com algum homem, e um homem a achar na cidade e se deitar com ela, então, trareis ambos à porta daquela cidade e os apedrejareis com pedras, até que morram*; a moça, porquanto não gritou na cidade, e o homem, porquanto humilhou a mulher do seu próximo; assim, tirarás o mal do meio de ti. E, se algum homem, no campo, achar uma moça desposada, e o homem a forçar, e se deitar com ela, então, morrerá só o homem que se deitou com ela; porém à moça não farás nada; a moça não tem culpa de morte; porque, como o homem que se levanta contra o seu próximo e lhe tira a vida, assim é este negócio. Pois a achou no campo; a moça desposada gritou, e não houve quem a livrasse. Quando um homem achar uma moça virgem, que não for desposada, e pegar nela, e se deitar com ela, e forem apanhados, então, o homem que se deitou com ela dará ao pai da moça cinqüenta siclos de prata; e, porquanto a humilhou, lhe será por mulher; não a poderá despedir em todos os seus dias. *Nenhum homem tomará a mulher de seu pai, nem descobrirá a orelha de seu pai*”.

<sup>281</sup>Gênesis 19, 30 – 38, ARC, “E subiu Ló de Zoar e habitou no monte, e as suas duas filhas com ele, porque temia habitar em Zoar; e habitou numa caverna, ele e as suas duas filhas. Então, a primogênita disse à menor: Nosso pai é já velho, e não há varão na terra que entre a nós, segundo o costume de toda a terra. Vem, demos a beber vinho a nosso pai e deitemo-nos com ele, para que em vida conservemos semente de nosso pai. E deram a beber vinho a seu pai naquela noite; e veio a primogênita e deitou-se com seu pai, e não sentiu ele quando ela se deitou, nem quando se levantou. E sucedeu, no outro dia, que a primogênita disse à menor: Vês aqui, eu já ontem à noite me deitei com meu pai; demos-lhe a beber vinho também esta noite, e então entra tu, deita-te com ele, para que em vida conservemos semente de nosso pai. E deram a beber vinho a seu pai, também naquela noite; e levantou-se a menor e deitou-se com ele; e não sentiu ele quando ela se deitou, nem quando se levantou. E conceberam as duas filhas de Ló de seu pai. E teve a primogênita um filho e chamou o seu nome Moabe; este é o pai dos moabitas, até ao dia de hoje. E a menor também teve um filho e chamou o seu nome Ben-Ami; este é o pai dos filhos de Amom, até o dia de hoje”.

<sup>282</sup>Milton Schwantes, *Deus vê – Deus ouve*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2009, p. 145, 147 e 148, “Estranha que nas cenas finais, em Gênesis 6-9 e em 19, tanto Noé e seus filhos (Gênesis 9,20-29) quanto Ló e suas filhas (Gênesis 19,29-38) seguem caminhos inusitados, nas cavernas e no vinho. Estas e outras semelhanças nos indicam que Gênesis 19 é parte de uma linguagem similar a de Gênesis 1-11, uma linguagem que busca expressar dilemas profundos da alma humana. Para os antigos tais dilemas e mistérios da vida e, em particular, do mal têm a ver com a mescla de violência e sexualidade, de desconhecimento de Deus e de cegueira [...] No final, prevalecem suas decisões e ações! No começo, nenhuma é sua palavra, e menor ainda seu espaço de decisão. Poder-se-ia caracterizar deste jeito o lugar

## 2.10 – ANÁLISE DO V. 13: OS POBRES E SUAS RELAÇÕES COM A LEI E A INCINERAÇÃO DOS MORTOS

No v.13 de nossa perícopes, internamente os verbos podem ser vistos em seu conteúdo aos pares da seguinte maneira: o “tu”<sup>283</sup> do dirás, é todo aquele que for capaz

---

das *duas filhas*. Acompanhamos *Ló* desde o cap. 13. Lá teve palavras e decisões. Mas, no final do cap. 19, sua boca fecha no vinho que o enche e lhe afoga as palavras. Mas ainda procria! É o que lemos de *Ló* nos v. 29-38! Para não perecer, havia que refugiar-se na ‘montanha’ (v. 17.20), como o indicava *Javé*. Mas, ainda assim, *Ló* opta, inicialmente, por uma cidade, ‘pequena’, é verdade (v.20). Contudo, cidade! Passa a ter o nome de *Zoar* (v.22b). Mas esta ‘pequena’ *Zoar* também era perigosa (v.30b); sim, uma cidade, ainda que sem expressão continua um perigo! Só então *Ló* vai à montanha (v.30a), onde, contudo, em suas próprias palavras, estava o mal e a morte (v.19a)! Refugia-se, pois, em espaços de morte, ao acorrer à caverna! Contudo, na opinião de nosso cap. 19, enfim, está próximo ao local onde estaria seu futuro: a montanha (v.17.30!). O problema é que, *na montanha*, se mete *em caverna*! Para os autores, caverna é lugar sem saída. Lá, *Ló* fica sem palavras na boca, com vinho a entupí-lo. Para as filhas, em especial a mais velha, a vida naquela caverna era sem saída, a velhice do pai não dava esperança, e homens não viriam interessar-se por elas, escondidas em caverna (v.31). Embriagando-se o pai, havia como ‘deitar-se com ele’ para ‘fazer viver descendência’ (v32 e 34). O vinho, dado ao pai, fazia com que ele não tomasse conhecimento do que se passava (v.33). Assim, na bebida, *Ló* sai de cena [...] Estas ações humanas das filhas – hoje talvez se dissesse: deveras humanas – em favor da sobrevivência são levadas a bom termo [...] Portanto, nossa estória termina pela mão das filhas! Penso que a isso precisa ser dado destaque”.

<sup>283</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. H. G. Mitchell, *The Use of the Second Person in Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 18, No. 1/2 (1899), pp. 82, 83 e 85, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268968>. “Os resultados até agora obtidos parecem justificar a conclusão, pelo menos provisoriamente, que dois ou mais autores contribuíram para o conteúdo do livro do Deuteronomio, e que um dos seus autores usaram o singular da segunda pessoa que o outro (ou outros) habitualmente havia(m) empregado no plural. A analogia encontrada nos livros anteriores dá motivo para supor que os últimos escritores pertençam a uma data posterior à primeira, e há evidências no Deuteronomio para que se apoie esta hipótese. Se, porém, ele estava familiarizado com o trabalho de seu antecessor, e há razões para crer nisso, a sua relação com o seu antecessor era a de editor, revisor, e aquele que suplementa, naturalmente ele, agora e posteriormente, emprega o singular: interpolações freqüentemente acontecem no início ou no final das adições mais estendidas, e utilizam expressões emprestadas do autor original. Estas possibilidades serão levadas em conta na análise final que ora está sendo tentada. Também não são as únicas a serem consideradas. A ocorrência de plural, por vezes, no meio de uma sucessão de singulares levanta a questão de querer saber se o revisor, se assim ele pode ser chamado, não por inadvertência, nem por uma questão ocasional, realiza uma mudança do singular para o plural no original; ou um copista em contrapartida faz isso por erro ao transcrever o livro até sua conclusão. No primeiro caso, o conteúdo de determinada passagem deve ser útil pela determinação do seu autor; neste último as Versões podem ser esperadas, por vezes, pelo menos, isso seria próprio de seu trabalho. É claro que, numa data tardia não se pode esperar chegar a uma solução perfeitamente satisfatória para o problema apresentado [...] É possível, como foi insinuado, que os fragmentos da obra do autor que usou o singular da segunda pessoa possa se formar a partir de algumas passagens, principalmente de iv., na qual o plural prevalece agora, mas não há indicações muito convincentes nesse sentido. Se houver mais vestígios na introdução original, devem ser buscados em outras partes do livro”.



casa – ou, não deixei de incinerar o morto, afastando da casa), o verbo “queimar” aparece duas vezes no texto massorético, as duas vezes aqui no deuterônômio; e nos arriscamos aqui uma interpretação ousada “o santo ou coisa santa da casa” seria os corpos dos mortos da casa e da comunidade dos pobres, que de tantos não podem ser enterrados, mas devem ser na medida do possível como propomos incinerados<sup>289</sup>.

---

“fire” when it is God's instrument to consume the wicked (Num 11:1; Isa 1:31; Isa 9:18 [H 17]). The word is also used to describe intense emotions (Psa 39:3 [H 4] Jer 20:9). b@±çrâ. Fire. Appears once in Exo 22:6 [H 5] where it is used as a cognate accusative with b±ar, “the one who kindled the fire”. “Várias palavras hebraicas são traduzidas para “queimar, incendiar, cauterizar, incinerar” duas são mais frequentemente usadas figuradamente. Estas são ba‘ar e harâ. As outras, são sarap, yaqad, e yasat todas tem primariamente o sentido literal de queimando, enquanto que estas duas são comumente usadas para descrever ira, paixão, intriga, etc. hara é quase totalmente usada como ira, enquanto ba‘ar acentua a consumação e a qualidade de contágio do fogo especialmente no contexto religioso. Nos troncos derivados (Piel, Pual e Hifil) a raiz é normalmente usada literalmente. A força natural esperada da raiz, a ênfase é “causando incêndio” ou pondo-se em chamas ([...] Ex. 22:6 [...]). Em quase todos estes, entretanto, são para casos especiais e têm ligação de incineração cerimonial. São portanto os sacerdotes que comandam a queima de Madeira no altar continuamente (Lv 6,12 [H5]; Ne 10,35; as lâmpadas do santuário ficarão queimando todo o tempo (2Cr 4,20; 2Cr 13,11). Os proto tipos são as teofanias em que o Senhor aparece estão associadas com a ininterrupta visão da representação muitas vezes caracterizada da rentidão e purificação Divina (2Sm 22,9; Is 10,17; Ez 1,13; ver também Is 33,14; Hb 12,29). Assim ba‘ar é usado como “fogo” quando é instrumento de Deus para consumir o perverso (Nm 11,1; Is 1,31; Is 9,18 [H17]). A palavra é também usada para descrever intensas emoções ( Sl 39,3 [H4] Jr 20,9). b±erâ. Fogo. Aparece ainda em Ex 22,6 [H5] onde se usa um cognato acusativo com ba‘ar ‘aquele que acende o fogo’

”. 264.1 r[;B' (ba‘ar) III, to put away, take away, feed on, waste. (ASV similar. RSV translates “purge” in Deut, elsewhere with a variety of words including “consume, destroy, exterminate, devour”). This root occurs twenty-seven times, twice in the Hiphil and the rest in the Piel stem. Other lexicographers (cf. KB, GB, BDB) assumed that it was a derivative idea from the root meaning “to burn”. Such a derivation would be easily understood, especially since b±ar “to burn” seems to stress the consuming aspect of fire. However, most recent studies assume a separate root, especially since b±ar “to burn” has a Piel form meaning “to kindle, set afire”. The most common usage of the word has to do with removing evil or evil influence from the land (20 times, 10 of which are in Deut). If a person has committed some flagrant sin (idolatry, murder, fornication, prostitution, adultery, intranational slavery) not only must he himself be removed, but through his execution the evil which he has set in train must be removed (Deut 13:1-5 [H 2-6]; 2Sam 4:11; 1Kings 14:10 etc.). The necessity for this latter is seen in the provision made for purging the evil when a body is found and the murderer is not known (Deut 21:1-9). Evil cannot be explained

away nor wished away. It must be dealt with and that in terms of life and death. J.N.O. “r[;B' (ba‘ar) III, colocar longe, afastar para longe, consumidor, árido. (ASV semelhante. RSV traduz ‘purgar’ no Dt, alhures com uma variedade de palavras incluindo ‘consumir, destruir, exterminar, devorar’). Esta raiz ocorre 27 vezes, duas no Hifil e o restante no tronco Piel. Outros dicionários de léxicos (ver KB, GB, BDB) assumem que ela deriva da idéia da raiz ‘queimar’. Portanto uma derivação pode ser facilmente entendida, então especialmente ba‘ar ‘queimar’ como sentido de consumir no fogo. Os mais recentes estudos assumem uma separação da raiz, em especial ba‘ar ‘queimar’ tem uma forma Piel ‘queimador, colocar fogo’. O mais comum uso da palavra é a remoção do mal ou a influência do mal na terra (20 vezes, 10 estão no Dt). Se a pessoa tem cometido algum pecado flagrante (idolatria, assassinato, fornicação, prostituição, adultério, escravidão no território nacional) não somente para remover por si mesmo, mas em relação a esta execução do mal que foi trazido e deve ser removido (Dt 13,1-5 [H 2-6]; 2 Sm 4,11; 1Rs 14,10 etc.). A necessidade última de purgar o mal quando um corpo é achado e o assassino não é conhecido (Dt 21, 1-9). O mal não pode ser lançado para longe sem que o desejo também o seja. Existe uma relação com os termos da vida e da morte. J.N.O.”

<sup>289</sup>Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo: Vida Nova, 2004, p.80, “A morte e os ritos fúnebres. A distinção entre alma e corpo é estranha à mentalidade hebraica e, por conseqüência, a morte não é considerada como separação desses dois elementos. Uma pessoa viva é uma “alma vivente”, um morto é uma “alma morta” [...] A morte não é um

Os LXX leram: evxeka,qara ta. a[gia evk th/j oivki,aj mou - purifiquei as santidades da casa minha; a Vulgata: abstuli quod sanctificatum est de domo mea - tomei separado o que santificado está da casa minha e o Targum: at'ybe !mi av'dwq rs;[m; ar"s[;m; vdAq ytiylip - limpei a santidade do dízimo dízimo o santo desde a casa; portanto seguiram o sentido tradicional do texto (ao qual não estamos de acordo).

Seria pensamos importante notar que os dois vocábulos: vd<Qoãh (hakodex - o santo/o morto) e tyIB;ªh; (habayt - a casa) na forma que se encontram aparecem uma única vez no texto massorético, indicando talvez uma situação inédita, o que aqui parece que o conteúdo se soma a forma. Porque não tem muito sentido pensamos oferecer alimentos<sup>290</sup> ou sacrifícios para mortos em um momento que o alimento é importantíssimo, e já pensamos ter demonstrado acima que em tempos de guerra, perigo e catástrofe nacional. A maioria das normas, estariam provisoriamente suspensas (pensamos que se o mecanismo de ‘vergonha’, se não é de todo abandonado, pelo menos é bastante amenizado)<sup>291</sup>, que será reafirmado quando fizermos um paralelo com o verso 14.

---

aniquilamento: enquanto subsiste a alma, em um estado de debilidade extrema, como uma sombra na morada subterrânea [...] Essa idéias justificam os cuidados com o cadáver e a importância de um enterro conveniente, pois a alma continua sentindo o que se faz ao corpo. Por isso, ficar abandonado sem sepultura, como presa das aves e dos animais selvagens, era a pior das maldições [...] Contudo, o cadáver que é entregue à corrupção, e a tumba que o contém, são considerados impuros e ficam impuros aqueles que os tocam. Em Gn 46.4, há uma alusão ao costume de fechar os olhos do falecido. Esse costume, praticamente universal, se explica talvez simplesmente pela comparação da morte a um sono. Os parentes próximos beijam o cadáver, Gn 50.1. É provável que depois ele fosse preparado para o enterro, mas não temos informações anteriores ao Novo Testamento, Mt 27.59 e paralelos; Jo 11.44; 19.39 – 40. Os alfinetes e adornos descobertos nas escavações de tumbas indicam que se enterravam os defuntos vestidos, e, assim, Samuel regressou do sheol envolto em seu manto, 1 Sm 28.14. Os guerreiros eram enterrados com suas armas, a espada sob a cabeça e o escudo sob o corpo, segundo Ez 32.27. O embalsamamento nunca foi praticado em Israel; os dois casos mencionados, o de Jacó e o de José, Gn 50.2,3;25, são expressamente relacionados aos costumes do Egito. Não se colocava o cadáver em um caixão, cf. 2 Rs 13.21, exceto no caso de José, em que se seguiu a forma egípcia, Gn 50.26; ele era então levado em uma padiola, 2 Sm 3.31; cf. Lc 7.14”.

<sup>290</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology I*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 2 (Sep., 1908), pp. 145-170, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762584>.

<sup>291</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. P. Eddy Wilson, *Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 47, Fasc.2 (Apr., 1997), pp. 231, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1535335>. De Vaux believes that it did require mutilation, but he believes that the mutilation was to be symbolic [...] “De Vaux acredita que era requerida determinada mutilação, mas ele acredita que esta mutilação era simbólica [...]”.

Continuando a apresentação dos verbos na primeira pessoa do singular, em que pensamos que a própria comunidade dos pobres, se sente na necessidade de confessar para o próximo e para si mesmo, “wyTiÛt;n (netativ - o dei )”, “yTir>b:i[’-al{ ((l’o ‘abareti - não ultrapassei )” e “ yTix.k’(v’ al{ïw (vel’o xakaḥeti - e não esqueci)”. Importante a *repetição* (sinal que os redatores encontraram para enfatizar a importância fundamental deles) dos quatro sujeitos sociais hn"ëm'l.a;l'Yw> ~AtãY"l; ‘rGEl; ywI©Lel; (lalevi lager layaton vela’alemanah - para levita, para estrangeiro, para órfão e para viúva), que segundo uma de nossas hipóteses seriam a comunidade dos pobres.

Apesar do verso corroborar, com a primeira pessoa do singular, “eu<sup>292</sup>”, estaria vinculada ao espírito do livro de salmos, aqui queremos demonstrar que indiretamente em nossa perícopes e mais especificamente nesse v.13, essa declaração que se repete na primeira pessoa poderia ser pensada como alguma celebração de uma liturgia simples (se comparada àquela realizada no templo) feita por aquela comunidade dos pobres e talvez mais parecida com a que era celebrada posteriormente na sinagoga<sup>293</sup>.

