



Doaldo Ferreira Belem

**Da Palavra sai vida e morte:
Estudo exegético de 2 Rs 2,19-25**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro
Dezembro de 2018



Doaldo Ferreira Belem

**Da Palavra sai vida e morte:
Estudo exegético de 2 Rs 2,19-25**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Maria de Lourdes Correa Lima
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Waldecir Gonzaga
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Teresa Cristina dos Santos Akil de Oliveira
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Prof^a. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 04 de dezembro de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Doaldo Ferreira Belem

Bacharel em Teologia (2001) e Mestre em Ciências da Religião (2004) pelo Seminário Integrado Teológico Pentecostal, no Rio de Janeiro/RJ. Leciona no Instituto Bíblico Ebenézer – Rio de Janeiro; é pesquisador do grupo de estudos "Memória e Culto na Literatura Bíblica" da UERJ, instituição pela qual licenciou-se em Matemática (1994); e estudante do grupo de estudos "Análise Retórica Bíblica Semítica" da PUC-Rio. Área de concentração: Teologia Bíblica do Antigo Testamento.

Ficha Catalográfica

Belem, Doaldo Ferreira

Da Palavra sai vida e morte : Estudo exegético de 2 Rs 2,19-25 / Doaldo Ferreira Belém ; orientadora: Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2018.

132 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui referências bibliográficas

1. Teologia – Teses. 2. Profeta Eliseu. 3. Livros dos Reis. 4. Profetismo. 5. Narratologia. I. Lima, Maria de Lourdes Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Dedico o presente trabalho a todos
aqueles que amam as Sagradas
Escrituras, e se dedicam com afincio e
sinceridade à pesquisa bíblica.

Agradecimentos

A **Deus**, razão de minha existência, e autor da minha fé: dele, por ele e para ele são todas as coisas!

Aos meus pais **Deodoro Belém** (em memória) e **Maria Ferreira Neta**, os quais com carinho e dedicação nunca mediram esforços pela minha formação.

À minha esposa **Márcia Martins Belém** e à minha filha **Natânia Martins Belém**, pela inspiração e incentivo para prosseguir e lutar, e pela paciência nos meus momentos de introspecção.

Ao **pastor José Roberto Vargas Dutra**, meu pai na fé, proporcionando começar a caminhada teológica.

Ao **pastor Antônio Gilberto da Silva** (em memória), grande incentivador e exemplo de labor teológico nas Assembleias de Deus no Brasil.

Ao **pastor Levy Monteiro Albuquerque** e à **Igreja Assembleia de Deus Congregação Suburbana**, pelas orações e apoio, além da compreensão pelas “ausências necessárias” para a confecção dos capítulos dessa dissertação.

À minha orientadora **Prof^a. Dr^a. Maria de Lourdes Corrêa Lima** pela paciência e dedicação, para que este trabalho fosse adequadamente realizado.

Ao **Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes** pelo acolhimento e disponibilidade fraternal. Aos professores do Departamento de Teologia e do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro /PUC-Rio, por cada lição recebida.

Aos meus colegas **Jivaldo Filho, Leniziane Ramos, Bruno José, Rafael Schmidt, Marcelo Miguel, Cláudio Martins e Fábio Siqueira**, companheiros nos estudos acadêmicos.

À **PUC-Rio** pelo auxílio financeiro, sem os quais não seria possível a realização desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Belem, Doaldo Ferreira; Lima, Maria de Lourdes Corrêa. **Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2 Rs 2,19-25**. Rio de Janeiro, 2018. 132p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho analisa, na perícopre de 2 Rs 2,19-25, o tema do poder paradigmático em dar vida e tirá-la, abençoar e amaldiçoar, no ministério de Eliseu. Não somente busca evidenciar a função desta perícopre como uma unidade, mas também como introdução a todo o ciclo de Eliseu, o qual lidou no seu ministério com o poder de abençoar os obedientes e que respeitam o profeta como genuíno representante de YHWH, e o poder de amaldiçoar aqueles que se lhe opõem. Utilizando o Método Histórico-Crítico e a Análise Narrativa, será evidenciada em 2 Rs 2,19-25 uma mesma trama em dois episódios, servindo de conclusão da seção que engloba todo o conjunto de 2 Rs 2 numa trama unificada. Eliseu é o herói dessa narrativa, o qual tem como objetivo enquanto discípulo tornar-se mestre, o sucessor de Elias. E as simetrias entre 2 Rs 1 e 2 Rs 2 fazem de 2 Rs 1 – 2 a narrativa de sucessão profética de Eliseu moldada à sucessão mosaica.

Palavras – chave

Profeta Eliseu; Livros dos Reis; Profetismo; Narratologia.

Abstract

Belem, Doaldo Ferreira; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (advisor). **From Word Sets Forth Life and Death: Exegetical Study on 2 Kings 2,19-25.** Rio de Janeiro, 2018. 132p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This actual essay analyzes in the pericope of 2 Kings 2,19-25 the theme of the paradigmatic power in giving life and to pulling it out, to bless and to curse in the Elisha's office. It not only seeks to highlight the role of this pericope as a unit, but also as an introduction to the whole of the Elisha's Cycle, which in his office dealt with the power to bless the obedient and those who respect the prophet as YHWH's genuine representative, and with the power to curse those who oppose the prophet. By using the Historical-Critical Method and the Narrative Analysis, it will be highlighted in 2 Kings 2,19-25 a same plot in two episodes, which serves as conclusion of the section that includes the whole of 2 Kings 2 in an unified plot. Elisha is the hero of this narrative, whose aim as disciple is to become master, the successor of Elijah. And the symmetries between 2 Kings 1 and 2 Kings 2 make 2 Kings 1 – 2 the narrative of Elisha's prophetic succession molded as mosaic succession.