<sup>292</sup>A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Max L. Margolis, *Review: Literatura Bíblica recente, Opinião de trabalho(s): Um Dicionário da Bíblia* John D. Davis Kursgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung em Alte das Testament por Karl Holzhey, Manual Prático para o Estudo da Bíblia e da literatura Bíblia por Michael Seisenberger; A. M. Buchanan, Thomas J. Gerrard ... Fonte: The Jewish Quarterly Review, Nova Série, vol. 3, No. 1 (julho de 1912), pp. 107. Publicado por: niversity of Pennsylvania Press Estável URL: <http://www.jstor.org/stable/1451058>. The ‘I’ of the Psalms signifies the personified community. ‘The wonderful thing about all these varied utterances that sprang from the devoted community of which the temple at Jerusalem was the center and the synagogues were scattered branches, is their adaptation to human moods and needs and aspirations in the individual man, which has made of them an anthology of religious devotion and worship for all time’. “O ‘I’ de Salmos significa a personificação da comunidade. ‘O maravilhoso ao redor de todas essas variadas declarações surgem da devoção da comunidade com o templo em Jerusalém que era o centro e a sinagoga que havia se disseminado em ramos, era a adaptação para o modo humano e necessário da aspiração do homem individual, na qual foi feita na antologia da devoção religiosa e no culto em todo tempo’ ”.

<sup>293</sup>Tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Edgar Johnson Goodspeed and Professor Sanders, “Deuteronomy-Joshua” ,Source:The Biblical World,Vol.37,No.3(Mar., 1911), p.199, Published by: The University of Chicago Press Stable URL:<http://www.jstor.org/stable/3141755>. In discussing Professor Sanders' pamphlet on the Washington manuscripts of Deuteronomy and Joshua in the *Biblical World* (XXXVI, 1910), it was suggested that the hooks which occur so frequently in the margins may have called attention to things of more than one kind; among others, to parallels in Psalms or the New Testament, or within Deuteronomy itself (p. 208). It may help to give color to that suggestion, to point out that in Codex Coislinianus (Paris, seventh century; Octateuch and historical books), there is a great deal of marginal material of at least two kinds: Hexaplaric variants and what the annotator considered New Testament parallels. If marginal annotations could take these two directions, in Coislinianus, we may feel encouraged to seek the explanation of Mr. Sanders' hooks in such ways. The great bulk of them certainly do coincide with texts or phrases which have parallels in Psalms, the New Testament, or Deuteronomy itself, and for an interest in such things on the part of a mediaeval scribe the evidence of Coislinianus is quite conclusive. “Ao discutir o panfleto do Professor Sanders sobre os manuscritos de Washington de

## 2.11 – ANÁLISE DO V. 14: A INCINERAÇÃO DOS MORTOS, PERÍODO MAIS AGUDO DO PRÉ-EXÍLIO

No v.14, pensamos que a ênfase da incineração vai crescendo, como se nota nessas orações formuladas: WNM,<sup>a</sup>mi ynI÷aob. yTil.k;’a'-al (l’o ’akaleti be’oni mimenu – não comi em luto dele), “luto” aparece nessa forma duas vezes no texto massorético, das quais uma vez aqui no deuteronomio; ameêj'B. ‘WNM,’mi yTir>[:Übi-al{w> (vel’o bi’areti mimenu betama’ – e não tirei dele em impureza), “impureza” aparece nessa forma uma única vez; e tme\_l. WNM,Þmi yTit;în"-al{w> (vel’o natati mimenu lemet – e não dei dele para morto), “morto” aparece nessa forma uma única vez; portanto se não for reinterpretada (propomos mudança de tradução, como segue) não fará muito sentido.

Os LXX leram os vocábulos: ovdu,nh| avka,qarton teqnhko,ti - lamúria, impureza, morto; a Vulgata: luctu, inmunditia, re funebri – luto, imundícia, coisa fúnebre (com sentido de carnificina); o Targum: yliba;b. ylibaib, ba;s'm, tym - em luto em luto, impureza, morto.

---

Deuteronomio e Josué no *Mundo Bíblico* (XXXVI, 1910), foi sugerido que as notas que ocorrem com tanta frequência nas margens podem chamar a atenção para coisas de mais de um tipo, entre outros, paralelos em Salmos ou no Novo Testamento, ou no próprio Deuteronomio (p. 208). Ela pode ajudar a dar um colorido sugestivo, para salientar que no Codex Coislirianus (Paris, século VII; Octateuch e livros históricos), há uma grande quantidade de material de procedência de pelo menos dois tipos: as variantes da Hexapla que o comentarista considerou paralelas ao Novo Testamento. Se as anotações marginais poderiam ter estes dois sentidos, em Coislirianus, podemos nos sentir encorajados a procurar pela explanação de Sanders notas das duas formas. A grande maioria delas certamente coincidem com textos ou frases que têm paralelos em Salmos, no Novo Testamento, ou no Deuteronomio propriamente ditos, e um interesse em tais coisas da parte de um escriba medieval prova que o Coislirianus é bastante conclusivo”.

Não comi em luto<sup>294</sup> por causa dele WNM,<sup>a</sup>mi ynI÷aob. yTil.k;’a'-al (l’o ’akaleti be’oni mimenu), propomos a seguinte tradução: *Não comi do morto*<sup>295</sup>, *afastando dele*.

Evidente que temos que tentar precisar de que época estas orações pertencem, digamos que fosse pré-exílica, teria sentido cuidar da memória (yTix.k'(v' al{iw> - vel’o xaqaḥeti – e não me esqueci), do morto como vimos no último verbo do verso anterior, agora comer em sua homenagem ou teriam outros motivos?

Mesmo que fosse uma prática estranha a Israel, aqui estaria condenada por desperdiçar comida para algo inútil; se for uma camada literária mais recente pensamos que também não fará diferença, o mesmo argumento seria válido.

Talvez a segunda oração esclareça um pouco este confuso verso tal como se apresenta aqui, ameêj'B. ‘WNM,’mi yTir>[:Übi-al{w> (vel’o bi‘areti mimenu beḡama’ – e não tirei dele em impureza), que nós ousadamente traduziríamos por: “*e não deixei de incinerar, para que não morto*”, que se relaciona com a oração seguinte tme\_l. WNM,ḡmi yTit;îñ"-al{w> (( vel’o natati mimenu lemet – e não dei dele para morto) ou como propomos “*e não dei afastando, do morto*”. Poderia se pensar que o verbo r[b (ba‘ar - queimar) coordenaria o verbo !tn (natan - dar) e lka (’akol - comer) , *pressupondo que se por todos os lados do país havia gente morta, o país estava impuro, e não havia sido prescrito solução anterior para tamanho acontecimento funesto*.

Enterrar algumas seria possível, mas a maioria das pessoas seria quase impossível e segundo podemos deduzir uma parte fora incinerada. Bem tentaremos esclarecer esse argumento que está de alguma maneira ligada a questão do puro e

<sup>294</sup>Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo: Vida Nova, 2004, p.84, “Não são atos de culto aos mortos, que nunca existiu em Israel. A oração e o sacrifício expiatório pelos mortos – coisa também incompatível com o culto dos mortos – aparecem bem no fim do Antigo Testamento, em 2 Mc 12.38-46. O texto discutido de Dt 26.14 pode ser explicado com relação aos mesmos costumes: nele o israelita declara que, do dízimo que é santo e é reservado aos pobres, v.13, ele não comeu nada como alimento de luto nem ofereceu nada a um morto, pois isto teria tornado todo o dízimo impuro”.

<sup>295</sup>Deuteronômio 28,53-56, ARC, “E comerás o fruto do teu ventre, a carne de teus filhos e de tuas filhas, que te der o SENHOR, teu Deus, no cerco e no aperto com que os teus inimigos te apertarão. <sup>54</sup> Quanto ao homem mais mimoso e mui delicado entre tí, o seu olho será maligno contra o seu irmão, e contra a mulher de seu amor, e contra os demais de seus filhos que ainda lhe ficarem; <sup>55</sup> de sorte que não dará a nenhum deles da carne de seus filhos, que ele comer; porquanto nada lhe ficou de resto no cerco e no aperto com que o teu inimigo te apertará em todas as tuas portas”.

impuro, nas próprias passagens que constam nas escrituras. No livro de Levítico<sup>296</sup> diz, que na concepção do menino e da menina deveriam ser obedecidos períodos diferentes de purificação, por dois motivos talvez, não poderiam ser efetuados mais, havia sacerdote (apesar de poder agora no pré-exílio ser substituído por algum levita) e o argumento mais forte que temos proposto é que *A terra toda está contaminada*, e que a comunidade dos pobres, tornou obsoleta a questão da impureza pós-parto.

No Levítico<sup>297</sup> continua tratando dos problemas de doenças de pele (que mesmo sendo a lepra do período persa, portanto pós-exílico), também segue a lógica anterior, mesmo havendo sacerdote para verificação a resistência estaria como pensamos em curso.

Por outro lado numa terra arrasada pela guerra, muitos feridos, muitos mortos provocando doenças (vimos a pouco as catástrofes do tsunami na Ásia e no terremoto no Haiti, onde pela quantidade de corpos mortos foram enterrados em valas comuns com a ajuda de máquinas no Haiti; mas no outro evento os corpos foram incinerados pelos budistas para evitar contágios). Muita gente sem condições de higiene adequadas, muitas pessoas se alimentando mal, certamente eram condições propícias para o aparecimento de doenças de pele e outras doenças que não poderiam ser verificadas da

---

<sup>296</sup>Levítico 12,1, ARC, “Falou mais o SENHOR a Moisés, dizendo: 2 “Fala aos filhos de Israel, dizendo: Se uma mulher conceber e tiver um varão, será imunda sete dias; assim como nos dias da separação da sua enfermidade, será imunda. 3 E, no dia oitavo, se circuncidará ao menino a carne do seu prepúcio. 4 Depois, ficará ela trinta e três dias no sangue da sua purificação; nenhuma coisa santa tocará e não virá ao santuário até que se cumpram os dias da sua purificação. 5 Mas, se tiver uma fêmea, será imunda duas semanas, como na sua separação; depois, ficará sessenta e seis dias no sangue da sua purificação. 6 E, quando forem cumpridos os dias da sua purificação por filho ou por filha, trará um cordeiro de um ano por holocausto e um pombinho ou uma rola para expiação do pecado, diante da porta da tenda da congregação, ao sacerdote; 7 o qual o oferecerá perante o SENHOR e por ela fará propiciação; e será limpa do fluxo do seu sangue; esta é a lei da que der à luz varão ou fêmea. 8 Mas, se a sua mão não alcançar assaz para um cordeiro, então, tomará duas rolas ou dois pombinhos, um para o holocausto e outro para a expiação do pecado; assim, o sacerdote por ela fará propiciação, e será limpa”.

<sup>297</sup>Levítico 13, 1-6, ARC. “Falou mais o SENHOR a Moisés e a Arão, dizendo: 2 “O homem, quando na pele da sua carne houver inchação, ou pústula, ou empola branca, que estiver na pele de sua carne como praga de lepra, então, será levado a Arão, o sacerdote, ou a um de seus filhos, os sacerdotes. 3 E o sacerdote examinará a praga na pele da carne; se o pêlo na praga se tornou branco, e a praga parecer mais profunda do que a pele da sua carne, praga da lepra é; o sacerdote, vendo-o, o declarará imundo. 4 Mas, se a empola na pele de sua carne for branca, e não parecer mais profunda do que a pele, e o pêlo não se tornou branco, então, o sacerdote encerrará o que tem a praga por sete dias. 5 E, ao sétimo dia, o sacerdote o examinará; e eis que, se a praga, ao seu parecer, parou, e a praga na pele se não estendeu, então, o sacerdote o encerrará por outros sete dias. 6 E o sacerdote, ao sétimo dia, o examinará outra vez; e eis que, se a praga se recolheu, e a praga na pele se não estendeu, então, o sacerdote o declarará limpo; apostema é; e lavará as suas vestes e será limpo”.

maneira tradicional. O problema menor de se resolver diante da sobrevivência é se deve enterrar ou incinerar<sup>298</sup>.

Em Levítico<sup>299</sup>, a questão de fluxos tanto do homem quanto da mulher (cabe aqui ressaltar que no futuro quando nosso orientador ao falar sobre o estado de permanência de impureza da mulher – por causa da menstruação – deverá levar em conta que: *em tempos de crise a mulher se torna pura*) que pensamos seriam assuntos tão importantes em tempos “normais”, e mesmo tendo verificação estaria abolida.

---

<sup>298</sup> A tradução foi feita pelo autor desta dissertação. Johannes BOTTERWECK G. and Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, p. 201-203, I. The Roots. The words that contain the consonants *b'r* present a very confused picture with regard to both etymology and meaning. There are at least three different roots containing these consonants: (a) One means “to burn” (cf. the Jewish Aram., Christian Palestinian *b'r*, “to burn,” Ugar. *b'r*, perhaps “to burn,” the Phoen. root meaning “to burn,” [?] in the dubious example in CIS, I, 86, A 6, Moabite *mb'r*, “altar,” and perhaps also Arab. *bağara*, “to have an unquenchable thirst,” and *wagalira*, “to be hot, angry”). (b) Another means “to exterminate, feed on or graze” (also in Jewish Aram.; cf. Syr. *b'r*, “to ascertain, attain,” pael “to search thoroughly, gather, glean, destroy”). (c) Still another means “to be stupid,” which is derived from *ba'ir*, “beast, cattle” (cf. Arab. *ba'ara*, “to drop dung,” *ba'ir*, “camel,” Syr. *irā*, “camel,” Old South Arab. *b'r*, “beast,” esp. “camel,” Ethiop. *bē'ērā*, “beast, ox”). The Ugaritic examples are not clear. Driver records only the meaning “to burn,” Aistleitner gives only “to exterminate,” but in the causative conjugations “to drive on, urge, incite,” while Gordon thinks *b'r* has “several meanings”: “to devastate” (cf. Isa. 5:5), “to reject, disappoint,” “to lead, guide,” and “to drive away” (an enemy, RS 24.247) [...] Dt. 26.13f. (with the obj. “the tithe” as a holy gift) [...] A group of casuistic laws in Deuteronomy is of very special interest. In these laws the punishment is positively characterized by the words, “you shall exterminate (RSV purge) the evil from your midst”. “I. As raízes. As palavras que contêm as consoantes *b'r* apresentam um quadro muito confuso uma relação ambígua em sua etimologia e significado. Há pelo menos três raízes diferentes, contendo essas consoantes:.. (A) Uma significa “queimar” (cf. o Aram. judaico, *b'r* palestino cristão, “para queimar”, Ugar *b'r*, talvez “para queimar,” o Fen. raiz que significa “queimar”, [?] um exemplo duvidoso no CIS, I, 86, A-6, *mb'r* moabita, “altar”, e talvez também no Arab. *bağara*, “ter uma sede insaciável” e *wagalira*, “ser quente e com raiva”. (b) outro modo “exterminar, ou alimentar-se do pasto” (também na Síria judaica; cf Syr *b'r*. “verificar, atingir,” pael “para pesquisar a fundo, reunir, recolher, destruir”). (c) Ainda outro significado “ser estúpido”, que é derivado de *ba'ir*, “a besta, o gado” (cf. em Arab. *ba'ara*, “para soltar bosta”, *ba'ir*, “camelo”, Syr. *irā*, “camelo” antigo sul Arab. *b'r*, “besta”, esp. “camelo”, etíope. *bē'ērā*, “besta, boi”). Os exemplos em Ugarítico não são claros. Registros tem apenas o significado de “queimar”, Aistleitner só dá “exterminar”, mas as conjugações causais “para dirigir, exortar, incitar”, enquanto Gordon pensa *b'r* tem “vários significados”: (. cf. Is 5:5) “devastar”, “rejeitar, decepcionar”, “conduzir, orientar,” e “afugentar” (inimigo, RS 24,247) [...] Dt. 26.13f. (com o obj. “dízimo”, como um dom sagrado) [...] Um grupo de leis casuísticas em Deuterônômio é de interesse muito especial nestas leis a punição é positiva caracterizada pela expressão “você deve exterminar (expurgo RSV) o mal do meio de vós”.

<sup>299</sup> Levítico 15, 1- 3, 19-21, ARC, “Falou mais o SENHOR a Moisés e a Arão, dizendo: <sup>2</sup> Falai aos filhos de Israel e dizei-lhes: Qualquer homem que tiver fluxo de sua carne será imundo por causa do seu fluxo. <sup>3</sup> Esta, pois, será a sua imundícia por causa do seu fluxo: se a sua carne vaza o seu fluxo ou se a sua carne estanca o seu fluxo, esta é a sua imundícia”. <sup>19</sup> Mas a mulher, quando tiver fluxo, e o seu fluxo de sangue estiver na sua carne, estará sete dias na sua separação, e qualquer que a tocar será imundo até à tarde. <sup>20</sup> E tudo aquilo sobre o que ela se deitar durante a sua separação será imundo; e tudo sobre o que se assentar será imundo. <sup>21</sup> E qualquer que tocar a sua cama lavará as suas vestes, e se banhará com água, e será imundo até à tarde”.

Mas devido às condições de indigência e destruição produzidas pela guerra-pré-exílio, deve pensarmos serem temporariamente suspensas; não tem importância diante do quadro social caótico em que a vida é decidida pela comunidade dos pobres. Agora propriamente chegamos dentro da questão do puro e impuro<sup>300</sup> ao que concerne materialmente a nossa períclope, nos v.13-14, que pensamos possa ajudar não só a datar a camada mais recente como traçar o chão do lugar social, e pensamos dar importantes esclarecimentos do texto em questão. Imaginemos num país cheio de cadáveres por todos os lados, portanto *toda a terra está contaminada e clama a divindade*.