Keywords

Prophet Elisha; Books of Kings; Prophetism; Narratology.

Sumário

1. Introdução	13
2. Análise de 2 Rs 2,19-25	19
2.1. Tradução e Segmentação	19
2.2. Comentário à Tradução e Crítica Textual	20
2.3. Crítica Literária e Redacional	22
2.4. Crítica da Forma	27
2.4.1. Análise Sintática e Estilística	27
2.4.2. Análise Lexicográfica e Estruturação do Texto	30
2.5. Crítica do Gênero Literário	33
3. A cura das águas: da palavra sai vida (2 Rs 2,19-22)	39
3.1. Palavra Humana (vv. 19a-20c)	39
3.1.1. Palavra dos homens da cidade (v. 19)	39
3.1.1.1. Os homens da cidade	39
3.1.1.2. Águas Ruins	42
3.1.1.3. Terra Estéril	45
3.1.2. Palavra de Eliseu (v. 20a-c)	48
3.2. Ação Humana (vv. 20d-21b)	51
3.2.1. Ação dos homens da cidade (v. 20d)	51
3.2.2. Ação do Profeta (v. 21a-b)	52
3.3. Ação da Palavra Divina (vv. 21c-22b)	55
3.3.1. Introdução, com fórmula profética (v. 21c-d)	55
3.3.2. Palavra divina (v. 21e-f)	57
3.3.3. Execução divina (v. 22)	61
4. A destruição dos rapazes: da palavra sai morte (2 Rs 2,23-25)	67
4.1. Introdução: subida a Betel (v. 23a-b)	67
4.2. Ação e Palavra dos Rapazes (v. 23c-g)	71
4.2.1. Ação (zombaria) dos Rapazes (v. 23c-d)	71

4.2.2. Palavra dos Rapazes (v. 23e-g)	74
4.3. Ação e Palavra do Profeta (v. 24a-c)	77
4.3.1. Ação do Profeta (v. 24a-b)	77
4.3.2. Palavra (maldição) do Profeta (v. 24c)	79
4.4. Ação da Palavra Divina (v. 24d-e)	82
4.4.1. Ursas da floresta	82
4.4.2. Quarenta e dois meninos despedaçados	85
4.5. Conclusão: retorno à Samaria (v. 25)	88
5. Vida e morte no profetismo	93
5.1. Análise Narrativa de 2 Rs 2,19-25 em seu contexto imediato (2 Rs 1–2)	93
5.2. Articulação Temática de 2 Rs 2,19-25	99
5.2.1. Articulação com 2 Rs 1,1–2,18	99
5.2.2. Articulação interna de 2 Rs 2,19-25	103
5.2.3. Articulação com 2 Rs 3–9;13	106
6. Conclusão	115
7. Referências bibliográficas	123
7.1. Fontes	123
7.2. Obras	123

Siglas e abreviações

1 Cr	Primeiro Livro das Crônicas
2 Cr	Segundo Livro das Crônicas
1 Rs	Primeiro Livro dos Reis
2 Rs	Segundo Livro dos Reis
1 Sm	Primeiro Livro de Samuel
2 Sm	Segundo Livro de Samuel
a.C.	Antes de Cristo
Am	Livro do Profeta Amós
AYBD	The Anchor Yale Bible Dictionary (Org. D. N. Freedman)
BDB	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Org. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs)
BHK	Bíblia Hebraica Kittel (3a. edição)
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
BJ	A Bíblia de Jerusalém, nova edição, revista e ampliada, 2002
BW 10	Bible Works for Windows, Version 10
cf.	Confronte; confira
Ct	Livro do Cântico dos Cânticos
DITAT	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (Org. R. L. Harris; L. A. Gleason Jr.; B. K. Waltke)
Dn	Livro do Profeta Daniel
Dt	Livro do Deuteronômio
Ecl	Livro do Eclesiastes
Eclo	Livro do Eclesiástico (Sirácida)
ed.	Edição
Esd	Livro de Esdras
et al.	Indicação para citação de mais de três autores
Ex	Livro do Êxodo
Gn	Livro do Gênesis
Hab	Livro do Profeta Habacuc
HALOT	Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Org. L. Koehler et al.)

Is	Livro do Profeta Isaías
Jn	Livro do Profeta Jonas
Jr	Livro do Profeta Jeremias
Js	Livro de Josué
Jz	Livro dos Juízes
Lm	Livro das Lamentações
Lv	Livro do Levítico
LXX	Septuaginta
Ml	Livro do Profeta Malaquias
Mq	Livro do Profeta Miqueias
Na	Livro do Profeta Naum
NDITEAT	Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento (Org. W. Van Gemeren)
Ne	Livro de Neemias
Nm	Livro de Números
Org.	Organizador
Os	Livro do Profeta Oseias
p.	Página
pp.	Páginas
Pr	Livro dos Provérbios
Sl	Livro dos Salmos
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament (Org. G. J. Botterweck, H. Riggren, H. Fabry)
TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament (Org. E. Jenni, C. Westermann)
v.	Versículo
vv.	Versículos
vol.	Volume
Zc	Livro do Profeta Zacarias

אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשִׁי

2 Reis 13,14

1 Introdução

Eliseu, cujo nome significa “Deus é salvação”, é juntamente com Elias uma das figuras mais importantes do período “pré-clássico” da profecia israelita¹. O profeta Eliseu, com exceção do relato de seu chamamento (cf. 1 Rs 19,16-21), é mencionado no Antigo Testamento apenas em 2 Rs 2-9;13 num corpo comumente denominado “ciclo de Eliseu”². O presente trabalho estará delimitado à perícope de 2 Rs 2,19-25 deste ciclo para analisar o tema do poder paradigmático em dar vida e tirá-la, abençoar e amaldiçoar no ministério de Eliseu. Assim, não somente buscará evidenciar a função desta perícope como uma unidade, mas também como introdução a todo o ciclo de Eliseu, o qual lidou no seu ministério com o poder de abençoar os obedientes e que respeitem o profeta como genuíno representante de YHWH (representado pela seção dos vv. 19-22), e amaldiçoar aqueles que se posicionam contrários ao mesmo (representado pela seção dos vv. 23-25).

Os seguintes trabalhos serviram de motivação para a pesquisa delineada: para o episódio das águas (vv. 19-22) há o estudo recente de J. Pakkala³, o qual mostra como o tema das águas é recorrente no ciclo de Elias e de Eliseu. Além do artigo de Pakkala, poucos dão atenção aos vv. 19-22, como os artigos antigos de I. M. Blake⁴ e D. Sperber⁵. Pakkala valoriza um estudo com base na intertextualidade; os dois outros artigos constituem estudos baseados na discussão arqueológica entre maximalismo e minimalismo. O episódio das ursos (vv. 23-25), em contrapartida, recebe muito mais atenção da parte dos comentaristas, em

¹ C. Y. ROVIRA. Eliseo. In: J. L. BARRIOCANAL GÓMEZ. *Diccionario del profetismo biblico*. Burgos: Monte Carmelo, 2007, p. 248.

² J. K. MEAD. Eliseo. In: B. T. ARNOLD; H. G. M. WILLIAMSON. *Diccionario del antiguo testamento: Históricos*. Barcelona: Editorial Clie, p. 295.

³ J. PAKKALA. Water in 1-2 Kings. In: E. B. ZVI; C. LEVIN. (eds.). *Thinking of Water in the Early Second Temple Period*. Berlin/New York: de Gruyter, 2014, pp. 299-315.

⁴ I. M. BLAKE. Jericho (Ain es-Sultan): Joshua's Curse and Elisha's Miracle - One Possible Explanation. *Palestinian Exploration Quaterly* 99, 1967, pp. 86-97.

⁵ D. SPERBER. Weak Waters. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 82, 1970, pp. 114-116.

especial acerca de qual simbolismo é empregado para as ursas⁶, enquanto outros abordam o papel exercido pelos “rapazes pequenos” no episódio⁷.

Todos esses artigos consideram as perícopes em separado. Uma proposta de análise em conjunto do ciclo de Eliseu como um todo é feita por R. Gilmour⁸ e P. E. Satterthwaite⁹; e de maneira mais pormenorizada a coerência da perícopa de 2 Rs 2,19-25 dentro de 2 Reis 2 é analisada por M. A. O’Brien¹⁰. Há ainda estudos para a busca do objetivo da perícopa a partir de sua integração com o ciclo de Eliseu¹¹.

Dado que geralmente pouca atenção recebe essa perícopa, este trabalho objetiva fornecer uma contribuição para a pesquisa dentro da área do profetismo, mediante o Método Histórico-Crítico e a Análise Narrativa. O primeiro constitui o método diacrônico que dá “atenção especial ao crescimento dos textos e ao seu

⁶ C. M. D. SILVA. A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas. *Revista Perspectiva Teológica* 39, 2007, pp. 384-386; J. P. LANGE et al. *A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*. Bellingham, WA 2008, p. 25.

⁷ B. P. IRWIN. The Curious Incident of the Boys and the Bears: 2 Kings 2 and the Prophetic Authority of Elisha. *Tyndale Bulletin* 67.1, 2016, pp. 23-35; M. MERCER. Elisha's unbearable curse: a study of 2 Kings.2:23-25. *Africa Journal of Evangelical Theology* 21.2, 2002, pp. 165-198; R. G. MESSNER. Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25. *Grace Journal* 3, 1962, pp. 12-24; J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle*. Providence, RI: Brown University, 2013, pp. 91-101; J. WEST. Beware the Angry Prophet: 2 Kings 2:23-25. *Journal of Biblical Studies*, 2001, pp. 1-10; F. E. WOODS. Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession. *Brigham Young University Studies Quarterly* 32/3, 1992, pp. 1-11; e E. J. ZIOLKOWSKI. The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type. *History of Religions* 30.4, 1991, pp. 331-358. Outro ainda analisa a importância de Betel no episódio: J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History. *Journal of Biblical Literature* 129, 2010, pp. 281-297.

⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014, pp. 95-103.

⁹ P. E. SATTERTHWAITE. The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8. *Tyndale Bulletin* 49.1, 1998, pp. 1-28.

¹⁰ M. A. O'BRIEN. The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2. *Australian Biblical Review* 46, 1998, pp. 1-16.