Os profetas Isaías<sup>301</sup> e Jeremias<sup>302</sup> em seus turnos demonstram este estado terrível de coisas, como segue: O primeiro se referindo a destruição do reino do norte<sup>303</sup> (722 a.C.)<sup>304</sup> e o segundo se referindo a destruição do reino do sul<sup>305</sup> (586 a.C.)<sup>306</sup>,

---

<sup>300</sup>Deuteronômio 21, 1- 7, ARC, “Quando na terra que te der o SENHOR, teu Deus, para possuí-la se achar algum morto, caído no campo, sem que se saiba quem o matou, então, sairão os teus anciãos e os teus juízes e medirão o espaço até às cidades que estiverem em redor do morto. E, na cidade mais chegada ao morto, os anciãos da mesma cidade tomarão uma bezerra da manada, que não tenha trabalhado, nem tenha puxado com o jugo. E os anciãos daquela cidade trarão a bezerra a um vale áspero, que nunca foi lavrado nem semeado; e ali, naquele vale, degolarão a bezerra. Então, se achegarão os sacerdotes, filhos de Levi (pois o SENHOR, teu Deus, os escolheu para o servirem, e para abençoarem em nome do SENHOR; e, pelo seu dito, se determinará toda demanda e toda ferida). E todos os anciãos da mesma cidade, mais chegados ao morto, lavarão as suas mãos sobre a bezerra degolada no vale, e protestarão, e dirão: As nossas mãos não derramaram este sangue, e os nossos olhos o não viram. coloca que quando se encontrar um morto no campo, o procedimento seria em que os anciãos da cidade mais próxima desnucassem uma novilha em um ribeiro, lavassem suas mãos, expiassem assim o morto diante de Ihwh por causa do sangue derramado na terra”.

<sup>301</sup>John W. Olley, “No Peace” in *A Book of Consolation, A Framework for the Book of Isaiah?* Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 49, Fasc. 3 (Jul., 1999), pp. 351-370, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1585376>.

<sup>302</sup>John Merlin Powis Smith, *Reviewed work(s): A Prophet of the Spirit. A Sketch of the Character and Work of Jeremiah* by Lindsay B. Longacre, Source: *The American Journal of Theology*, Vol. 21, No. 4 (Oct., 1917), p. 634, Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155363>.

<sup>303</sup>Isaías 5, 25-30, ARC, “Pelo que se acendeu a ira do SENHOR contra o seu povo, e estendeu a mão contra ele e o feriu; e as montanhas tremeram, e os seus cadáveres eram como monturo no meio das ruas; com tudo isto não tornou atrás a sua ira, mas ainda está alçada a sua mão. E ele arvorará o estandarte ante as nações de longe e lhes assobiará desde a extremidade da terra; e eis que virão apressadamente. Não haverá entre elas cansado, nem claudicante; ninguém tosqueenjará, nem dormirá; não se lhe desatará o cinto dos seus lombos, nem se lhe quebrará a correia dos seus sapatos. As suas flechas serão agudas, e todos os seus arcos, retesados; as unhas dos seus cavalos dir-se-iam de pederneira, e as rodas dos seus carros, um redemoinho. O seu rugido será como o do leão; rugirão como filhos de leão; sim, rugirão, e arrebatarão a presa, e a levarão, e não haverá quem a livre. E bramarão contra eles, naquele dia, como o bramido do mar; e, se alguém olhar para a terra, eis que só verá trevas e ânsia, e a luz se escurecerá em suas assolações”.

<sup>304</sup>William Rainey Harper, *The Work of Isaiah*, Source: *The Biblical World*, Vol. 10, No. 1 (Jul., 1897), pp. 48-57, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3140214>.

<sup>305</sup>Jeremias 7, 29-33, ARC, “Corta o cabelo da tua cabeça, e lança-o fora, e levanta o teu pranto sobre as alturas; porque já o SENHOR rejeitou e desamparou a geração do seu furor; porque os filhos de Judá fizeram o que era mal aos meus olhos, diz o SENHOR; puseram as suas abominações na casa que se

respectivamente declaram seus oráculos. Mesmo que oráculos assim digam de determinada maneira, isso não quer dizer que a comunidade dos pobres, não tente fazer alguma coisa pelos mortos, a predição não aponta necessariamente para uma certa má vontade da comunidade dos pobres, em realizar as exéquias convenientemente, mas devido a proporção do morticínio e pela quantidade de pessoas mortas propomos que não seria possível enterrar todas.

Ainda não poderíamos nos esquecer da aterrorizante e até diríamos fantasmagórica visão que Ezequiel viu no vale<sup>307</sup>, mas pode ter visto ou ouvido dizer de um montão de corpos espalhados pela terra, que segundo o texto causou forte impressão no profeta a ponto de dizer: T'[.d"(y" hT'â; hwIßhy> yn"ïdoa rm;§aow" (va'omar 'adonei lhwh 'ata yada'eta – e eu disse Adonai Iahweh tu sabes)<sup>308</sup>”.

Postulamos que em nossa perícope muitos foram incinerados. A incineração dos mortos<sup>309</sup>, assunto que modernamente ainda causa certa polêmica teológica, mas que em

chama pelo meu nome, para a contaminarem. E edificaram os altos de Tofete, que está no vale do filho de Hinom, para queimarem a seus filhos e a suas filhas; o que nunca ordenei, nem me subiu ao coração. Portanto, eis que vêm dias, diz o SENHOR, em que nunca se chamará mais Tofete, nem vale do filho de Hinom, mas o vale da Matança; e enterrarão em Tofete, por não haver mais lugar. *E os cadáveres deste povo servirão de pasto às aves dos céus e aos animais da terra; e ninguém os espantará.* E farei cessar nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém a voz de folguedo, e a voz de alegria, e a voz de esposo, e a voz de esposa; porque a terra se tornará em desolação”.

<sup>306</sup>C. F. Whitley, *The Date of Jeremiah's Call*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 14, Fasc. 4 (Oct., 1964), pp. 467-483, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1516800>.

<sup>307</sup>Ezequiel 37, 1 – 10, ARC, “Veio sobre mim a mão do SENHOR; e o SENHOR me levou em espírito, e me pôs no meio de um vale que estava cheio de ossos, e me fez andar ao redor deles; e eis que eram mui numerosos sobre a face do vale e estavam sequíssimos. E me disse: Filho do homem, poderão viver estes ossos? E eu disse: Senhor JEOVÁ, tu o sabes. Então, me disse: Profetiza sobre estes ossos e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra do SENHOR. Assim diz o Senhor JEOVÁ a estes ossos: Eis que farei entrar em vós o espírito, e vivereis. E porei nervos sobre vós, e farei crescer carne sobre vós, e sobre vós estenderei pele, e porei em vós o espírito, e vivereis, e sabereis que eu sou o SENHOR. Então, profetizei como se me deu ordem; e houve um ruído, enquanto eu profetizava; e eis que se fez um reboliço, e os ossos se juntaram, cada osso ao seu osso. E olhei, e eis que vieram nervos sobre eles, e cresceu a carne, e estendeu-se a pele sobre eles por cima; mas não havia neles espírito. E ele me disse: Profetiza ao espírito, profetiza, ó filho do homem, e dize ao espírito: Assim diz o Senhor JEOVÁ: Vem dos quatro ventos, ó espírito, e assopra sobre estes mortos, para que vivam. E profetizei como ele me deu ordem; então, o espírito entrou neles, e viveram e se puseram em pé, um exército grande em extremo”.

<sup>308</sup>Ezequiel 37,3, ARC, “E me disse: Filho do homem, poderão viver estes ossos? E eu disse: Senhor JEOVÁ, tu o sabes”.

<sup>309</sup>Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo: Vida Nova, 2004, p.81-83, O Sepultamento, “Não sabemos quanto tempo separava a morte do enterro. O luto de setenta dias anterior à transferência do corpo de Jacó é excepcional: os egípcios fizeram ao patriarca funerais reais. A prescrição de Dt 21.22,23 concerne unicamente aos corpos dos supliciados, que deviam ser retirados antes do anoitecer. É provável que o intervalo fosse muito curto, como ainda atualmente no Oriente, e que o morto fosse geralmente sepultado no mesmo dia. *A incineração dos corpos está documentada na Palestina apenas em uma época muito anterior à chegada dos israelitas entre agrupamentos de estrangeiros; os israelitas nunca a praticaram. Pelo contrário, queimar os corpos era um ultraje que se infligia aos grandes culpados, Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9, ou aos inimigos que se queria aniquilar definitivamente, Am 2.1.* Resta um caso difícil: os habitantes de Jabes-Gileade queimam

nenhum lugar do texto massorético há uma proibição incisiva em si mesma, pensamos que em tempos de crise profunda como no pré-exílio na terra, a *comunidade dos pobres* devem ter pensado do ponto de vista do melhor proveito da vida para a comunidade.

Deve ser vista nas escrituras como se apresentam, com vários matizes e conseqüentemente com diversos procedimentos. Porém parece-nos e queremos frisar que não há uma proibição expressa contra a incineração em si como vimos nos textos, mas que dependendo da posição dos observadores (no caso do rei Saul)<sup>310</sup> ela pode assumir um caráter mais positivo e não somente negativo. Aqui nos parece que numa situação extrema, fora possível realizar o procedimento da incineração, *contanto que não calcinasse os ossos*, e que eles pudessem ser trasladados para um lugar que não pudessem ser mexidos. A questão parece-nos que é dialética, já que o puro e o impuro se relacionam muito, em cada situação; no caso de Saul os homens parecem que puderam ter contato com seus ossos, mesmo que possivelmente se tornassem impuros, na guerra ou em casos extremos (em nosso caso o pré-exílio<sup>311</sup> na terra), se torna

---

os corpos de Saul e de seus filhos antes de enterrar suas ossadas, 1 Sm 31.12; isso parece ter sido uma infração do uso comum e o ato foi omitido no paralelo de 1 Cr 10.12. E parece ser diferente de Jr 34.5; 2 Cr 16.14; 21.19, que falam de um fogo que se trata certamente de incineração: queimavam-se incenso e perfume escavada perto do corpo. O tipo normal da tumba israelita é a câmara funerária escavada na rocha mole ou utilizando uma gruta natural. A entrada é por uma passagem estreita aberta em um dos lados; ao longo dos outros três lados há banquetas sobre as quais se depositam os cadáveres. Às vezes há uma cavidade onde eram colocados os ossos descarnados para dar lugar para novas inumações. Trata-se, efetivamente, de tumbas coletivas, utilizadas por uma família ou por um clã durante um tempo bastante longo. A posição do corpo na tumba não parece ter sido determinada por regras fixas. Ao lado do morto depositavam-se alguns objetos pessoais e cerâmica. Essa oferendas funerárias, destinadas às necessidades do morto, são menos numerosas e menos ricas que nas tumbas do período cananeu, e, ao final do período israelita, se reduzem a alguns vasos ou algumas lamparinas. As idéias sobre a condição dos mortos haviam evoluído e as oferendas só tinham valor simbólico. Na época helenística aparece um novo tipo, em que as banquetas são substituídas por nichos estreitos cavados perpendicularmente à parede e nos quais os cadáveres eram como que encaixados. Durante um período que cobre pelo menos o primeiro século antes e o primeiro de nossa era, as ossadas eram colocadas em pequenas caixas de calcário mole; esses ossuários foram encontrados em grande quantidade nos arredores de Jerusalém. Na Palestina, as outras formas de sepultura, cubas cavadas na rocha, sarcófagos de pedra, caixões de madeira ou de chumbo, são posteriores à época do Antigo Testamento. Nem todas as famílias podiam permitir-se o luxo de possuir e cuidar de túmulos. Os pobres eram simplesmente enterrados no chão. Os pobres eram simplesmente enterrados no chão, e em Jerusalém, no vale do Cedrom, havia uma “sepultura dos filhos do povo”, uma vala comum onde eram jogados os apátridas e os condenados, Jr 26.23; cf. 2 Rs 23.6. Pelo contrário, os ricos preparavam, com tempo, uma sepultura digna de sua classe, Is 22.16; cf. Jó 3.14; assim, em Siloé, pode-se perceber os vestígios de túmulos bem cuidados que perteceram a grandes personalidades de Jerusalém. A necrópole dos reis de Judá, onde foram enterrados Davi e seus sucessores até Acáz, encontrava-se no interior das muralhas, na antiga cidade de Davi, 1 Rs 2.10; 11.43; 14.31, até 2 Rs 16.20, mas cf. 2 Cr 28.27”.

<sup>310</sup>1 Samuel 31, 12 – 13, ARC, “Todos os homens valentes se levantaram e caminharam toda a noite até Bete-Seã. Tiraram o corpo de Saul e os corpos de seus filhos do muro de Bete-Seã e, foram a Jabes, onde os queimaram. Então recolheram os seus ossos, e os sepultaram debaixo de um arvoredor em Jabes, e jejuaram sete dias”.

<sup>311</sup>A. C. Knudson, *Reviewed work(s): The Beacon Lights of Prophecy, An Interpretation of Amos, Hosea, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, and Deutero-Isaiah*, Source: The American Journal of Theology, Vol. 18, No. 3

necessário fazer, como parece no relato histórico anterior (?) que com Josué<sup>312</sup> dependendo de onde se olha, é mais ou menos positivo.

Há uma acepção de incineração que a princípio parece não muito positiva por estar descrevendo uma maldição, mas que por outro lado era uma maneira de se livrar do problema (evidentemente que as camadas literárias e históricas seriam outras, basta aqui segundo nosso objeto de estudo que sirva para compararmos algumas das várias teologias<sup>313</sup>):

Aqui eles poderiam estar querendo através da incineração apagar totalmente a memória de Acã, e se ele havia se tornado anátema (maldição/doença), ele deveria ser eliminado através do fogo. No caso de Josias<sup>314</sup> ele sela a morte tornando os sacerdotes impuros queimando sobre eles ossos humanos; mesmo que se apresentem teologias aparentemente diversas, seguindo procedimentos diferentes, pensamos que tratam sempre da mesma questão de pureza e impureza, em tempos de crise<sup>315</sup>.

E outro texto em Amós em nenhum momento se proíbe a incineração em si de corpos, porém o que parece interdito é mexer nos ossos e calcinar os ossos<sup>316</sup>. Talvez o

(Jul., 1914), pp. 470-471, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3154550>.

<sup>312</sup>Josué 7, 24 -26, ARC, “E disse Josué: Por que nos turbaste? O SENHOR te turbará a ti este dia. *E todo o Israel o apedrejou com pedras, e os queimaram a fogo e os apedrejaram com pedras*. E levantaram sobre ele um grande montão de pedras, até ao dia de hoje; assim o SENHOR se tornou do ardor da sua ira; pelo que se chamou o nome daquele lugar o vale de Acor, até ao dia de hoje”.

<sup>313</sup>Max L. Margolis, *Review: Literatura Bíblica recente. Opinião de trabalho(s): Um Dicionário da Bíblia* John D. Davis Kursgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung em Alte das Testament por Karl Holzhey Manual Prático para o Estudo da Bíblia e da literatura Bíblia por Michael Seisenberger; A. M. Buchanan, Thomas J. Gerrard ... Fonte: The Jewish Quarterly Review, Nova Série, vol. 3, No. 1 (julho de 1912), pp. 111 e 112, Publicado por: niversity of Pennsylvania Press Estável URL: <http://www.jstor.org/stable/1451058>.

<sup>314</sup>II Reis 23, 16 – 20, ARC, “E, virando-se Josias, viu as sepulturas que estavam ali no monte, e enviou, *e tomou os ossos das sepulturas, e os queimou sobre aquele altar*, e assim o profanou, conforme a palavra do SENHOR, que apregoara o homem de Deus, quando apregoou estas palavras. Então, disse: Que é este monumento que vejo? E os homens da cidade lhe disseram: É a sepultura do homem de Deus que veio de Judá, e apregoou estas coisas que fizeste contra este altar de Betel. E disse: Deixai-o estar; ninguém mexa nos seus ossos. Assim, deixaram estar os seus ossos com os ossos do profeta que viera de Samaria. De mais disso, também Josias tirou todas as casas dos altos que havia nas cidades de Samaria, e que os reis de Israel tinham feito para provocarem o Senhor à ira; e lhes fez conforme todos os atos que tinha praticado em Betel. E sacrificou todos os sacerdotes dos altos, que havia ali, sobre os altares, *e queimou ossos de homens sobre eles*; depois, voltou a Jerusalém”.

<sup>315</sup>L. W., *Reviewed work(s): The Ideals of the Prophets* by S. R. Driver, Source: The American Journal of Theology, Vol. 19, No. 4 (Oct., 1915), pp. 619-620, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155623>.

<sup>316</sup>Amós 6,10, ARC, “Se, o parente de alguém, *o qual os há de queimar, o tomar para levar-lhe os ossos para fora da casa, e disser ao que estiver no mais interior da casa: está ainda alguém contigo?* E este responder: ninguém; então dirá este: cala-te, porque não podemos fazer menção do nome do Senhor”.

profeta via, que em tempos terríveis<sup>317</sup>, e estava se aproximando tais tempos, cada um deveria queimar seus mortos, não tanto por questões somente religiosas, mas quem sabe até por questões de saúde para comunidade; pensamos que ele viu que em situação caótica seria necessário tal atitude.

Tivemos que sair um pouco dos v.13-14 de nossa perícopes, para demonstrar que a confissão era comunitária do início ao fim, e certamente fala de duas questões sociais concretas das quais a *comunidade dos pobres* conceberam:

Primeiro não se pode desperdiçar o alimento pela memória enlutada, mas deve ser dada para manutenção de quem está vivo e uma segunda tentar incinerar o maior número de corpos<sup>318</sup> possíveis, para certamente cumprir algum escrúpulo sagrado, e achamos que não poderíamos de deixar de ventilar a questão que tal atitude ajudaria também a evitar epidemias. *Toda terra está cheia de mortos e tecnicamente totalmente impura e contaminada*, as cidades e os campos em maior e menor proporção estavam impróprias para a vida, então deve-se dar um jeito de suspender a maioria das normas e tocar a vida, criando normas que atendam as necessidades do momento.