¹¹ W. J. BERGEN. *Elisha and the End of Prophetism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 66-72; J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*. Clinton, IA: LBC Publications, 1994, pp. 58-81; R. P. CARROLL. The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel. *Vetus Testamentum* 19, 1969, pp. 400-415; R. B. DILLARD. Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha. In: L. TREMPER; J. A. GROVES (Orgs.). *The Gospel according to the Old Testament*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1999, pp. 81-92; F. W. KRUMMACHER. *Elisha: A Prophet for our Times*. Redding, CA: Pleasant Places Press, 2005, pp. 1-25; B. O. LONG. The Social Setting for Prophetic Miracle Stories. *Semeia* 3, 1975, pp. 46-63; R. D. MOORE. *God Saves: Lessons from the Elisha Stories*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, pp. 11-68; R. J. RUSHDOONY. *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*. Vallecito, CA: Ross House Books, 2003, pp. 83-88; e Y. SHEMESH. The Elisha Stories as Saint's Legends. *Journal of Hebrew Scriptures* 8, 2008, pp. 1-41.

significado na época da redação”¹², “uma exegese histórica e crítica aceita como legítima e como ajuda de fato para entender a sagrada Escritura”¹³ e que busca “explicar todo texto a partir de seus pressupostos e entender sua intenção original”¹⁴. Embora este método tenha surgido em época moderna dentro de um contexto de oposição entre fé e razão¹⁵, este método honra o compromisso pela busca desde a escola teológica de Antioquia pelo sentido histórico ao lado do teológico-pastoral¹⁶, e pode ultrapassar os pressupostos ideológicos originais ao valorizar a dimensão divina das palavras humanas¹⁷.

Sem utilizar a base ideológica que estava presente no método histórico-crítico em sua origem, e reconhecendo que não basta a si próprio – uma vez que apresenta multiplicidade de resultados e reconstruções de caráter hipotético – justifica-se uma necessária complementação¹⁸. Com o propósito de valorizar o texto na sua forma atual tanto quanto o processo de elaboração¹⁹, utiliza-se o método sincrônico da Análise Narrativa ou Narratologia, o qual “estuda o modo como se desenvolve uma narração e os recursos utilizados para comunicar ideias e valores e para interessar e envolver o leitor”²⁰. É uma complementação justificada ainda pelo fato de termos em mãos um texto narrativo – o caráter narrativo é garantido pela presença do narrador e da trama²¹ –, e esse método possui a vantagem de “aplicar às narrativas bíblicas um método adequado ao próprio objeto, uma vez que analisa os relatos como relatos e não só, por exemplo, como possíveis documentos históricos”²².

Como primeiro passo para uma adequada exegese da perícopa em questão, no capítulo 2 será efetuada uma análise detalhada de 2 Rs 2,19-25. Diante das

¹² M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 54.

¹³ H. SIMIAN-YOFRE. Diacronia: os métodos históricos-críticos. In: H. SIMIAN-YOFRE (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 73.

¹⁴ H. SIMIAN-YOFRE. *Diacronia: os métodos históricos-críticos...*, pp. 74-75.

¹⁵ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 60.

¹⁶ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 54.

¹⁷ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 64.

¹⁸ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 65.

¹⁹ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 61.

²⁰ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 66.

²¹ J. L. SKA. Sincronia: a análise narrativa. In: H. SIMIAN-YOFRE (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 130.

²² J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 147.

diversas perspectivas²³, seguiremos o “modo mais generalizado atualmente”, com a sequência tradução e segmentação / crítica textual / crítica literária e da redação / crítica da forma / crítica do gênero literário / comentário exegético²⁴.

Assim, começa-se com a tradução do texto segmentado – seguida pelo comentário da mesma, junto à crítica textual, como primeiros passos necessários²⁵. A tradução aparece no início do trabalho para embasar o trabalho metodológico subsequente²⁶; a segmentação permite análise detalhada dos diversos elementos linguísticos constitutivos da perícope, a serem usados posteriormente na crítica da forma²⁷. A segmentação e tradução será efetuada a partir do texto massorético tal como encontra-se no códice Leningradense, o “texto diplomático”²⁸ reproduzido na *Biblia Hebraica Stuttgartensia* – a edição acadêmica mais amplamente usada, e a mais recente completa²⁹; segue-se o comentário dessa tradução para explicitar a tradução de termos e expressões³⁰. Ato contínuo, realiza-se a crítica textual³¹, para verificar a integridade do texto traduzido, e se o mesmo está o mais próximo possível do original³²; as observações dos aparatos críticos serão incorporadas ao comentário exegético, pois as variantes textuais ajudam a compreender como o texto foi lido e interpretado ao longo dos séculos.

De acordo com os passos propostos para um trabalho científico, após a tradução acompanhada de comentário e crítica textual, segue-se a crítica literária e redacional³³, que “visa analisar como está constituído um texto, indicando seus limites (início e fim) e averiguando sua coesão e coerência (sua unidade)” e

²³ Simian-Yofre mostra duas maneiras de utilizar o Método Histórico-Crítico: um que começa com a crítica da constituição do texto, passa pela crítica da redação e termina com a crítica da tradição e das fontes do texto; outro, que começa com a crítica da forma, passa pela crítica do gênero literário e termina com a crítica das tradições (cf. H. SIMIAN-YOFRE. *Diacronia: os métodos históricos-críticos...*, p. 77).

²⁴ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, pp. 75-76.

²⁵ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 77.

²⁶ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 80.

²⁷ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, pp. 109-110.

²⁸ E. TOV. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2017, p. 348.

²⁹ E. TOV. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*, p. 356.

³⁰ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 81.

³¹ Baseando-se tanto na BHS quanto na BHK. Apesar da BHS ser a “sucessora” da BHK, serão utilizados ambos os aparatos críticos por esta última trazer observações pertinentes que deixaram de constar na primeira.

³² M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, pp. 75-76.

³³ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 102.

“também analisar se uma dada unidade textual foi composta de uma só vez ou resultou de intervenções redacionais”³⁴. Por isso, será colocada neste ponto a crítica da redação, que “procura determinar a época do texto e das diversas intervenções redacionais que porventura tenha sofrido”³⁵ e conseqüentemente verificar se de fato trata-se de um texto unitário ou não³⁶.

A crítica da forma, com o objetivo de identificar e descrever a estrutura, será subdividida por sua vez em análise sintática acompanhada da estilística, e análise lexicográfica (semântica, ou de identificação de “campos semânticos” nos quais o vocabulário está enquadrado). Inicia-se pela análise sintática por esta encontrar-se na base para os demais elementos³⁷, a qual acopla-se a análise estilística para confirmar a organização do texto detectada em nível sintático e demarcar seções³⁸. A análise lexicográfica então testa e aprimora a estrutura esboçada em nível sintático; a partir da observação da distribuição e utilização dos diversos elementos textuais levantados nessa última análise chega-se à estrutura do texto, estabelecendo-se a “forma do texto em todos os seus aspectos”³⁹.

Uma vez encontrada a estrutura, finaliza-se com a crítica do gênero literário, a qual “permite mais acertadamente compreender o sentido e a dimensão, a função e a finalidade de um texto em seus detalhes e em sua totalidade”. Justifica-se a inclusão nessa etapa por estar ligada à noção de “forma”⁴⁰. Será incluída a determinação do *Sitz im Leben*, a qual faz parte da crítica do gênero literário⁴¹.

Procede-se então ao comentário exegetico como “ponto de chegada” das diversas etapas metodológicas⁴². A estruturação do texto em duas seções, detectada pela análise da crítica da forma, justificará o comentário do texto mediante dois capítulos, cada qual abordando uma das seções.

A pesquisa é encerrada no capítulo 5 mediante a análise narrativa, com o objetivo de estudar pontos não esclarecidos anteriormente pelo método histórico-crítico. Isto será efetuado em duas etapas: primeiramente será aplicado o método

³⁴ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 85.

³⁵ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 76.

³⁶ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 133

³⁷ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 109

³⁸ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 115.

³⁹ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, pp. 114-115.

⁴⁰ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, pp. 123-124.

⁴¹ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 126.

⁴² M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 165.

ao conjunto de 2 Rs 1-2, e não apenas na perícópe em estudo, para mostrar seu papel dentro do fluxo narrativo maior imediato; em seguida será efetuada a articulação temática no ciclo de Eliseu, onde serão considerados os textos com explícita menção do profeta, abordando três aspectos: a articulação com 2 Rs 1,1-2,18 (o contexto anterior); a articulação interna de 2 Rs 2,19-25; e a articulação com 2 Rs 3-9;13 (o contexto posterior). Isso possibilitará compreender melhor o texto em seu desenvolvimento literário, seja na sua unidade interna, seja no seu contexto imediato, qual seja, no contexto do ciclo de Eliseu.

2

Análise de 2 Rs 2,19-25

2.1. Tradução e Segmentação

וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי הָעִיר אֶל-אֱלִישָׁע	2,19a	Disseram os homens da cidade a Eliseu:
הֲנֵה-נָא מוֹשָׁב הָעִיר טוֹב	2,19b	Por certo o assentamento da cidade é bom,
כַּאֲשֶׁר אָדְנִי רָאָה	2,19c	como meu senhor vê;
וְהַמַּיִם רָעִים	2,19d	mas as águas são ruins,
וְהָאָרֶץ מְשֻׁכָּלֶת:	2,19e	e a terra é estéril.
וַיֹּאמֶר	2,20a	Ele disse:
קַח-לִי צִלְחִית חֲדָשָׁה	2,20b	Pegai-me um recipiente novo
וְשִׂימוּ שָׁם מֶלַח	2,20c	e colocai ali sal.
וַיִּקְחוּ אֵלָיו:	2,20d	E eles o pegaram.
וַיֵּצֵא אֶל-מוֹצֵא הַמַּיִם	2,21a	Então ele saiu à fonte das águas
וַיִּשְׁלֹךְ-שָׁם מֶלַח	2,21b	e jogou ali sal.
וַיֹּאמֶר	2,21c	Ele disse:
כֹּה-אָמַר יְהוָה	2,21d	Assim diz YHWH:
רַפְּאֵתִי לַמַּיִם הָאֵלֶּה	2,21e	sarei estas águas;
לֹא-יְהִיָּה מִשָּׁם עוֹד מָוֶת וּמְשֻׁכָּלֶת:	2,21f	não procederá mais dali nem morte nem esterilidade.
וַיִּרְפוּ הַמַּיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה	2,22a	Foram então saradas as águas até este dia,
כַּדְּבַר אֱלִישָׁע אֲשֶׁר דִּבֶּר: פ	2,22b	conforme a palavra que Eliseu falara.
וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית-אֵל	2,23a	Subiu então dali para Betel;
וְהוּא עֹלֶה בַדֶּרֶךְ	2,23b	e, subindo ele pelo caminho,
וַיִּנְעָרִים קְטַנִּים יֶזְעָאוּ מִן-הָעִיר	2,23c	uns rapazes pequenos saíram da cidade,
וַיִּתְקַלְסוּ-בּוֹ	2,23d	ridicularizam-no
וַיֹּאמְרוּ לוֹ	2,23e	e lhe disseram:
עֲלֵה קָרַח	2,23f	Sobe, calvo!
עֲלֵה קָרַח:	2,23g	Sobe, calvo!
וַיִּפֹּן אַחֲרָיו	2,24a	Ele virou-se então para trás,
וַיִּרְאֵם	2,24b	viu-os

וַיִּקְלֹלֵם בְּשֵׁם יְהוָה	2,24c	e os amaldiçoou pelo nome de YHWH.
וַתֵּצֵאנָה שְׁתֵּי דְבִימֹת מִן־הַיַּעַר	2,24d	Saíram então duas ursas da floresta
וַתִּבְקַעְנָה מֵהֶם אַרְבָּעִים וּשְׁנַיִ ילָדִים:	2,24e	e despedaçaram, dentre eles, quarenta e dois meninos.
וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם אֶל־הַר הַכַּרְמֶל	2,25a	Então ele foi dali para o monte Carmelo,
וּמִשָּׁם שָׁבַ שְׁמָרוֹן: פ	2,25b	e dali voltou para Samaria.