Não poderiam ter sido feitas antes por antigos legisladores (mas idealizadas somente pelos profetas<sup>319</sup>), e pensamos em incluir aqui até o rei Josias (não sabia o que

---

<sup>317</sup>Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p.83. “As escavações revelaram duas galerias na rocha, que são talvez os restos desses túmulos, diversas vezes violados e depois mutilados por trabalhos de pedreiras. A localização do túmulo podia ser marcada por uma estela; assim, Jacó erige uma estela sobre o túmulo de Raquel, Gn 35.20. Absalão, que não tinha um filho que pudesse “celebrar seu nome”, preparou para si uma estela perto de Jerusalém, 2 Sm 18.18. O caráter funerário de certas estelas nos leva a examinar se os “lugares altos”, as *bamôt*, onde estelas eram erigidas, não eram, entre outras coisas, lugar de culto aos mortos. A hipótese pode se apoiar em alguns textos bíblicos que foram mal transmitidos ou mal compreendidos. Is 53.9 deve-se ler, segundo o grande manuscrito de Isaias de Qumran: “Designaram-lhe a sepultura com os perversos e seu *bamah* (aqui: sua localização fúnebre) com os ricos (ou os malfeitores).” Jó 27.15, com uma simples mudança de vocalização pode significar: “Seus sobreviventes serão sepultados em *bâmôt* e suas viúvas não os chorarão”, e Ez 43.7 não precisa de correção: “Não contaminarão mais o meu nome santo com suas substituições e com as estelas funerárias (*peger*), de seus reis nos seus *bâmôt*.” Mas a construção de um monumento sobre o túmulo ou em conexão com ele é uma prática tardia. A primeira menção literária é a do sepulcro dos macabeus em Modin, 1 Mc 13.27,30. Em Jerusalém, os túmulos monumentais do vale do Cedrom, designados arbitrariamente como túmulos de Absalão, de Josafá, de Tiago e de Zacarias, são de fins da época grega ou de princípios da romana, segundo os diferentes pareceres dos especialistas. Exceto pelos reis de Judá, não existem provas de que se enterrassem os mortos no interior das cidades. Os túmulos eram espalhados pelas encostas vizinhas ou se reuniam em lugares mais favoráveis pela natureza do solo”.

<sup>318</sup>Phyllis A. Bird, *Reviewed work(s): Anthropologie des Alten Testaments by Hans Walter Wolff*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 95, No. 3 (Sep., 1976), pp. 477-478, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3265290>.

<sup>319</sup>Herbert Waldo Hines, *The Development of the Psychology of Prophecy*, Source: The Journal of Religion, Vol. 8, No. 2 (Apr., 1928), pp. 212-224, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1195049>.

seria uma devastação de toda a nação). Poderiam ter sido feitas também por aqueles que estivessem longe no exílio da Babilônia; mas estamos convencidos, como já dissemos, que quem viveu tal situação primeiro foram as pessoas do reino do norte.

Talvez o objetivo mais fundamental para os exilados na Babilônia, independente dos diversos grupos que pensaram diversas teologias, era o de preservar as normas e dar-lhes novo sentido. Portanto pensamos por isto, aqueles que legislam são os agentes e pacientes do momento presente (pré-exílio na terra) num lugar concreto (terra arrasada/contaminada), que requer pensamos, coragem, fé e esperança, para que alguns possam continuar a caminhada. Reafirmamos hipoteticamente aqui uma de nossas duas hipóteses de trabalho, que essa suposta comunidade é formada pelos quatro sujeitos sociais apontados: levita, estrangeiro, órfão e viúva.

Deve-se notar atentamente que nessa confissão dos v.13-14, essa comunidade dos pobres não têm um tom de belicosidade, não demonstram ares de vingança. *Nos parece que perceberam que deveriam vencer a situação caótica com uma ação de não retaliação, e isso é sem dúvida surpreendente nessa comunidade de pobres.*

Seria natural que por estarem bastante arruinados por todos os ângulos que se possa ver a situação, *eles não respiram ameaças de morte contra os inimigos.* Pensamos que apesar de todas as dificuldades, que tentamos imaginar num estado de coisas que se apresentam, ainda há espaço para a não agressão contra os opressores, e parece que não há uma crise aguda de fé contra Iahweh. Uma comunidade dos pobres, propomos, constituída de gente bem equilibrada no sentido de verem bem a realidade, que são capazes de pensar no que seria o mais importante para todos, e nos ensinam muitas coisas, dentre elas que quando as coisas vão muito mal não se deve odiar, ou seja, lutar contra o envenenamento da alma, contra a raiva, a vingança, contra o rancor daqueles que supomos que estragaram nossas vidas. É quase impossível dizer que não houve um milagre nessa comunidade, com tantos necessitados levitas, tantos desamparados estrangeiros, tantas crianças e jovens que ficaram órfãos e talvez tantas endividadas viúvas<sup>320</sup>.

---

<sup>320</sup>II Reis 4, 1-6, ARC, “E uma mulher das mulheres dos filhos dos profetas, clamou a Eliseu dizendo: *Meu marido, teu servo, morreu; e tu sabes que o teu servo temia ao SENHOR; e veio o credor a levar-me os meus dois filhos para serem servos.* <sup>2</sup> E Eliseu lhe disse: Que te hei de eu fazer? Declara-me que é o que tens em casa. E ela disse: Tua serva não tem nada em casa, senão uma botija de azeite. <sup>3</sup> Então, disse

Essa comunidade dos pobres, demonstra que ainda tem força, para se não conseguirem pensar num primeiro momento em uma tranquilidade duradoura, poderem não dar espaço para o ódio contra a divindade e contra os inimigos; dirigindo suas forças para algo mais produtivo, a manutenção da vida comunitária. Na oração comunitária eles querem dizer uns para os outros: vamos aproveitar o máximo a água, comida, abrigo que restaram; todos devem atribuir direitos e responsabilidades a todos. Pensamos não haver nesta situação de emergência funções específicas, mas todos por questão de sobrevivência, cuidarão das crianças, trabalharão na roça, visitarão os doentes, queimarão os mortos, assumirão novas famílias, comerão juntos etc.

A voz responsável da comunidade parece ser a voz da divindade, no final do v. 14 pensamos transparecer essa idéia: “ouvi em voz (de) Iahweh Elohim fiz conforme tudo que fizeste ordenar a mim<sup>321</sup>”, essa nova modalidade (que na verdade de alguma forma é antiga) de perceber a divindade, que é através propriamente dos profetas, e não de outros legisladores profissionais como os sacerdotes, em que a comunidade dos descamisados, devem sentar e resolver o que é o melhor para a comunidade, e cotejando também os costumes antigos, julga-se a voz do divino.

A voz do divino é em certa medida a voz da comunidade dos pobres. No v.15 a confissão continua e ainda de alguma maneira se pede/ordena que Deus se volte para essa comunidade, deve-se ter uma superação muito grande para que ainda dentro de situação tão terrível continue apelando para Deus, pensamos que se confirma a inexistência de crise de fé por estes pobres. Talvez aqui se requeira algumas

---

ele: Vai, pede para ti vasos emprestados a todos os teus vizinhos, vasos vazios, não poucos. <sup>4</sup> Então, entra, e fecha a porta sobre ti e sobre teus filhos, e deita o azeite em todos aqueles vasos, e põe à parte o que estiver cheio. <sup>5</sup> Partiu, pois, dele e fechou a porta sobre si e sobre seus filhos; e eles lhe traziam os vasos, e ela os enchia. <sup>6</sup> E sucedeu que, cheios que foram os vasos, disse a seu filho: Traze-me ainda um vaso. Porém ele lhe disse: Não há mais vaso nenhum. Então, o azeite parou”.

<sup>321</sup>Max L. Margolis, *Reviewed work(s): A Dictionary of the Bible by John D. Davis*, Kursgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament by Karl Holzhey Practical Handbook for the Study of the Bible and of Bible Literature by Michael Seisenberger ; A. M. Buchanan ; Thomas J. Gerrard ... Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 3, No. 1 (Jul., 1912), pp. 101-165, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1451058>.

considerações sobre uma velha questão moderna (que talvez não seja tão moderna, já que ela de alguma maneira povoou o pensamento de alguns profetas) a respeito do mal. Não queremos resolver tal questão, e nos parece que a comunidade dos pobres, neste momento de pré-exílio não estava explicitamente muito interessada nessa questão nem sofria com a questão da teodicéia.

Mas a maneira como parecem transparecer no texto, essa comunidade dos pobres, tem muito a nos ensinar a como superar momentos dramáticos, aqui em nosso caso no pré-exílio. *E nesse pedido comunitário confessional não se percebe belicosidade, pois não se pede a morte dos inimigos nem que sejam amaldiçoados, mas se pede para que Deus abençoe o solo (local, e que a terra (nação) se derrame em leite e mel.*

Faz-se necessário que neste momento, deveríamos circunscrever numa primeira moldura literária, o início e fim desta nossa subunidade: começamos no verso falando de  $\text{^{\pm}t.a'WbT. rf:\hat{o}[.m;-lK'-ta, rfe[.l;\hat{u} hL,\acute{u}k;t. yK}$  (qi teqaleh la'esar 'et qol ma'esar tebu'ateqa – atenção ! terminares de cortar para dizimar todo dízimo teu produto) e agora finalizamos com o  $\text{vb'(d>W bl'Px' tb;\hat{z}'' \#r<a}$  ('ereş zabat halab udebax – terra mana leite e mel). Os sábios desta comunidade de pobres (levita, estrangeiro, órfão e viúva) eram aqueles que observavam a natureza e seus mistérios. Para esses empíricos habitantes, e assim podemos nos referir pelo próprio início e fim da subunidade em questão, não se esqueceram de continuar olhando para a natureza.

É claro que essa observação pode ter várias interpretações, e que modernamente se chamaria, teoria do conhecimento. Essa comunidade dos pobres, sabia que a natureza tem um movimento, um ritmo, que ponderadamente se repete e que às vezes pode não se repetir. Sabiam também que o homem pode intervir no equilíbrio desse ciclo, com ações comunitárias<sup>322</sup>. Estas passagens atestam, que aquela comunidade sabia que

<sup>322</sup>Deuteronômio 20, 19. 22,6, ARC . Êxodo 23, 10-11, ARC, “Quando sitiarees uma cidade por muitos dias, combatendo contra ela para a tomar, *não destruas as suas árvores*, metendo nelas o machado, porque do seu fruto comerás. Não a cortarás. São as árvores do campo pessoas para que sejam sitiadas por ti?”. “Se encontrares no caminho um ninho de ave, numa árvore ou no chão, com passarinhos, ou ovos, e a mãe posta sobre os passarinhos, ou sobre os ovos, *não tomarás a mãe com os filhos*”. “Seis anos

tinham certa influência na natureza, nosso intento não é esgotar todas as passagens sobre o assunto, mas apenas apontar para um aspecto que surgiu em nosso objeto de trabalho, que seria da impossibilidade de cumprir grande parte da gama de normas, por conta da impureza que se assenhorou de toda a nação. Sabiam ou pelo menos acreditavam ao que nos parece, que a divindade poderia intervir na natureza por diversos motivos: como sinal da Sua presença<sup>323</sup>; como sinal de salvação<sup>324</sup>.

## 2.12 – ANÁLISE DOS V.15 E 19 – UMA ORAÇÃO PROFÉTICA COMPOSTA DE DUAS PARTES

Se os relatos são míticos ou não, pensamos mesmo assim que faziam parte do imaginário do povo, e aquela comunidade dos pobres, sabia disto pela própria declaração do v.15. Esse v.15, pensamos, está ligado diretamente com o v.19, e por esta razão propomos estudá-las conjuntamente. Diríamos que fazem parte de uma oração profética, já que contêm elementos diríamos bastantes estranhos para uma situação tão ruim.

No v.15, o que pensamos em destacar são a segunda e terceira orações, como seguem: WnI' \_ hT't;Pn" rv<ia] hm'êd"a]h' 'taew> laeêr"f.yI-ta, ^M.[;-ta,( %rEÜb'W (ubareq 'et 'ameqa 't isra'el veet há'adamah 'axer natatah lanu – e abençoe teu povo Israel e O SOLO que deste para nós); vb'(d>W bl'Px' tb;îz" #r<a,<sup>2</sup> Wnyteêboa]l T'[.B;'v.nI rv<Üa]K; (qa'axer nexeba'eta la'aboteinu 'eres zabat halav udebax – como juraste para nossos pais TERRA flui leite e

---

semearás a tua terra, e recolherás os seus frutos, *mas no sétimo ano a deixarás descansar, para que possam comer os pobres do teu povo, e da sobra comam os animais do campo.* Assim farás com tua vinha e com o teu olival”.

<sup>323</sup> Êxodo 19, 16, ARC, “Ao amanhecer do terceiro dia houve trovões e relâmpagos e uma espessa nuvem sobre o monte, e um somido de buzina muito forte. Todo o povo que estava no arraial se estremeceu”.

<sup>324</sup> Êxodo 17, 6, ARC. “Eu estarei ali diante de ti sobre a rocha, em Horebe. Ferirás a rocha, e dela sairá água, e o povo beberá. Moisés assim o fez, na presença dos anciãos de Israel”.

mel). Os LXX leram os vocábulos: gh/n, gh/n; a Vulgata: terrae, terrae; o Targum: a[Ra, [Ra; nenhum deles fez uma diferenciação como no hebraico, ressaltamos que no Targum um dos vocábulos tem um artigo definido.

No v.19 o que pensamos em destacar é a primeira oração: ~yIAGh;-IK' I[;Û !Ay©l.[, ^ãT.til.W (uletiteqa ‘elyon ‘al qol hagoim – e colocarás alto sobre todos os povos), o que pensamos fecharia a moldura redacional, contemplando uma segunda parte da oração profética. Não existe grandes mudanças de tradução comparados aos LXX, Vulgata e Targum. Pensamos que estes dois versos fazem parte e se completam numa oração profética, pelas seguintes características: nela não há belicosidade explícita, pedindo a morte ou a vingança contra os inimigos (em nosso caso assírios).

Pensamos que não há uma crise teológica já que a comunidade dos pobres, recitam e se lembram de uma promessa de esperança-passada e futura (v.15 e 19 respectivamente como segue: Wnyteêboa]l T'[.B;’v.nI rv<Ûa]K (qa’axer nixeba’eta la’aboteinu – como juraste para nossos pais) e ^ãT.til.W (uletiteqa – e para te colocar).

E por último, mesmo que no v.19 eles peçam para serem encimados acima dos povos (que pode estar relacionado com outra corrente teológica?), nesta perspectiva que oferecemos, diríamos que estaria no espírito do v.15, onde haveria uma *restauração da natureza de forma abundante local e globalmente*, conforme os vocábulos utilizados para terra acima citados. O que pensamos foi uma descoberta valiosa, daquela comunidade. Porém a vida deve voltar a sua realidade e assim pensamos que a natureza tem uma relação com o divino segundo nossa análise acima, e devemos aprofundar um pouco este assunto. Bem como eles não poderiam ter certeza de quando haveria interferência da natureza por eles ou pela divindade ou por ambos<sup>325</sup>, o jeito é continuar olhando para o ciclo natural.

A possibilidade de uma possível descontinuidade do ciclo natural<sup>326</sup>, pensamos, havia sido percebida e era levada em consideração, como por exemplo: a aparente morte

<sup>325</sup>Georg Fohrer, *Estruturas teológicas do Antigo Testamento*, Trad. de Álvaro Cunha–Santo André, SP: Editora Academia Cristã Ltda, 2006, p. 249-251.

<sup>326</sup>Georg Fohrer, *Estruturas teológicas do Antigo Testamento*, Trad. de Álvaro Cunha–Santo André, SP: Editora Academia Cristã Ltda, 2006, p. 256-258.

da vegetação, mas que após as primeiras ou últimas chuvas saíam daquela aparente hibernação (aparente morte) e floresciam belamente. Outra característica seria o aparente caráter predatório dos animais, digo aparente porque essa idéia moderna de que só sobrevive o mais apto, o mais rápido, o mais forte e que existe uma hierarquia na cadeia alimentar é ideológico (Darwin). Essa comunidade dos pobres, olhava a mesma natureza/terra<sup>327</sup> e reconheciam que havia sim uma aparente disputa pela vida na natureza/terra<sup>328</sup>, mas perceberam também que os animais aparentemente mais fracos, mais lentos e menos aptos, continuavam a sobreviver tanto quanto os outros.

Então na verdade não existe essa hierarquia no reino animal, e todos a suas maneiras são bastante fortes e resistem ao aparente caráter predatório e de uso e desuso (Lamarck). Afinal o que nos parece resultar desse nosso raciocínio, é que há pelo menos três características naturais a saber: a) a continuidade e descontinuidade da natureza; b) a vida que submerge na morte ou vice-versa e c) o chamado fraco que também sobrevive muito bem.

Pode influenciar numa ação comunitária? Em primeiro lugar deve-se acreditar que a cada nova estação<sup>329</sup>, a natureza mesmo sofrendo revezes de continuidade e descontinuidade segundo a observação, assim como numa devastação provocada pela guerra-pré-exílica que poderia estar ancorada nessa dialética, voltará em determinado momento a fornecer todos os recursos necessários para a manutenção da vida. É claro que muitos daqueles levitas, estrangeiros, órfãos e viúvas morreram e não viram essa renovação da natureza<sup>330</sup> e isso poderia trazer problemas para a comunidade, mesmo sabendo que outros muitos a verão, esse argumento tem real importância para a comunidade dos pobres. Como veremos na próxima análise da subunidade seguinte, onde pensamos haver *outro elemento*, que se não resolve totalmente todos os problemas da realidade, pode abrir a vivência para algo mais profundo.