2.2. Comentário à Tradução e Crítica Textual

- **V. 19b:** O termo מוֹשָׁב pode ser traduzido como local, referindo-se à localização da cidade⁴³. Opta-se então por “assentamento” para estar em maior conformidade com a raiz יָשַׁב.
- **V. 19e:** A palavra מְשַׁכֶּלֶת é a forma do particípio *piel* absoluto feminino singular da raiz שָׁכַל, cujo significado básico é o de estar privado, experimentar perda de filhos⁴⁴, e assim no *paal* o sentido é de ser privado de filhos⁴⁵. No *piel*, vários dicionários⁴⁶ concordam com o significado de desprover (dos filhos) de maneira violenta, provocar aborto, e HALOT indica especialmente 2 Rs 2,19.21 com este último significado. Poderíamos então traduzir como “(aquela que) causa aborto”, seguindo LXX. Entretanto, isto envolve uma questão interpretativa (aqui, a terra seria abortiva, enquanto no v. 21 as águas são abortivas); além disso, várias

⁴³ W. C. KAISER. מוֹשָׁב. In: R. L. HARRIS; L. A. GLEASON JR; B. K. WALTKE (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 676; lugar (L. KOEHLER et al. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999, p. 561).

⁴⁴ F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000, p. 1013.

⁴⁵ L. KOEHLER et al. *HALOT*, pp. 1491-1492.

⁴⁶ L. ALONSO SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 670; F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 1013; L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 1592.

traduções vertem por *estéril*, começando pela Vulgata (*sterilis*), razão pela qual utiliza-se esta tradução em 19e⁴⁷.

- **V. 20b:** BDB associa צְלֵחַית a uma raiz III צִלַּח, da qual também fazem parte as palavras צְלֵחָה, uma panela para cozimento⁴⁸ ou tigela⁴⁹ em 2 Cr 35,13; e צְלֵחָת, um prato ou tigela (cf. 2 Rs 21,13; Pr 19,24; 26,15)⁵⁰. Embora tradicionalmente traduzido como “prato”, o *hápax legomenon* צְלֵחַית pode indicar um jarro pequeno, uma tigela funda sem alças, uma pequena garrafa, enfim um pequeno recipiente⁵¹, sendo inclusive um termo bastante usado na literatura rabínica⁵²; e no hebraico moderno passou a ter o significado de frasco, garrafa pequena⁵³. Opta-se então pelo termo mais neutro “recipiente”.
- **V. 21f:** Embora aqui מְשַׁכֵּלֶת possa ser considerado um substantivo, e não uma forma participial⁵⁴, a vocalização massorética considera ambas as ocorrências nos v. 19 e 21f como formas participiais no *piel*, conforme o veredito de HALOT⁵⁵ para os dois versículos em apreço. Para harmonizar com o v. 19 utiliza-se, portanto, “esterilidade”.
- **V. 23c:** Na expressão נְעָרִים קְטַנִּים, literalmente “rapazes pequenos”, a palavra נְעָר tem uma gama de significados, desde menino, rapaz, moço, até servente⁵⁶, portanto sem especificar a idade. Mas o adjetivo קְטַן, “pequeno”,

⁴⁷ Cf. veredito de D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 8. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2011, p. 353.

⁴⁸ D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, p. 123.

⁴⁹ L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 1027.

⁵⁰ D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, p. 123; cf. ainda F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 852

⁵¹ L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 1027; E. C. HOSTETTER. צְלֵחַית. In: W. VAN GEMEREN (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 654.

⁵² Em comentários midráshicos substitui a palavra צִנְצָנָה, o vaso contendo o maná (Ex 16,33), e designa o vaso contendo as cinzas da novilha vermelha (Nm 19,9); foi igualmente apropriada pelos targumim, como em Ex 16,33; 1 Rs 17,6 e 2 Rs 2,20. Cf. M. A. JASTROW. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature: Volume I and II*. London; New York: Luzac & Co.; G. P. Putnam's Sons, 1903, p. 1282.

⁵³ J. R. BEREZIN. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p. 554.

⁵⁴ F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 1014; V. P. HAMILTON. מְשַׁכֵּלֶת, *DITAT*, p. 1559.

⁵⁵ L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 1492.

⁵⁶ L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 707; F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, pp. 654-655.

parece indicar tratar-se de adolescentes envolvidos. Para ressaltar o adjetivo, usa-se “rapazes pequenos”.

- **V. 24d:** O substantivo נָרְסָה é invariável quanto ao gênero⁵⁷, mas o uso da forma feminina dos verbos נָרְסָה e נָרְסָה garante a tradução “ursas”.

Quanto à crítica textual, esta perícopé está bem atestada com um texto sem grandes alterações na Septuaginta, Vulgata e Peshitta. Isto evidencia como esta perícopé foi transmitida de maneira fidedigna, sem grandes problemas – e confirmado pelo aparato crítico tanto da BHS quanto da BHK, os quais demonstram como a tradição massorética corrobora a integridade do códice Leningradense⁵⁸. Infelizmente não está conservada nos Manuscritos de Qumran, pois o papiro 6Q4, após 1 Rs 22,31 retoma o texto apenas em 2 Rs 5,26⁵⁹.