---

<sup>327</sup>R. E. Clements, *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, (org.), [tradução João Rezende Costa; revisão Honório Dalbosco], São Paulo: Paulus, 1995, p.335 – 343,

<sup>328</sup>R. E. Clements, *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, (org.), [tradução João Rezende Costa; revisão Honório Dalbosco], São Paulo: Paulus, 1995, p.336.

<sup>329</sup>George Stibitz, *The Old Testament Prophets as Social Reformers*, Source: The Biblical World, Vol. 12, No. 1 (Jul., 1898), pp. 20-28, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3137163>.

<sup>330</sup>Edward L. Curtis, *Review: Some Commentaries on the Prophets*, Reviewed work(s): Der Prophet Jesaja by C. von Orelli, Der Prophet Jeremia by C. von Orelli Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament: Dodekapheton by Karl Marti Etudes bibliques: Le livre d'Isaie by Albert Condamin, Source: The American Journal of Theology, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1906), pp. 708-712, Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3154436>.

Em segundo lugar a aceitação da morte e da vida estava impregnada na natureza, e onde parecia haver morte ressurgia a vida, que caberia talvez na comparação com a morte de tantas pessoas naquele estado de guerra-pré-exílico. Assim também deveria ser a vida da comunidade e receber essa morte e ressurreição como mecanismos misteriosos<sup>331</sup> porém de alguma forma benéficos, mas que evidentemente deixam ainda muitas lacunas na vida daquela comunidade. Em terceiro lugar não há hierarquia na natureza, mas há lugar para que todos possam sobreviver, inclusive os mais fracos, necessitados, menos aptos, que são justamente os compostos por esta comunidade dos pobres, que estão/são desabrigados, famintos, tristes, falidos, despossuídos. Se a natureza pode ser vista hoje por uma comunidade moderna, pelos menos nesses três aspectos, de alguma maneira conseguiríamos se quiséssemos seguir sua maneira de ser (ao invés de querer dominá-la e torturá-la).

Então nos parece possível que aquela comunidade também enxergou assim, que o transcendente é a diferença entre o comportamento humano e o comportamento animal. *Esta diferença é algo infinitamente pequeno.* Portanto aquela comunidade de pobres era constituída de pessoas que perceberam que ver essa pequena diferença era a possibilidade de ver o invisível. No entanto pensamos que seja necessário outro elemento, voltamos a frisar, para alinhar melhor esse nosso raciocínio, que juntamente com aquela comunidade dos pobres, que se situa em nossa segunda subunidade. A questão crucial, que surgiu e persiste é: como vamos administrar todos os aparentes revezes da natureza, não que a natureza tenha alguma culpa, mas o ciclo da natureza nesse exato momento pode não corresponder com a rapidez esperada para atender as necessidades desta comunidade de desafortunados?

Como se manter vivos, como manter certa coesão em meio a tantas adversidades, como fazer com que a comunidade seja ou tenha um funcionamento

---

<sup>331</sup>Georg Fohrer, *Estruturas teológicas do Antigo Testamento*, (org.), [tradução João Rezende Costa; revisão Honório Dalbosco], São Paulo: Paulus, 1995, p. 255 – 256.

orgânico como a natureza? Pensar os problemas numa emergência, saber responder adequadamente a situações desesperadoras, já é um feito bastante importante; mas falta dizer sobre um segundo componente para nosso fio condutor, para tentar cimentar essa hipótese, que pensamos não poderia sustentar sozinha aquela situação tão grave.

Para que todo o esforço não parecesse em vão, tivemos que pensar em algo que completasse nosso trabalho de dissertação, algo que a natureza por si só não tem, mas supomos algo que, só os humanos pudessem ter. E nossa comunidade dos pobres parece demonstrar que também sabia desse segundo componente, se conscientemente ou inconscientemente não sabemos, mas que acabou de maneira eficiente a descrevendo a seguir. Este segundo componente será daqui para diante nosso fio condutor, que irá cimentar toda a nossa perícopes não tanto pela forma, mas por seu conteúdo. E talvez se encontre justamente na próxima subunidade do v.16-19, esse segundo elemento que queremos.

Eles não pensavam escrever livros, eles poderiam eventualmente, escrevê-los porque já os tinham pensado. Quando abordamos o domínio da espiritualidade, nos encontramos diante de uma dificuldade suplementar a espiritualidade, é com efeito, o domínio da interioridade do qual nenhuma palavra pode verdadeiramente dar conta.

Existiria, certamente uma solução fácil de se fechar numa atitude positivista: não se poderá jamais saber o que aqueles autores e/ou comunidades viveram, contentemo-nos em analisar os textos. Os textos para ambos têm sentido apenas em relação ao vivido, daí o fato de que ao colocar entre parêntesis o vivido se arranca do texto sua razão de ser. O hermeneuta está condenado sempre ao risco. Os escritores nos abandonaram, tentemos reencontrar o som de umas vozes longínquas, dessa comunidade dos pobres que está desamparada, gente anônima da qual aparentemente nada sabemos.

Neste momento de pré-exílio a casta sacerdotal também está ausente – no reino do norte –, porém as necessidades para a manutenção da vida, forçaram para que a comunidade refletisse e fosse livre para encontrar soluções para seus problemas, eles também não menosprezaram as tradições, porém tiveram que reinterpretá-las.

### 2.13 - ANÁLISE DOS V. 16 – 18: UMA ESPERANÇA-COTIDIANA

Construímos a hipótese que essa comunidade dos pobres, fez uma reinterpretção da esperança, para uma “*Esperança-cotidiana*”<sup>332</sup> hZ<©h; ~AYæh

---

<sup>332</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues) – São Paulo: Hagnos, 2004, p. 307, “1. Nova experiência da realidade divina. A vida do profeta e também o seu pensamento, se desenvolvem sob o impacto de uma nova realidade, que ameaçava tanto a sua vida pessoal quanto a de toda a nação, fazer essa afirmação supõe evidenciar as linhas predominantes da idéia profética de Deus e do mundo. Desse poder experimentaram os profetas em sua vida, com tremor, como um sobressalto radical de tudo o que foi anterior, e disso são testemunho expresso seus relatos de conversão. Não há nenhum deles que não deva seu novo conhecimento de Deus à percepção do modo de vida rota que até então levaram, transformando em migalhas, os planos e pensamentos que, até então, haviam regulado sua relação com o mundo, descobrindo em seu lugar a irrupção de um poderoso imperativo divino que lhe convertia em obrigação algo que antes não haviam considerado nem como possibilidade. E as mesmas forças revolucionárias que eles viram em suas próprias vidas, viram também agindo na vida da nação, por meio de uma ação divina terrível, se dirigindo com ímpeto irresistível contra a realidade totalmente diferente do mundo empírico e arremessando-a fora de seus caminhos. As ameaças e predições sobre o final do Estado e do povo, que apareciam, em princípio, como declarações de aflição apodíticas, para as quais, não se davam razão alguma, partiam todas da mesma convicção imperiosa de

(hayom hazeh – o dia o este)” num aspecto novo, que pensamos surge repetidamente e respectivamente nos v.16-18, como segue:  $\text{^yh,}\text{\textcircled{a}}\text{/ hw}''\text{“hy} > \text{hZ} < \text{\textcircled{h}};$   
 $\sim \text{AY}\text{\textcircled{h}}$  (hayom hazeh lhwh 'Eloheiqā – o dia o este Iahweh Elohim teu), *essa expressão aparece uma única vez no texto massorético, e ainda está duplamente qualificado, o que pensamos por isso não se traduzir de modo distributivo;  $\sim \text{AY}=\text{h};$*   
 $\text{T'r} > \text{m:}\text{\textcircled{\beta}}\text{/h, hw}''\text{ihy} > \text{-ta,}$  ('et lhwh he'emareta hayom – para Iahweh farás dizer o hoje), *aqui propomos que ocorre uma inversão:complemento-verbo-sujeito e*  
 $\sim \text{AY}\text{\textcircled{h}};$   $\text{^}\text{\textcircled{r}} > \text{ymi(a/h, hw}''\text{ùhyw}$  (velhvh he'emireqā hayom – e Iahweh te fará dizer o dia), *aqui também ocorre uma inversão: sujeito-verbo-complemento; porém não o conceito, pois ele já estava na tradição.*

Em ambas situações eles sabem que não devem se retirar do mundo, pois ele é compatível com a ação. Pensamos que um primeiro elemento racional para a esperança-cotidiana dessa comunidade dos pobres, é a ação. Esta ação reconhece que necessariamente os prazeres físicos e os bens materiais não são bens. Uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, não nega absolutamente nem os prazeres nem os bens materiais que sabem serem dons de Iahweh, porém se se fixarem como fins, pensamos não haver espaço para atender a todos; portanto pensamos que uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, entendia essas coisas como meios e não fins, o fim seria as pessoas.

Tanto o estoicismo quanto essa comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, deveria de ter na alma a resistência<sup>333</sup> à tirania/monarquia no pré-exílio,

---

que o presente se achava ameaçado em sua raiz pela irrupção de um poder contrário a ele. Isto quer dizer que a realidade divina que haviam visto, só podia captá-la e expô-la os profetas como uma realidade que irrompe com violência e tende a desordenar absolutamente tudo o que existe, que, se impondo com força, estremece os alicerces do mundo e da humanidade. Para eles todas as descrições, com pretensões de encerrar a Deus num aqui e agora, e de esboçar sua soberania sobre o mundo como um estado tranqüilizador e estático, resultariam insuficientes. O importante para os profetas não era a ordem eterna de Deus, presente na vida do homem e dos povos, mas o choque da realidade divina com esse mundo empírico e, por conseguinte, do risco desse mundo, por obra de um poder totalmente independente dele e com absoluta autoridade sobre o mesmo. As palavras que eles tinham de falar não se direcionavam a Deus como ele é, permeando todas as coisas, porém de Deus como aquele que virá, chamando todos os homens a responderem por seus atos, ou seja, para eles a relação de Deus com o mundo não era estática, mas preponderantemente dinâmica”.

<sup>333</sup>Marvin A. Sweeney, *Review: Unterman's "From Repentance to Redemption"*, Reviewed work(s): From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition by Jeremiah Unterman, Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 81, No. 1/2 (Jul. - Oct., 1990), pp. 213- 215, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1455278>.

portanto seria contra o desânimo, a incredulidade e a morte<sup>334</sup>. Ela sabe que sem sacrifício outro elemento importante para a esperança-presente não será possível tal resistência. Por esse olhar é possível encontrar mesmo em meio a tamanha adversidade, constituída de gente despossuída, que tivesse tomada a decisão ou ação, de que constantemente alguém deveria se abster de algum alimento em prol do outro, com certa coerção comunitária se fosse necessário.

A esperança-presente tem e deve ter seu lado de racionalidade<sup>335</sup>, pois é necessário neste momento crítico que, uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio construa um novo modelo de vida, onde se possa propor um caminho que valha a pena ser vivida, ou que possa ser vivida por outros. Essa esperança-cotidiana é de certo modo a imagem do universo que é contínuo e uno. O mundo é um ser vivo no qual tudo está ligado a tudo. Ao atentar para as correspondências naturais, quer se trate de agricultores, criadores, por exemplo – as fases da lua, deduz-se que o universo é um todo harmoniosamente ordenado.

E uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, assim vê o mundo, que apesar de todas as dificuldades vividas ainda pode haver esperança, porque a imagem mental que possuem ainda mostra harmonia e conseqüentemente esperança.

Uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, ainda enxerga que o mundo não é imputável ao acaso<sup>336</sup>, que não é somente provado por sua harmonia, mas também em suas correspondências, por exemplo, entre o movimento celeste e a vegetação, mais ainda por seu funcionamento. O universo é um ser vivo porque é uno e porque possui o movimento. Portanto, que seu princípio vital seja o princípio de todos os seres vivos: o sopro, o vento. Esse materialismo é precisamente o que permite afirmar ordem e beleza do mundo e imputá-los a Deus. Essa visão finalista, que uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio possuía, pela questão de entrelaçar o direito com a esperança em Iahweh, que rejeita todo o mecanicismo<sup>337</sup>, toda

---

<sup>334</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.316.

<sup>335</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.319.

<sup>336</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.310.

<sup>337</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.313.

ação puramente autônoma da matéria, tudo o que se produz é o efeito da vontade divina agindo através da matéria.

Pela aparente não belicosidade do texto pode-se talvez perceber, que uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, confia que mesmo diante do sofrimento, o mundo é: harmonioso e bem dirigido. Certamente as ilusões existem, nossos sentidos podem nos enganar, mas se caímos na armadilha de uma ilusão é porque não prestamos a atenção suficiente. Uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, é orientada para a salvação, não quer construir uma explanação perfeita do mundo. Pelo contrário, procura uma purificação da alma e uma conversão da vida, a fim de observar a realidade como ela é, com suas inevitáveis contradições. O desapego é um esforço humano que corta as ligações aos objetos e às seguranças seculares, e incentiva as pessoas a viver uma vida mais orientada para a transcendência.

Pouco a pouco, a pessoa atenta se liberta das preocupações do passado e do futuro, e pode perceber o instante presente em toda a sua intensidade. Este momento é crucial, porque, o instante é nosso único ponto de contato com a realidade, ainda que nos ofereça o todo da realidade. Precisamente porque é uma passagem e uma metamorfose, nos permite participar do movimento total dos eventos do mundo e da realidade do mundo do vir-a-ser. É por causa disso que quando a pessoa é completamente centrada no momento presente, e permanece onde ela está, imóvel, à espera, inabalada e intocada por qualquer choque externo, participa do estado de atividade-passiva.

Permite que a alma descubra a ligação que conecta a realidade terrena com a transcendência. Uma vez que este estado é conseguido, a atenção transforma-se em prece, e a alma torna-se capaz de contemplar o mundo e a condição humana como realmente são. Pensamos que aquela comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, tinha uma compreensão da natureza do universo, um homem não pode saber onde está; sem uma compreensão de sua finalidade, não pode saber o que é, nem o que é o próprio universo. Os bens mais preciosos, dentre elas a atenção, não devem ser procurados, mas esperados. O trabalho manual consciente é um revestimento de uma função libertadora incomparável.

Aquela uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, foi empurrada para fazer um trabalho libertador; uma comunidade sóbria onde não se

desperdicem os recursos e onde o consumo limitado seja partilhado por todos, constituindo-se assim na única maneira de poder sobreviver e dar oportunidade para que outros possam no futuro sobreviver. Uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio de nossa perícopes, tem uma aliança natural entre a verdade e a desgraça<sup>338</sup>, porque uma e outra são suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sem voz diante de nós.

Assim naquele momento de pré-exílio, e também hoje são eles que caíram no último grau de humilhação, sem consideração social, e olhados por todos como desprovidos de dignidade humana, somente eles têm a possibilidade de dizer a verdade, o resto mente. A liberdade da inteligência acha seu limite na objetividade das coisas, onde encontra sua verificação e onde aprende a ler, deixando-se interrogar e confrontar, na realidade. A verdade não é objeto de amor, o objeto do amor não é a verdade e sim a realidade. Desejar um contato com uma realidade é amá-la; quanto mais integrar o pré-exílio à vida comunitária, mais se aproxima da verdade que não é uma abstração. Para a comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, restou assim como os estóicos confiam nos sentidos tanto quanto confiam na razão. E pensamos que ela considera que a observação do mundo pode servir de ponto de partida para aquilo que chamamos de metafísica e que outros poderiam chamar de revelação.

Uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, vê o mundo uno e harmonioso, efeito de uma ação divina, evidentemente, também: una, boa e onipotente. Parece que em nossa perícopes não se vê queixas sobre a situação terrível, nem se questiona a Iahweh<sup>339</sup> a respeito do mal que alcançou tanto culpados quanto inocentes (por exemplo: crianças). O que conta é: o que faremos de agora em diante? Pensamos que em nossa perícopes não há delineado os dois problemas clássicos: Se Deus é bom e onipresente, como explicar o mal? E, se tudo vem dele, sobra algum lugar para o acaso e para a liberdade<sup>340</sup>? Pensamos: que o povo pobre, que restou do pré-

---

<sup>338</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.311-312.

<sup>339</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.318.

<sup>340</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.321, “Ao mesmo tempo, com reconhecimento do indivíduo como um “Eu” capaz de uma ação responsável em resposta ao desafio do “Tu” divino, nós chegamos a uma compreensão única da personalidade divina. O ser pessoal fica aqui muito longe de uma concepção imamentista, deduzida dos dados que oferece o mundo espiritual (a base psicológica da personalidade) e da pretensão de encontrar sua dignidade numa alma indestrutível que, segundo quer o animismo, participa do ser divino (base

exílio, na sua esperança-cotidiana que não é cega, acreditasse que o mal é apenas relativo<sup>341</sup>, as imperfeições que se podem constatar na natureza e na vida dos homens no período do pré-exílio, são as condições de beleza e da harmonia do conjunto. Quando se observa apenas um aspecto do mundo, corre-se o risco de pensar que ele poderia ser melhor, mas tal acréscimo de perfeição prejudicaria a perfeição do universo na sua totalidade.

Não se pode pensar corretamente um elemento sem situá-lo na totalidade. O universo é contínuo para a comunidade, e ela se recusa a isolar o que quer que seja; nada está separado, tudo se interliga a tudo (colher, comer, queimar, dar, esperança de ontem, de hoje e de amanhã). O sofrimento por mais atroz que possa parecer não é, portanto, um mal em si, ele só aparece na superfície do real, não queremos aqui de maneira nenhuma dizer que se é possível observar um estado de coisas tão caóticas e desprezar, porém nos parece que a comunidade tinha a impressão que não era a palavra final.

Pedra de tropeço da sabedoria, o sofrimento é a prova<sup>342</sup>, no duplo sentido do termo, por meio do qual se revela nossa liberdade ou nossa servidão em face dos falsos valores veiculados pelas aparências. Pensamos então que as primeiras pessoas dos verbos teriam duas disposições: uma a voz da comunidade e ao mesmo tempo essa idéia de que o único mal<sup>343</sup> que posso realizar é quando “eu” realizo uma ação má. O problema da liberdade nesta comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, é particularmente delicado; a onipresença do agente ordenador divino e o continuísmo não deixam lugar ao acaso.