2.3. Crítica Literária e Redacional

Em 2 Rs 1 há o embate entre o rei Ocozias e o profeta Elias através de mensageiros (vv. 1 a 8); nos vv. 9 ao 16 mostra-se como esse rei envia três grupos de “cinquenta” com seus capitães para procurar trazer coercitivamente o profeta; os dois primeiros são fulminados pelo fogo que cai do céu, e somente com a súplica do capitão do último grupo e o aviso apaziguador do anjo de YHWH é que Elias aceita acompanhar este grupo até Samaria, onde entrega um *ultimatum* profético ao rei. O capítulo termina com a nota de falecimento sobre o rei (vv. 17-18). Este capítulo é dominado por Elias e o rei Ocozias, com a participação dos mensageiros enviados a consultar Baal Zebub, o anjo de YHWH e os três grupos de cinquenta.

No capítulo 2, saem de cena todos, permanecendo apenas Elias; existe uma clara ação de partida – eles estão se dirigindo a Guilgal, e a presença do sinal macrossintático וְהָיָה no primeiro versículo tem a “função de introduzir uma

⁵⁷ L. KOEHLER et al. *HALOT*, pp. 207-208; concorda F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 179, chamando apenas a atenção para o caráter raro do uso no feminino.

⁵⁸ Com relação às observações dos aparatos críticos, cf. Introdução.

⁵⁹ *Biblical Dead Sea Scrolls: Bible Reference Index*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2011. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 7.

circunstância temporal que deve aparecer diante da ação principal”⁶⁰: o arrebatamento de Elias. Eliseu entra nesse contexto, juntamente com um grupo de “filhos dos profetas” de Betel (v. 3) e de Jericó (v. 4). Nos vv. 19 a 25 o capítulo termina com mais personagens: os homens da cidade (subentendida Jericó⁶¹), os “rapazes pequenos” e as ursas. Isso demonstra aqui um contexto distinto daquele abordado no primeiro capítulo. Há no final do capítulo 2 (v. 25) uma indicação terminal, ao mencionar um retorno para Samaria, e, no capítulo 3, somente permanece Eliseu como personagem, entrando os reis Jorão de Israel, Josafá de Judá e Mesa de Moab (além da menção anônima do rei de Edom). Pode-se, portanto, destacar o capítulo 3 do contexto narrativo do capítulo anterior.

A partícula ׀ em 2 Rs 2,1 assinala um começo narrativo, no qual temos um “caminho” completo: há uma saída de Samaria (o lugar mencionado no capítulo anterior) para Guilgal, depois Betel e finalmente Jericó; posteriormente, o mesmo caminho é percorrido em parte no sentido contrário – Jericó, Betel, monte Carmelo (que substitui Guilgal) e Samaria.

Com relação à divisão em unidades menores, Elias e Eliseu dominam a cena do v. 1 ao 12, com a participação sutil dos “filhos dos profetas”. Há uma indicação terminal neste último versículo, “e nunca mais o viu”, delimitando essa parte com o tema do arrebatamento de Elias.

A partir do v. 13, Elias sai e continuam apenas os “filhos dos profetas” e Eliseu, ambos lamentando a ausência do grande mestre. O espaço geográfico Jordão, que foi introduzido anteriormente, agora se torna o palco para uma primeira atuação de Eliseu, que, apesar de demonstrar ser o legítimo sucessor de Elias (v. 15), ainda suscita um pedido de busca pelo venerado mestre, a qual malogra totalmente ao final do v. 18. O tema então fica bem definido: onde está a autoridade profética de Elias?⁶²

Esta pergunta será respondida com dois atos portentosos de Eliseu, um positivo e outro negativo, agrupados ao final desse capítulo. Saem os “filhos dos profetas” e entram novos personagens ausentes anteriormente – os homens de

⁶⁰ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002, p. 52.

⁶¹ Cf. o comentário em 3.1.1.1.

⁶² Cf. T. R. HOBBS. *2 Kings*. Dallas: Word, Incorporated, 1998, p. 22, onde levanta-se a hipótese de uma conexão implícita com Dt 32,37: “onde estão os teus deuses?”, e P. J. LEITHART. *1 & 2 Kings*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006, p. 175.

Jericó e os “rapazes pequenos”. Mas e a divisão das águas efetuada mediante Eliseu nos vv. 13 e 14? Não seria o primeiro ato portentoso de Eliseu? O fato de a divisão das águas efetuada por Eliseu (vv. 13-14) ser realizada mediante o manto de Elias no conjunto dos vv. 13 a 18 mostra que o grande mestre de Eliseu ainda é tema, mesmo que ausente fisicamente. Não precisamos agrupar esses atos portentosos junto com o sinal da divisão das águas do Jordão: são contextos distintos, com finalidades distintas, como bem sinaliza Hobbs:

“Vv. 1–18 e vv. 23–24 originalmente possuem diferentes situações vivenciais, a primeira como uma “narrativa de legitimação do profeta”. Característica desse gênero é uma história miraculosa demonstrando o escopo e natureza do poder do profeta, cujo propósito é identificar um profeta particular como genuíno. Vv. 23–24 é uma “narrativa de demonstração de poder” a qual é uma história miraculosa exemplificando poder carismático”.⁶³

Portanto, o conjunto dos vv. 19 a 25 deve ser destacado à parte daquele formado dos vv. 1 a 18⁶⁴. Permanece, contudo, a questão se devem ser tratados como texto único, ou como dois textos, uma vez que temos aqui dois atos portentosos. DeVries⁶⁵ põe em dúvida a unidade redacional e supõe aqui duas camadas principais: o conjunto dos vv. 23-25 pertencendo a um primeiro estágio de coleção de narrativas, com 23a e 25 como notas redacionais, e o conjunto 19 a 22 a uma segunda coleção de histórias, opinião seguida por O’Brein que ainda acrescenta ser um consenso acadêmico⁶⁶. Em especial a expressão $\text{לֵךְ הַיּוֹם הַזֶּה}$, a qual aparece somente aqui no versículo 22 em todo o ciclo de Elias e de Eliseu, abre a possibilidade sobre uma nota editorial acrescentada pelo narrador ou editor⁶⁷. Não obstante, Campbell insiste que temos uma Crônica Profética que se estende desde 1 Samuel até 2 Rs 10 e que data do século IX a.C. a qual reivindica autoridade profética sobre os reis de Israel, legitimando o golpe de Jeú e sua

⁶³ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 16.