---

metafísica). *É somente pelo ato de Deus que a existência da pessoa humana, como uma entidade única, pode ser assegurada*; pois, por um lado, só isto exclui as possibilidades de um falso isolamento e independência, e por outro, a desintegração nas mãos de uma análise destrutiva e naturalista do conceito de alma”.

<sup>341</sup>Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, Trad. Josué Xavier, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda / Paulus, 2006, p. 383-387.

<sup>342</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p. 307 a 309.

<sup>343</sup>Norman Geisler, *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*, tradução Lailah de Noronha, São Paulo: Editora Vida, 2002, p. 491, “Segundo Leibniz, Deus preordena todas as coisas pela presciência, sem coagir o livre-arbítrio. A liberdade é a espontaneidade de um ser intelectual. Deus tem uma vontade antecedente, que só faz o bem. Ele também tem uma vontade conseqüente para realizar o melhor mundo possível, dada a existência do mal. Por ser o melhor de todos os seres possíveis. Deus ordena o melhor de todos os mundos possíveis. Já que o mundo é ordenado por Deus, ele deve ser o melhor mundo possível ou o menos deficiente dos mundos”.

Se Deus previu e organizou o melhor, nada poderia escapar à sua vontade<sup>344</sup>. O mundo é governado pela providência divina. Poderíamos radicalizar e dizer que ser livre nessa situação, seria de estar verdadeiramente integrado na comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio. Essa integração estaria ligada ao que hoje chamaríamos de responsabilidade<sup>345</sup>, outro aspecto da esperança-cotidiana. Quando reagimos aos estímulos do mundo exterior, não somos livres, mas prisioneiros de nossos desejos, de nossa imaginação, de nossa natureza.

Ser livre, para essa comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, é poder de alguma maneira superar a dor, o luto, a privação sem encontrar em tais situações o menor aval e o menor motivo para definitiva aflição. Essa comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, deve ter percebido que se permanecesse prisioneira de seus desejos (por exemplo: vingança) e de seus medos (por exemplo: morte) ela não poderia ser livre, ela seria manipulada por seu desejo e/ou por seu medo.

Uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, sabia que são as situações que revelam a cada um, o que ele é<sup>346</sup>. São elas que podem mostrar quanto ela está dominada pelo irracional. Paradoxalmente o “eu<sup>347</sup>” que reage às circunstâncias é movido por suas paixões. Sobra um lugar para a responsabilidade, pois em cada situação, é o “eu” quem age segundo minha personalidade profunda, por mais irracional que ela possa ser. Basta que eu seja eu para que eu seja responsável. Meu comportamento manifesta minha personalidade, longe de diluí-la em um conjunto de reações superficiais. As circunstâncias não poderiam justificar nem atenuar, elas colocam em evidência aquilo que somos realmente. No contexto em que teríamos tendência a considerar que as circunstâncias nos manipulam (pré-exílio), nos fazem ser diferentes do que somos; coloca de alguma forma nossa personalidade real entre

---

<sup>344</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues) – São Paulo: Hagnos, 2004, p.314.

<sup>345</sup>Norman Geisler, *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*, tradução Lailah de Noronha, São Paulo: Editora Vida, 2002, p.477-480, “Kierkegaard descreve o conflito entre as esferas estética e ética na sua obra *Isso ou aquilo* (1843), um ataque ao pensamento dialético de G.W. F. Hegel (1770 – 1831). Kierkegaard acreditava que a paixão é o ápice da existência. Não há valor real nem no acúmulo objetivo de conhecimento nem na sua intuição alegre e mística. A vida não é encontrada em fatos neutros nem em discernimentos alegres, mas em escolhas responsáveis [...] A história não é uma necessidade que se revela, como Hegel disse, mas uma resposta livre ao desafio e à confrontação. A liberdade escapa da rede da explicação científica”.

<sup>346</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.322-323.

<sup>347</sup>Walther Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento*, (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, p.324.

parêntensis. Eis por que quando faço o mal é porque eu sou malvado, mesmo se a falta é benigna.

Pensamos que uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio colocou a questão: em saber diante de quem somos responsáveis? Não podemos esquecer que estamos em tempos de crise, e que alguns escrúpulos religiosos, devem ser suspensos temporariamente. A idéia de responsabilidade remete a um tribunal humano ou divino. O tribunal divino condenou o povo ao desterro assírio: na terra e fora dela, culpados e inocentes; o tribunal humano estaria agora no portão, mas o que forçaria uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio, aderir a essa responsabilidade vinda ambas de fora?

Pensamos que está em jogo acima de tudo a questão da responsabilidade, não é um castigo divino (já ocorrido) nem humano (vindo da monarquia) que a inviabilizarão. *Mas o que permanece é que: somos responsáveis por nós mesmos diante de nós mesmos.* Essa responsabilidade não tem sentido se não é praticada, porque eu mesmo sei que em condições normais de sanidade, posso enganar a todos, porém não posso me enganar, o que provavelmente necessitará de uma dose de sacrifício, em benefício primeiro de minha consciência e depois de uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio. Não é fácil levar a sério tal afirmação, como também não é fácil ver nela outra coisa além de uma pretensão exorbitante e inverificável. Geralmente, vê-se nessa pretensão uma passagem ao limite (estamos vivendo o exílio uma situação de limite), um ideal postulado, mas que só pode permanecer teórico. Isso porque somos condicionados por nossas próprias estruturas intelectuais, que torna impensável para nós tal afirmação e nos fazem ver um intransponível paradoxo, naquilo que para muitos dos antigos semitas (hebreus) era evidente.

Nada pode escapar ao destino (se o Senhor nos abençoar) uma comunidade dos pobres, que pensa esperança no pré-exílio vê nisso a providência, e ela cuidadosamente procura não se opor a ela, pois sabe que ela organiza sempre o melhor. Abandonar-se à providência é o único modo de usar sua liberdade. A liberdade não consiste em escolher entre possíveis, menos ainda em recusar um provável ou em se opor ao mundo<sup>348</sup>.

---

<sup>348</sup>Milton Schwantes, *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*, São Paulo: Paulinas, 2002, (Coleção Bíblia na mão do povo), p. 9-10, “Restam-nos esperanças. Nosso futuro é uma espécie de resto santo. É o que ainda nos alimenta. As esperanças como que viraram alimento. O povo diz: ‘A esperança é a última que morre’. E nas favelas a palavra de ordem é: ‘Não se entregar!’”. E nos cortiços as pessoas

Pensamos em ser um estado interior de adesão à ordem divina do mundo, longe de sermos joguetes em suas mãos, participamos plenamente.

## CONCLUSÃO

Depois de um longo caminho percorrido, para a confecção desta dissertação, pela própria natureza deste trabalho, chegamos a algumas conclusões importantes: num primeiro momento de caráter mais geral, e em seguida com um caráter mais particular. A de caráter mais geral: que o Deuteronômio é um livro que quanto a sua redação, não há uma unanimidade de opiniões<sup>349</sup>. Uma das pessoas mais influentes em nossa pesquisa do desenvolvimento da obra literária do Deuteronômio foi,

---

dizem: 'A luta está difícil'. E quem luta, ainda crê no amanhã. E as mulheres sem-terra teimam em fincar o pé no chão, porque 'não queremos que nossa filhas sofram o que nós sofremos'. Sim, a vida latino-americana é dolorida. Sangra por todos os lados. Geme as angústias da opressão. Mas não se entrega. Não abre mão da esperança. Os donos do poder tratam de amputar os desejos populares. Esforçam-se em substituí-los por imagens de consumo, por felicidade televisada, por novelas irreais. Insistem em esmagar as esperanças por meio de seu cinismo: 'Pobre é preguiçoso', 'Quem se mete a mudar o mundo, põe-se na contramão!'. Reprimem e matam quem se organiza por um teto ou por um pedaço de chão para plantar. Contudo, por mais que os poderosos destruam flores esmaguem jardins, não impedirão a primavera. De fato, 'a esperança é a última que morre'. A esperança talvez não resistisse, se só fosse meu ou teu desejo. Afinal, o mercado se propõe a atendê-lo. E assim o elimina. Onde o mercado e o consumo se impõem, as esperanças vão caducando. Já não há projeto para a vida, quando em todos tudo é mercadoria. Quando isolados e atomizados viramos peças de desesperançados, somos massa perdida. Sim, no consumo a esperança tende a morrer. Só a luta a mantém viva. Pelo visto, a esperança não se completa em meus ou teus desejos. Ela não rima com o individual, particular. Rima antes com o popular, com aquilo que é comum a todos, com o que é da humanidade. As esperanças se completam no popular, no humano".

<sup>349</sup>Ernest Nicholson, *The Centralisation of the Cult in Deuteronomy*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 13, Fasc. 4 (Oct., 1963), pp. 380-389, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1516859>

Gerhard von Rad<sup>350</sup>. Para ele, o Deuteronômio 4,44-30,20 forma um livro completo em si mesmo, ficando os blocos literários de 1,1-4,43 e 31-34, como produto redacional da obra Deuteronômica<sup>351</sup>, onde estão incluídos os livros de Josué a 2 Reis.

Principalmente aqui foi importante ressaltar, que para G. von Rad, os cap.12 a 26 são predominantemente exortativos, culminando com Deuteronômio 26,12-16, numa formulação pactual, seguida das declarações de bênção e maldição, muito comuns na elaboração de alianças, naquele tempo. O caráter de sermão é notório dentro de 12 a 26. Aqui não é a apresentação de lei, mas a lei apresentada em forma de um sermão pregado.

Dentre suas reflexões, que também foram descritas em nosso trabalho anteriormente, G. von Rad formulou pelo menos três perguntas sobre o Deuteronômio: a primeira, qual será a fonte básica de literatura para a composição do Deuteronômio? A essa pergunta ele responde, que quando se examina o material tradicional incorporado ao Deuteronômio, é impressionante que grande parte das leis já era conhecida do livro da aliança (Êxodo 21-23).

A segunda, qual a origem e propósito do livro de Deuteronômio? Para ele, os autores, ou redatores, do Deuteronômio estavam interessados em fazer o antigo culto e as tradições legais relevantes para seus dias. É o que se pode chamar da mais forte evidência de contextualização dentro do Antigo Testamento. Portanto seus autores ou redatores, estavam profundamente interessados em tornar aplicável a palavra de Javé a novas realidades, as realidades presentes no século oitavo, nos reinados de Ezequias e Josias<sup>352</sup> e ao próprio exílio e pós-exílio. Estas atualizações trouxeram vida nova a novas comunidades e suas novas gerações, na tentativa de entender os novos relacionamentos divinos aos novos tempos.

E terceira pergunta, qual é o lugar do livro de Deuteronômio<sup>353</sup>? Estaria no reino do norte, pois para ele, o próprio livro reflete a luta dos seguidores de Javé contra

<sup>350</sup> Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 2ª edição, 2006, 901 p.

<sup>351</sup> David M. Carr, *Review: [untitled] Reviewed work(s): The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum* by Damian J. Wynn-Williams, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 117, No. 4 (Winter, 1998), pp. 721-723, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3266641>

<sup>352</sup> Adam C. Welch, *The Problem of Deuteronomy*. Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 48, No. 3/4 (1929), pp. 291-306, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3259731>

<sup>353</sup> John J. Collins, *Reviewed work(s): The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen* by Ernest Nicholson, Source: *The Journal of Religion*, Vol. 79, No. 3 (Jul., 1999), pp. 458-460, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1205496>

aqueles que defendiam Baal como deus de Israel, com uma temática voltada para uma época que tem como pano de fundo as pregações dos profetas Elias, Amós e Oséias.

Propusemos baseados em nossa pesquisa, como tema deste trabalho, que está baseado nos próprios elementos da perícopes elencada em Deuteronômio 26,12-19, ou seja, uma comunidade de pobres<sup>354</sup>, que pensa a esperança no pré-exílio. A questão da comunidade de pobres (levita, estrangeiro, órfão e viúva), não pode ser mais entendida somente como simples sujeitos sociais<sup>355</sup> independentes, mas como uma comunidade de pobres que toma decisões importantes, já que pensamos estar no pré-exílio em 722 a.C. e no campo; inclusive com respeito à esperança, que não pode ser deduzida de uma leitura não atenta do texto.

Como temos aprendido com nosso orientador Prof. Dr. Milton Schwantes<sup>356</sup>, a dimensão antropológica<sup>357</sup> por vezes acaba ocultando e generalizando (em nosso caso a relação dos quatro sujeitos sociais: levita, estrangeiro, órfão e viúva), e que se faz necessário ver as coisas através do aspecto sociológico talvez mais específico e pontual, portanto aqui os quatro sujeitos sociais além de pobres, passam a fazer parte de uma comunidade de pobres.

Outra maneira que temos aprendido<sup>358</sup>, de forma inovadora, é que um dos modos de termos como capturar nosso conteúdo – seria *a divisão das orações: quarenta e seis da perícopes do cap. 26,1-11 e quarenta e sete da perícopes do cap. 26,12-19*, já que são os verbos e não os substantivos os que comandam a exegese, e devem ser vistos entrelaçados e não sozinhos. Não obstante termos já definido o método sociológico<sup>359</sup>, como a principal ferramenta para o desenvolvimento de nosso trabalho.

---

<sup>354</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 16, No. 3 (Nov., 1910), pp. 392-419, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2763091>

<sup>355</sup>Louis Wallis, *Biblical Sociology I*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 2 (Sep., 1908), pp. 145-170, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762584>

<sup>356</sup> Milton Schwantes, *História de Israel – vol. 1: Local e origens*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2ª edição, 2008, 92 p.

<sup>357</sup>Phyllis A. Bird, *Review: [untitled]. Reviewed work(s): Anthropologie des Alten Testaments by Hans Walter Wolff*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 95, No. 3 (Sep., 1976), pp. 477-478, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3265290>

<sup>358</sup> Milton Schwantes, *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*, São Paulo: Paulinas, 2002, 136 p., (Coleção Bíblia na mão do povo).

<sup>359</sup>Milton Schwantes, *Deus vê – Deus ouve*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2009, 280 p.

Desta ferramenta, derivou-se a primeira hipótese, uma comunidade dos pobres e a segunda hipótese, que pensa esperança no pré-exílio; portanto formando diversas superações importantes e inovadoras: uma comunidade dos pobres que supera a monarquia e o sacerdócio; o dízimo trienal que supera e/ou acopla o dízimo monárquico; o portão, em que órfãos e viúvas tomam efetivamente também as decisões, supera o templo; a oração comunitária que supera a belicosidade do exército e a esperança-cotidiana que supera as promessas passada e futura.

Dito isto, aqui assinalamos as conclusões, de caráter mais particular: no início deste trabalho nos deparamos com a escolha do texto, que por orientação do Prof. Dr. Milton Schwantes seria prudente que não fosse muito longo. Após a escolha que se configurou no livro de Deuteronômio, cap. 26, 12-15, o primeiro problema surgiu: essa perícopé não tinha sido muito estudada, dependendo do ponto de vista seria bom ou mal?

Num primeiro momento, achamos que estávamos com um sério problema a resolver, porém fomos incentivados por nosso orientador a continuar o trabalho. Fomos trabalhando com sérias e reais dificuldades, por não encontrarmos material para a pesquisa; e em determinado momento observamos, que havia na continuidade mais quatro v. 16-19, que num primeiro momento nada tinha a ver com a escolha inicial, a dos v. 12-15.

Com a escolha inicial levantamos uma hipótese de trabalho, que aqueles quatro sujeitos sociais, a saber: levita, estrangeiro, órfão e viúva, poderiam formar uma comunidade dos pobres, já que datamos a perícopé em 586 a.C. no período exílico e localizamos no reino do sul. Daí começaram, novamente os problemas e ao longo do trabalho mudamos a data e o lugar, passamos para 722 a.C. no período do pré-exílio e o local no reino do norte; justamente o inverso daquilo que nosso orientador têm ministrado em suas exposições, já que ele está convencido que o texto mais antigo não deve prevalecer sobre o mais novo, devido pelo menos que a atualização responde melhor as questões.

Os motivos, da nossa mudança materializou-se, descobrimos ao longo do trabalho que: 1) hipoteticamente havia várias superações— dízimo monárquico, pelo dízimo trienal; os sacerdotes, por uma comunidade dos pobres (subentendido pelo dízimo monárquico) e o templo, pelo portão. As superações poderiam ser analisadas, em

586 a.C. e no reino do sul, quando efetivamente o exílio provavelmente estaria em andamento, portanto sem prejuízo nenhum.

O problema é que existe outra hipótese, que surgiu de uma oração com características proféticas, que também poderiam ser lida na redação posterior em 586 a. C., sem prejuízo aparente. Mas o problema, pensamos inesperadamente persiste devido a seguinte questão: haveria alguma vantagem em implantar novas idéias, quando realmente não havia mais nem templo, nem sacerdotes, nem exército, nem oposição direta? Poderia-se responder que sim, mas não ficamos satisfeitos com tal resposta, e decidimos percorrer um caminho mais longo e difícil, e para a pergunta dissemos um enfático e sonoro: “NÃO”.

Daí surgiu que aquela hipotética: comunidade dos pobres, que pensa o pré-exílio, representava uma resistência viva ao templo, sacerdotes e exército que ainda existiam (722 a.C.), e que tiveram a coragem de legislar, já que eles tinham experimentado várias deportações (Assírios). Portanto resistiram a forças poderosas “de dentro” e “de fora”. No decorrer da análise surge outro elemento, outra hipótese que parece completar a primeira: uma esperança calcada numa promessa passada. Pensávamos que estávamos resolvidos, quanto a essa hipótese basilar: uma comunidade dos pobres calcada numa esperança-passada, mas eis que surge outro problema: será que os outros v. 16-19 têm alguma coisa a ver com os v. 12-15?

Segundo a marcação dos massoretas, nada teria a ver, mas olhamos com outros olhos, e eis uma nova surpresa: aparece um elemento novo que se divide em mais dois aspectos – uma esperança-presente e uma esperança-futura. Dos três aspectos encontrados, optamos por dois motivos, pela esperança-cotidiana: 1) uma pelo aspecto social, dado o calor do momento de crise nacional que começou no pré-exílio, em que as pessoas não vivem dos alimentos de ontem nem de amanhã, mas do momento presente; e fundamentalmente como já dissemos, tendo que enfrentar problemas internos e externos; 2) um aspecto teológico (fé), ligados aos outros dois aspectos do passado e futuro (novamente por ter iniciado esse processo de crise), não responderiam adequadamente, pois a do passado “parece” que não garantiu força capaz contra a destruição e provavelmente a escatológica surgiu, por causa do problema que a passada produziu, com o agravante de que não haveria na terra lugar seguro para a realização de bem-aventurança futura. Medimos bem as conseqüências destas novas descobertas que

se somaram logo adiante, a uma oração que entendemos profética no v. 19, que se ligaria a do v. 15; bem efetivamente o problema cresceu assustadoramente. Então hipoteticamente teríamos agora duas questões para trabalhar: 1) Uma comunidade dos pobres e 2) uma esperança-cotidiana; que conjugadas acabaram ficando assim: Uma comunidade dos pobres, que pensa esperança-cotidiana, a partir do Deuteronômio cap. 26, 12-19.

Aquilo que basicamente traçamos trilhar, foi mudando ao longo do caminho, e as hipóteses foram funcionando como “atratores” e atraindo inesperados objetos, como pudemos relatar. Neste ir e vir, de se aproximar e de se distanciar, de se confundir e de se iluminar, de acariciar e de maltratar, nossas hipóteses, pensamos que o saldo foi positivo. No decorrer desta nossa pesquisa pudemos perceber que o livro de Deuteronômio de fato é muito importante, pela sua avançada mentalidade em relação ao direito, que talvez modernamente se transformando no direito universal dos direitos humanos (que propriamente não é o objeto de nosso estudo).

A luta de resistência e inteligência para elaboração de leis daquela comunidade, contida e representada pela comunidade de pobres, que pensa esperança no pré-exílio (levita, estrangeiro, órfão e viúva), foi algo que agora pudemos admirar de maneira mais concreta. Nunca poderíamos imaginar que a utilização das ferramentas do método histórico-crítico apreendidas pudessem trazer, pensamos tantos benefícios para a análise do texto bíblico.

No final deste trabalho, desta pesquisa, pudemos aprender com o texto bíblico que se de fato houver uma comunidade de pessoas muito pisadas, tristes, destruídas, vilipendiadas pela sorte, despossuídas, que se estiverem dispostas por aquilo que chamamos de responsabilidade pessoal, é possível que haja um milagre do encontro, e que esse milagre gerará declarações em que estarão propositadamente esquecidas todas as causas de suas misérias, e mais a natureza não somente localmente mas globalmente, de alguma maneira seria restaurada por essas atitudes que uma comunidade ousasse em aplicar.

Oxalá Deus! queiramos fazer parte de uma comunidade assim.

## BIBLIOGRAFIA

### ARTIGOS

ABBA, Raymond, *Priests and Levites in Deuteronomy*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 27, Fasc. 3 (Jul., 1977), pp. 257-267, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1517492>, Accessed: 02/12/2009 09:51.

AULD, A., Graeme, Review: [untitled]. Reviewed work(s): *The Deuteronomistic History by Martin Noth*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 102, No. 3 (Sep.,

1983), pp. 451-454, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3261025>, Accessed: 07/04/2010 07:29.

BATTEN, L. W., *The Origin and Character of Deuteronomy*, Source: The Biblical World, Vol. 11, No. 4 (Apr., 1898), pp. 246-254, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3136609>, Accessed: 14/12/2009 09:28.

BEE, Ronald E., *A Study of Deuteronomy Based on Statistical Properties of the Text*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 29, Fasc. 1 (Jan., 1979), pp. 1-22. Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1517311>, Accessed: 14/12/2009 10:25.

BEE, Ronald E., *A Statistical Study of the Sinai Pericope*, Source: Journal of the Royal Statistical Society. Series A (General), Vol. 135, No. 3 (1972), pp. 406-421, Published by: Blackwell Publishing for the Royal Statistical Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2344617>, Accessed: 15/03/2010 16:09.

BERRY, George Ricker, *The Date of Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 59, No. 2 (Jun., 1940), pp. 133-139, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3262517>, Accessed: 02/12/2009 09:48.

BETTENZOLI, Giuseppe, *Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 34, Fasc. 4 (Oct., 1984), pp. 385-398, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518271>, Accessed: 14/12/2009 09:23.

BETTERIDGE, Walter R., *Reviewed work(s): Das Deuteronomium* by Carl Steuernagel, Source: The American Journal of Theology, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1899), pp. 358-362, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3152556>, Accessed: 17/03/2010 13:03.

BEWER, Julius A., *A) The Case for the Early Date of Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 47, No. 3/4 (1928), pp. 305-321, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3259585>, Accessed: 02/12/2009 09:58.

BIRD, Phyllis A., *Review: [untitled]. Reviewed work(s): Anthropologie des Alten Testaments* by Hans Walter Wolff, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 95, No. 3

(Sep., 1976), pp. 477-478, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3265290>, Accessed: 07/04/2010 07:35.

BISSELL, E. C., *December: The Independent Legislation of Deuteronomy*, Source: Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis, Vol. 3, No. 2 (Dec., 1883), pp. 67-89, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268763>, Accessed: 14/12/2009 09:34.

BLENKINSOPP, Joseph, *The Prophetic Reproach*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 90, No. 3 (Sep., 1971), pp. 267-278, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3262716>, Accessed: 15/03/2010 16:39.

BOLING, Robert G., *Review: [untitled] Reviewed work(s): Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* by Gerhard von Rad, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 84, No. 2 (Jun., 1965), pp. 185-186, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3264146>, Accessed: 14/12/2009 10:14.

BOLING, Robert G., *Review: [untitled] Reviewed work(s): Le Deutéronome* by Pierre Buis ; Jacques Leclercq, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 83, No. 3 (Sep., 1964), p. 327, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3264302>, Accessed: 14/12/2009 10:08.

BOTWINICK, Aryeh, *Reviewed work(s): Exodus and Revolution*, by Michael Walzer, Source: Modern Judaism, Vol. 7, No. 2 (May, 1987), pp. 216-219, Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1396242>, Accessed: 15/03/2010 16:24.

BROWN, Francis, *Old Testament Problems*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 15, No. 1/2 (1896), pp. 63-74, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268830>, Accessed: 06/05/2010. 13:30.

BRUEGGEMANN, Walter, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 98, No. 2 (Jun., 1979), pp. 161-185, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3265508>, Accessed: 07/04/2010 07:37.

BULMER, Ralph, *The Uncleaness of the Birds of Leviticus and Deuteronomy*, Source: *Man, New Series*, Vol. 24, No. 2 (Jun., 1989), pp. 304-321, Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2803308>, Accessed: 02/12/2009 09:45.

CARR, David M., *Review: [untitled] Reviewed work(s): The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum by Damian J. Wynn-Williams*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 117, No. 4 (Winter, 1998), pp. 721-723, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3266641>, Accessed: 07/04/2010 07:29.

CLABURN, W. Eugene, *The Fiscal Basis of Josiah's Reforms*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 92, No. 1 (Mar., 1973), pp. 11-22, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3262752>, Accessed: 14/12/2009 10:09.

COLLINS, John J., *Reviewed work(s): The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen by Ernest Nicholson*, Source: *The Journal of Religion*, Vol. 79, No. 3 (Jul., 1999), pp. 458-460, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1205496>, Accessed: 08/02/2010 07:50.

COOPER, Charles M., *Reviewed work(s): The Old Testament and Modern Study, a Generation of Discovery and Research: Essays by Members of the Society for Old Testament Study by Society for Old Testament Study; H. H. Rowley The Old Testament Problem: A Re-Investigation, Together with Two Other Essays by Edward Robertson* Source: *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 43, No. 3 (Jan., 1953), pp. 271-275, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1453027>, Accessed: 15/03/2010 13:19.

CURTIS, Edward L., *Review: Some Commentaries on the Prophets. Reviewed work(s): Der Prophet Jesaja by C. von Orelli, Der Prophet Jeremia by C. von Orelli Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament: Dodekapheton by Karl Marti Etudes*

bibliques: Le livre d'Isaie by Albert Condamin, Source: The American Journal of Theology, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1906), pp. 708-712, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3154436> , Accessed: 17/03/2010 08:18.

DAHL, George, C) *The Case for the Currently Accepted Date of Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 47, No. 3/4 (1928), pp. 358-379, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3259587>, Accessed: 14/12/2009 09:36.

DAVIDSON, R., *Orthodoxy and the Prophetic Word: A Study in the Relationship between Jeremiah and Deuteronomy*. Source: Vetus Testamentum, Vol. 14, Fasc. 4 (Oct., 1964), pp. 407-416, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1516794>, Accessed: 14/12/2009 09:46.

DAY, Edward, *The Promulgation of Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 21, No. 2 (1902), pp. 197-213, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268964>, Accessed: 02/12/2009 09:48.

DEARMAN, Andrew, *Review: [untitled] Reviewed work(s): Amphiktyonie im Alien Testament, Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth* by Otto Bächli, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 99, No. 4 (Dec., 1980), pp. 591-592. Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3265201>, Accessed: 07/04/2010 07:28.

DENIO, F. B., *The Revision of the Book of Exodus*, Source: The Old Testament Student, Vol. 5, No. 5 (Jan., 1886), pp. 207-212 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3157123>, Accessed: 15/03/2010 16:30.

DOZEMAN, Thomas B., *Reviewed work(s): Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* by C. Houtman, Source: The Journal of Religion, Vol. 76, No. 3 (Jul., 1996), pp. 456-458, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1205604>, Accessed: 08/02/2010 08:17.

DUKE, Rodney K., *The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 106, No. 2 (Jun., 1987), pp. 193-201, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3260631>, Accessed: 14/12/2009 09:44.

FARRELL, Robert T., *A Reading of OE. Exodus*, Source: The Review of English Studies, New Series, Vol. 20, No. 80 (Nov., 1969), pp. 401-417, Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/512174> , Accessed: 15/03/2010 16:18.

FLEISHMAN, Joseph, *Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 53, Fasc. 3 (Jul., 2003), pp. 311-327, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1519339>, Accessed: 14/12/2009 09:30.

FRAZIER, A. M., *Review: [untitled]*, Source: The Journal of Religion, Vol. 47, No. 2 (Apr., 1967), pp. 177-179, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1200067>, Accessed: 19/05/2010 05:57.

FRERICHS, Ernest S., *Reviewed work(s): The Laws in the Pentateuch and Other Studies* by Martin Noth ; D. R. Ap-Thomas. Source: Journal of the American Academy of Religion, Vol. 36, No. 1 (Mar., 1968), pp. 60-62, Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1461484>, Accessed: 07/04/2010 07:32.

GASTER, Theodor H., *An Ancient Eulogy on Israel: Deuteronomy 33:3-5, 26-29*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 66, No. 1 (Mar., 1947), pp. 53-62, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3262340>, Accessed: 02/12/2009 09:57.

GEUS, C. H. J., *Review: [untitled]*, *Reviewed work(s): Amphiktyonie im Alten Testament, Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese* von Martin Noth by Otto Bächli, Source: Vetus Testamentum, Vol. 29, Fasc. 2 (Apr., 1979), pp. 238-242, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1517447>, Accessed: 07/04/2010 07:28.

GOODBLATT, David, *Review: [untitled]* *Reviewed work(s): Sifre on Deuteronomy* by Louis Finkelstein , Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 89, No. 3 (Sep., 1970),

pp. 362-363, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3263515>, Accessed: 14/12/2009 09:42.

GOODSPEED, Edgar Johnson and Professor Sanders', "*Deuteronomy-Joshua*", Source: *The Biblical World*, Vol. 37, No. 3 (Mar., 1911), p. 199, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3141755>, Accessed: 02/12/2009 09:46.

GORDON, Alex R., *Review: A Commentary on Deuteronomy* Reviewed work(s): *The Book of Deuteronomy* by George Adam Smith, Source: *The American Journal of Theology*, Vol. 24, No. 2 (Apr., 1920), pp. 296-299, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155411>, Accessed: 14/12/2009 09:41.

HAGEDORN, A. C., *Review: [untitled]* Reviewed work(s): *The Future of the Deuteronomistic History* by T. Römer, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 53, Fasc. 1 (Jan., 2003), pp. 135-136, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518837>, Accessed: 14/12/2009 08:59.

HALPERN, Baruch, *The Centralization Formula in Deuteronomy*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 31, Fasc. 1 (Jan., 1981), pp. 20-38, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518357>, Accessed: 02/12/2009 09:53.

HARPER, William Rainey, *Constructive Studies in the Literature of Worship in the Old Testament*, I. The Legal Literature-The Deuteronomic Code of Laws, Source: *The Biblical World*, Vol. 19, No. 2 (Feb., 1902), pp. 132-146, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3137043>, Accessed: 14/12/2009 09:01.

HARPER, William Rainey, *The Work of Isaiah*, Source: *The Biblical World*, Vol. 10, No. 1 (Jul., 1897), pp. 48-57, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3140214>, Accessed: 15/03/2010 16:53.

HEGEL, G.W.F., [*SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA*]. *I O ENSINO DA FILOSOFIA NOS GINÁSIOS*, Tradutor: Artur Morão. pp. 26, [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)

HINES, Herbert Waldo, *The Development of the Psychology of Prophecy*, Source: The Journal of Religion, Vol. 8, No. 2 (Apr., 1928), pp. 212-224, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1195049>, Accessed: 18/03/2010 13:05.

HOSCHANDER, Jacob, *Review: Survey of Biblical Literature: II. Criticism and Exegesis* Reviewed work(s): Untersuchungen zum Hexateuchproblem by Max Löhr Einführung in das Alte Testament by D. Johannes Meinhold The Code of Deuteronomy (A New Theory of Its Origin) by Adam C. Welch Zur Literarkritik des Buches der Richter by Kurt Wiese Ezechielstudien by Siegfried Spank ... Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 20, No. 4 (Apr., 1930), pp. 321-347, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1451500>, Accessed: 14/12/2009 09:58.

KELSO, James A., *Theodoret and the Law Book of Josiah*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 22, No. 1 (1903), p. 50, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268933>, Accessed: 14/12/2009 10:11

KERBS, Raúl, *El método histórico-crítico en Teología: en busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes* (DavarLogos - parte II), Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina, [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)

KNUDSON, A. C., *Review: [untitled]*, Reviewed work(s): The Beacon Lights of Prophecy, An Interpretation of Amos, Hosea, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, and Deutero-Isaiah, Source: The American Journal of Theology, Vol. 18, No. 3 (Jul., 1914), pp. 470-471, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3154550>, Accessed: 15/03/2010 15:59.

LEVINSON, Bernard M., *Review: McConville's "Law and Theology in Deuteronomy"*, Reviewed work(s): Law and Theology in Deuteronomy by J. G. McConville, Source:

The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 80, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1990), pp. 396-404, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1454985>, Accessed: 14/12/2009 09:43.

LEVINSON, Bernard M., *The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah*, Source: *Vetus Testamentum*, Vol. 51, Fasc. 4 (Oct., 2001), pp. 511-534, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1585679>, Accessed: 02/12/2009 09:44.

LEVINSON, Bernard M., *The Hermeneutics of Tradition in Deuteronomy: A Reply to J. G. McConville*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 119, No. 2 (Summer, 2000), pp. 269-286, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268487>, Accessed: 02/12/2009 10:01.

LONG, Burke O., *Review: [untitled] Reviewed work(s): The Double Redaction of the Deuteronomistic History* by Richard D. Nelson, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 102, No. 3 (Sep., 1983), pp. 454-456, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3261026>, Accessed: 14/12/2009 10:06.

MARGOLIS, Max L., *[untitled]*, Source: *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 4, No. 2 (Oct., 1913), pp. 249-302, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1450995>, Accessed: 14/12/2009 10:00.

MARGOLIS, Max L., *Review: Recent Biblical Literature Reviewed work(s): A Dictionary of the Bible* by John D. Davis *Kursgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament* by Karl Holzhey *Practical Handbook for the Study of the Bible and of Bible Literature* by Michael Seisenberger ; A. M. Buchanan ; Thomas J. Gerrard ... Source: *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 3, No. 1 (Jul., 1912), pp. 101-165, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1451058>, Accessed: 14/12/2009 10:02.

MAYES, A. D. H., *Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy*, Source: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 100, No. 1 (Mar., 1981), pp. 23-51, Published by:

The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3265533>, Accessed: 02/12/2009 09:50.

MCKEE, William Parker, *Transient and Permanent Elements in Deuteronomy*, Source: The Biblical World, Vol. 13, No. 4 (Apr., 1899), pp. 249-251, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3136644>, Accessed: 02/12/2009 09:53.

MCKENZIE, Steven L., *Review: [untitled] Reviewed work(s): Die Väter Israels im Deuteronomium: mit einer Stellungnahme von Thomas Römer by Norbert Lohfink*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 112, No. 1 (Spring, 1993), pp. 128-130, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3267874>, Accessed: 14/12/2009 10:10.

MENDENHALL, George E., *Review: [untitled]. Reviewed work(s): Geschichte Israels by Martin Noth*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 73, No. 2 (Jun., 1954), pp. 106-108, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3261980>, Accessed: 07/04/2010 07:30.

MERKELBACH, Reinhold, *Review: [untitled] Reviewed work(s): Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Band 1, Heft 1 by Ludwig Koenen*, Source: Vigiliae Christianae, Vol. 24, No. 4 (Dec., 1970), p. 318, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1583379>, Accessed: 14/12/2009 09:22.

MILLER JR., Patrick D., *Review: [untitled] Reviewed work(s): Deuteronomium by Horst Dietrich Preuss*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 103, No. 2 (Jun., 1984), p. 272, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3260282>, Accessed: 14/12/2009 10:04.

MITCHELL, H. G., *The Use of the Second Person in Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 18, No. 1/2 (1899), pp. 61-109, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3268968>, Accessed: 14/12/2009 09:39.

NESTLE, Eberhard, *Review: New Literature on the Septuagint. Reviewed work(s): The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus. Vol. I, "The Octateuch", Part II, Exodus and Leviticus by Alan England Brooke ; Norman McLean*

A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. I, "Introduction, Orthography and Accidence" by Henry St. John Thackeray Ecclesiasticus by J. H. A. Hart, Source: The American Journal of Theology, Vol. 14, No. 2 (Apr., 1910), pp. 286-293, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155019>, Accessed: 06/05/2010 14:44.

NICHOLSON, Ernest, *The Centralisation of the Cult in Deuteronomy*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 13, Fasc. 4 (Oct., 1963), pp. 380-389, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1516859>, Accessed: 14/12/2009 09:33.

OLLEY, John W., "No Peace" in a Book of Consolation. A Framework for the Book of Isaiah?, Source: Vetus Testamentum, Vol. 49, Fasc. 3 (Jul., 1999), pp. 351-370, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1585376>, Accessed: 15/03/2010 16:51.

PATON, Lewis Bayles, *B) The Case for the Post-Exilic Origin of Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 47, No. 3/4 (1928), pp. 322-357, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3259586>, Accessed: 14/12/2009 09:37.

PHILLIPS, Anthony, *A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 1*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 34, Fasc. 1 (Jan., 1984), pp. 39-52 Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1518202>, Accessed: 15/03/2010 14:28.

RANDOLPH, William P., *Review: [untitled] Reviewed work(s): Könige, I. Teilband* by Martin Noth, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 91, No. 1 (Mar., 1972), pp. 94+96-97, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3262924>, Accessed: 07/04/2010 07:30.

REIDER, Joseph, *The Origin of Deuteronomy*, Source: The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 27, No. 4 (Apr., 1937), pp. 349-371, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1452197>, Accessed: 02/12/2009 09:47.

REIDER, Joseph, *Review: Biblical Literature (Continued) Reviewed work(s): Barhebraeus' Scholia on the Old Testament, Part I: Genesis-II Samuel* by Martin Sprengling ; William Creighton Graham *Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis*

by Wilhelm Möller Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet? by Eduard König Der Elohist als Erzähler ein Irrweg der Pentateuchkritik? by Paul Volz ; Wilhelm Rudo ... Source: *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 26, No. 2 (Oct., 1935), pp. 183-196, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1452351>, Accessed: 14/12/2009 09:59.

ROBINSON, George L., *The Route of the Exodus from Egypt*, Source: *The Biblical World*, Vol. 18, No. 6 (Dec., 1901), pp. 410-423 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3137178>, Accessed: 15/03/2010 16:26.

ROSS, James F. and Norman K. Gottwald, *The Old Testament (1950-1952)*, Source: *Journal of Bible and Religion*, Vol. 21, No. 3 (Jul., 1953), pp. 187-191. Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1457930>, Accessed: 06/05/2010 13:21.

SCHECHTER, S., *The Mechilta to Deuteronomy*, Source: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 16, No. 4 (Jul., 1904), pp. 695-701, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1450906>, Accessed: 02/12/2009 09:49.

SCHNEEWIND, J. B., *Kant and Natural Law Ethics*, Source: *Ethics*, Vol. 104, No. 1 (Oct., 1993), pp. 53-74, Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2381693>, Accessed: 07/04/2010 07:40.

SEGAL, M. H., *The Book of Deuteronomy*, Source: *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 48, No. 4 (Apr., 1958), pp. 315-351, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1452696>, Accessed: 02/12/2009 09:47.

SMITH, John Merlin Powis, *Review: [untitled]. Reviewed work(s): A Prophet of the Spirit, A Sketch of the Character and Work of Jeremiah* by Lindsay B. Longacre, Source: *The American Journal of Theology*, Vol. 21, No. 4 (Oct., 1917), p. 634, Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155363>, Accessed: 15/03/2010 16:00.

SMITH, John Merlin Powis, *mith The Biblical Doctrine of Atonement: II. Atonement in the Prophets and Deuteronomy*, Source: *The Biblical World*, Vol. 31, No. 2 (Feb., 1908), pp. 113-121, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3141538>, Accessed: 14/12/2009 09:48.

SMITH, J. M. Powis, *The Deuteronomic*, Source: *The American Journal of Theology*, Vol. 18, No. 1 (Jan., 1914), pp. 119-126, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155039>, Accessed: 08/02/2010 07:09.

SOLALINDE, A. G., *Los nombres de animales puros e impuros en las traducciones medievales españolas de la Biblia*, Source: *Modern Philology*, Vol. 27, No. 4 (May, 1930), pp. 473-485, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/433655>, Accessed: 14/12/2009 08:53.

STIBITZ, George, *The Old Testament Prophets as Social Reformers*, Source: *The Biblical World*, Vol. 12, No. 1 (Jul., 1898), pp. 20-28, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3137163>, Accessed: 15/03/2010 15:30.

SWEENEY, Marvin A., *Review: Unterman's "From Repentance to Redemption"*, Reviewed work(s): *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition* by Jeremiah Unterman, Source: *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 81, No. 1/2 (Jul. - Oct., 1990), pp. 213- 215, Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1455278>, Accessed: 15/03/2010 14:41.

TKACZ, Catherine Brown, *"Labor Tam Utilis": The Creation of the Vulgate*, Source: *Vigiliae Christianae*, Vol. 50, No. 1 (1996), pp. 42-72, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1584010>, Accessed: 06/05/2010 13:25.

VINCENT, George E., *The Laws of Hammurabi*, Source: *The American Journal of Sociology*, Vol. 9, No. 6 (May, 1904), pp. 737-754, Published by: The University of

Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762088>, Accessed: 07/04/2010 10:57.

WALLIS, Louis, *Biblical Sociology*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 16, No. 3 (Nov., 1910), pp. 392-419, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2763091>, Accessed: 07/04/2010 10:51.

WALLIS, Louis, *Biblical Sociology I*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 2 (Sep., 1908), pp. 145-170, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762584>, Accessed: 07/04/2010 10:50.

WALLIS, Louis, *Biblical Sociology II*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 3 (Nov., 1908), pp. 306-328, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762713>, Accessed: 07/04/2010 10:55.

WALLIS, Louis, *Biblical Sociology III*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 14, No. 4 (Jan., 1909), pp. 497-533, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762441>, Accessed: 07/04/2010 10:51.

WALLIS, Louis, *Biblical Sociology IV*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 15, No. 2 (Oct., 1909), pp. 214-243, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762849>, Accessed: 07/04/2010 10:46.

WALLIS, Louis, *Sociological Significance of the Bible*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 12, No. 4 (Jan., 1907), pp. 532-552, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762422>, Accessed: 07/04/2010 10:47.

WALLIS, Louis, *Sociology and Theism*, Source: The American Journal of Sociology, Vol. 12, No. 6 (May, 1907), pp. 838-844, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2762653>, Accessed: 07/04/2010 10:48.

W., L., *Review: [untitled]*, Reviewed work(s): *The Ideals of the Prophets* by S. R. Driver, Source: The American Journal of Theology, Vol. 19, No. 4 (Oct., 1915), pp. 619-620, Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3155623>, Accessed: 15/03/2010 15:51.

WEINFELD, Moshe, *Deuteronomy: The Present State of Inquiry*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 86, No. 3 (Sep., 1967), pp. 249-262, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3263006>, Accessed: 02/12/2009 09:55.

WEINFELD, M., *The Origin of the Humanism in Deuteronomy*, Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 80, No. 3 (Sep., 1961), pp. 241-247, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3264780>, Accessed: 02/12/2009 09:54.

WELCH, Adam C., *The Problem of Deuteronomy*. Source: Journal of Biblical Literature, Vol. 48, No. 3/4 (1929), pp. 291-306, Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3259731>, Accessed: 02/12/2009 09:49.

WHISTLER, H. E., *The Pharaoh of the Exodus*, Source: The Metropolitan Museum of Art Bulletin, Vol. 17, No. 11, Part 1 (Nov., 1922), pp. 226 -234, Published by: The Metropolitan Museum of Art Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3254557>, Accessed: 15/03/2010 16:19.

WHITLEY, C. F., *The Date of Jeremiah's Call*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 14, Fasc. 4 (Oct., 1964), pp. 467-483, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1516800>, Accessed: 15/03/2010 14:42.

WILSON, P. Eddy, *Deuteronomy XXV 11-12: One for the Books*, Source: Vetus Testamentum, Vol. 47, Fasc. 2 (Apr., 1997), pp. 220-235, Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1535335>, Accessed: 14/12/2009 09:40

## LIVROS

ABADIE, Philippe, *O livro de Esdras e de Neemias*, Tradução de José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos; 74), 80 p.

ALONSO-SCHÖKEL, Luís, *A Palavra Inspirada, A Bíblia à luz da ciência da linguagem*, Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992, 271 p.

ALONSO-SCHÖKEL, Luís, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, Trad. de Ivo Storniolo e José Bortolini, São Paulo: Paulus, 1997, 798 p.

AMSLER, Samuel, *Os últimos profetas: Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*; tradução José Maria da Costa Villar, São Paulo: Paulus, 1998. – (Cadernos bíblicos; 72), 88 p.

BIBLIA SACRA, Utriusque Testamenti Editio Hebraica et Graeca, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, [*Biblia Hebraica Stuttgartensia*], Editio funditus renovata, editio quarta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, 1.574 p., *Novum Testamentum Graece*, Editione vicesima septima revista. Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, 810 p.

BOTTERWECK, G. Johannes et Helmer RINGGREN and Heinz-JOSEF FABRY (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volumes 15, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

BRIEND, Jacques, *Israel e Judá: textos do antigo Oriente Médio*, (tradução Benôni Lemos; revisão Olga Fleury Lombardi), São Paulo: Paulus, 1985, 99 p., (Documentos do Mundo da Bíblia, 2) Texto por vários autores.

BROWN, Francis, DRIVER, R., BRIGGS, Charles A., GESENIUS, *Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Hendrickson publishers, Peabody, Massachusetts, 1979, 1178 p.

BUIS, Pierre, *O Livro dos Reis*, Tradução Maria Cecília de M. Duprat, São Paulo: Paulus, 1997, 84 p. – (Cadernos bíblicos; 70) Título original: Le Livre des Rois.

CLEMENTS, R.E., *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas (org.)*, [tradução João Rezende Costa; revisão Honório Dalbosco], São Paulo: Paulus, 1995, 367 p. – (Bíblia e sociologia).

CRÜSEMANN, Frank, *A Tora – Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, 559 p.

DONNER, Herbert, *História de Israel e seus povos vizinhos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 2 vol. (vol. 1 “Dos primórdios até a formação do estado”, vol. 2 “Da época da divisão do reino até Alexandre Magno”, 1997, 268 p. e 532 p.

EICHRODT, Walther, *Teologia do Antigo Testamento*, / Walther Eichrodt; (tradução Cláudio J.A.Rodrigues). – São Paulo: Hagnos, 2004, pp. 966.

ELIADE, Mircea, *Imagens e Símbolos*, Tradução Maria Adozinda Oliveira Soares, Direitos de reprodução e adaptação reservados para a língua portuguesa por Editora Arcádia, S.A.R.L., Campo de Santa Clara, 160-D, 1100 Lisboa- Portugal C Éditions Gallimard, 1952 1.º edição em português- Setembro de 1979. Edição n.º 768.

ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano*, [tradução Rogério Fernandes], São Paulo: Martins Fontes, 1992. 345 p. - (Tópicos).

ELLIEGER ET W. RUDOLPH (ed.), *Biblia Hebrica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967/77.

GALLAZZI, S., *Por que consultaram Hulda?*, Ribla n. 16, 1993, pp. 133-138

GEISLER, Norman, *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*; tradução Lailah de Noronha, São Paulo: Editora Vida, 2002, 932p.

GEORGE, Fohrer, *Estruturas teológicas do Antigo Testamento*. Trad. de Álvaro Cunha. – Santo André, SP: Editora Academia Cristã Ltda, 2006, 461 p.

GEORGE, Fohrer, *História da Religião de Israel*, Trad. Josué Xavier, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda / Paulus, 2006, 486 p.

GERSTENBERGER, Erhard S., *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*; tradução Nelson Kilpp, São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007, 388 p.

GODELIER, Maurice, *Antropologia*, organizado por Edgar de Assis Carvalho, coordenado por Florestan Fernandes, São Paulo, Ática, 1981, 208 p. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 21).

GOTTWALD, Norman K., *As tribos de Iahweh – Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.*, São Paulo, Edições Paulinas, 1986, 932 p. (Bíblia e Sociologia, 2).

HASEL, Gerhard F., *Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual*, trad. do AT: Luís M. Sander, trad. do NT: Jussara Marindir P. S. Arias, São Paulo: Academia Cristã Ltda. 2007, 598 p.

HOORNAERT, Eduardo, *Hermas no topo do mundo: leitura de um texto cristão do século II* / Eduardo Hoornaert, São Paulo: Paulus, 2002, 89 p.

HUET, Gérard, *Héritage du Sanskrit, Dictionnaire sanskrit-français*, Version 235, 1er Juillet, 2009, 515p.

JENNI, E. et C. WESTERMANN, *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*, Volume 1, Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978, 1270 p., Idem, idem *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*, Volume 2, idem, idem, 1985, 730 p.

KOEHLER, Ludwig et Walter BAUMGARTNER (ed.), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E.J.Brill, 1958.

KRAMER, Pedro, *Origem e legislação de Deuteronômio – Programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*, São Paulo, Edições Paulinas, 191 p. (Série Exegese).

LISOWSKI, Gerhard, *Koncordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.

NAKANOSE, S., *Para entender o livro de Deuteronomio – Uma lei a favor da vida?* in RIBLA, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/ Sinodal, 1996, n. 23, pp. 176-193

NOTH, Martin, *Estudios sobre el antiguo testamento*, Biblioteca de estudios bíblicos – 44, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1985, 316 p.

MORRIS, Clarence (org.), *Os grandes filósofos do direito: leituras escolhidas em direito*; tradução Reinaldo Guarany; revisão da tradução a Silvana Vieira, Claudia Berliner; revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha, São Paulo: Martins Fontes, 2002, (Coleção Justiça e Direito), 540 p.

PERLITT, Lothar, *Deuteronomium*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1990( Biblischer Kommentar Altes Testament, 5).

PINKY, Jaime (organizador), *Modos de produção na antiguidade*, São Paulo, Global Editora, 1982, 256p. (Textos, 2).

RAD, Gerhard von, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 2ª edição, 2006, 901 p.

RAD, Gerhard von, “*El problema morfogénico del hexateuco*”, em *Estudios sobre el Antigo Testamento*, Salamanca , Sígueme, 1976 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 3).

RAD, Gerhard von, *Das fünfte Buch Mose – Deuteronomium*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht , 1964, 150p. (Das Alte Testament Deutsch, 8).

RAD, Gerhard von, *Das Alte Testament Deutsch. Das fünfte Buch Mose 8, Deuteronomium*, Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad, Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 152 p.

Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/RIBLA, Petrópolis, Editora Vozes, vol. 23 e vol. 35-36, e vol. 52.

SÁCHEZ, Edesio. Deuteronomio. In: *Comentario Bíblico*.

- IBEROAMERICANO. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Kairós, 2002. 513 p.
- SCHMIDT, Werner H. *A Fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004. Título original: “Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte”. Tradução: Vilmar Schneider.
- SCHWANTES, Milton, *Deus vê – Deus ouve*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2009, 280 p.
- SCHWANTES, Milton, *História de Israel – vol. 1: Local e origens*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2ª edição, 2008, 92 p.
- SCHWANTES, Milton, *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*, São Paulo: Paulinas, 2002, 136 p., (Coleção Bíblia na mão do povo).
- SEITZ, Gerd, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*. Berlim, Walter de Gruyter, 1971 (Beiheft zur Wissenschaft zum Alten und Neuen Testament, 93).
- SPINELLI, Miguel, *Os caminhos de Epicuro, leitura filosóficas*, Edições Loyola, São Paulo, 2009, 415 p.
- STAUDER, Eduardo Paulo, *O dízimo como prática comunitária e solidária – Uma leitura histórico-crítica de Deuterônimo 14,22-29*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo/UMESP, 2007, 115 p. (dissertação de mestrado).
- TILLICH, Paul, *Teologia Sistemática*, tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. – São Leopoldo, Sinodal, 2005, 868p.
- VANHOYE, Albert, *Sacerdotes antigos e sacerdote novo*, tradução Ronaldo Brito, São Paulo: Editora Acadêmia Cristã Ltda, 2006, 515 p.
- VAUX, Roland de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Tradução Daniel de Oliveira, São Paulo : Vida Nova, 2004, 354p.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares, *Adoração e solidariedade – A reorganização econômica de Judá – Exegese sócio-crítica de Deuterônimo 22,14-15,28*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1995, 159 p. (dissertação de mestrado).
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares, *Tempo e espaço sagrados em Deuterônimo 12,1-13,13 – Uma leitura sêmio-discursiva*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2001, 322 p. (tese de doutorado).

WIÉNER, Claude, *O Profeta do Novo Êxodo, O Dêutero-Isaiás*, Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal, CSSR. – São Paulo: Paulus, 1980, (Cadernos bíblicos; 7), 69 p.