⁶⁴ E não considerar único o conjunto dos vv. 13 a 25 para os primeiros atos portentosos de Eliseu, como faz House no seu comentário (P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995, p. 259).

⁶⁵ *Apud* T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 16.

⁶⁶ M. A. O’BRIEN. *The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2*, p. 14.

⁶⁷ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, Inc, 2012, p. 205; M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 36.

campanha contra o culto a Baal⁶⁸; para Thomas Römer, todo ciclo de Eliseu foi acrescentado à História Deuteronomista no período persa, sem diferenciar camadas redacionais para a mesma⁶⁹; e McKenzie observa que muitas das histórias de Eliseu não teriam sido incorporadas a obra de Reis até o século V a.C., pontuando que muitos acadêmicos consideram estas conseqüentemente como adições pós-deuteronomistas⁷⁰. Long levanta a hipótese de termos em 2,19-22 e 23-25 dois textos que “foram costurados ao longo do tempo por um ou mais redatores”⁷¹. Podemos concluir com Irwin: “enquanto alguns têm observado as várias sessões como procedentes de tradições distintas, a forma final do capítulo mostra claros sinais de unidade literária”⁷². Portanto, ainda que não seja uma unidade redacional, o mais importante aqui é sua inegável unidade literária.

O Texto Massorético põe uma *petucha* ao final de cada uma delas: 2,19-22 e 2,23-25, o que aponta para a divisão em dois textos:

- **Perícopo de 2,19-22:** existe a menção dos “homens da cidade” no v. 19, sem especificar claramente que cidade é essa, mas que marca tanto uma ruptura com o v. 18 quanto os define como actantes dessa perícopo, os quais não aparecerão na perícopo seguinte; existe uma introdução ao discurso (“Disseram os homens da cidade a Eliseu...”); existe o mesmo tema ao longo dessa perícopo (as águas que precisam ser saradas pelo profeta); no v. 22 há uma ação do tipo terminal (“Foram então saradas as águas até este dia”).
- **Perícopo de 2,23-25:** existe uma mudança de espaço (ele saiu de onde estava para Betel, conforme v. 23); mudam os actantes (os “rapazes pequenos” da cidade, v. 23); muda-se o tema, que passa a ser o da zombaria dos “rapazes pequenos” e a maldição impetrada por Eliseu; e há uma ação

⁶⁸ A. F. CAMPBELL. Martin Noth and the Deuteronomistic History. In: S. L. MCKENZIE; G. M. PATRICK (Orgs.). *The History of Israel's Traditions: the Heritage of Martin Noth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 42.

⁶⁹ T. RÖMER. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 153.

⁷⁰ S. L. MCKENZIE. *The Trouble with Kings: the Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*. Leiden: E. J. Brill, 1991, p. 96.

⁷¹ B. O. LONG. *2 Kings*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991, p. 20.

⁷² B. P. IRWIN. *The Curious Incident of the Boys and the Bears: 2 Kings 2 and the Prophetic Authority of Elisha*, p. 29.

do tipo partida no v. 25 indicada pelas raízes הָלַךְ e שׁוּב, incluindo a mudança de espaço geográfico (“Ele foi dali para o monte Carmelo”)⁷³.

Há um elemento que uniria essas duas perícopes: o tema da bênção e maldição sobre filhos. Na primeira perícopa, Eliseu reverte a maldição da terra estéril; e na segunda perícopa, os “rapazes pequenos” são amaldiçoados pela zombaria a Eliseu. Não são dados seguros; mas ocorre ainda termos do campo semântico “elementos da natureza”: as fontes de água na primeira perícopa e a floresta na segunda; e elementos geográficos, como o assentamento da cidade (Jericó) na primeira perícopa e o caminho (subentendido da cidade de Betel) na segunda.

A partir desses dados, pode-se entender os vv. 19-25 como uma unidade literária, em duas cenas: vv. 19-22 e vv. 23-25. Como bem comenta Davis:

“É importante manter os versos 23-25 com sua parte companheira, versos 19-22. As duas caminham juntas: a palavra de YHWH pode trazer tanto cura (v. 21) quanto ferida (v. 24), livramento (vv. 19-22) ou desgraça (vv. 23-24). Nessas duas vinhetas pode-se ver a palavra de Deus de dois gumes em ação seja na graça (Jericó) seja no julgamento (Betel) entre seu povo”.⁷⁴

A unidade textual não apresenta tensões significativas; não há duplicações do texto em diversos contextos, nem repetições; não há termos e expressões que introduzam elementos novos, nem tensões de caráter histórico, cultural ou religioso. O texto ainda apresenta o mesmo estilo literário, e não apresenta problemas de conexão sintática. O duplo uso de מְשַׁכְּלֵת nos vv. 19-22, apesar do debate acerca da definição exata do seu significado é mais um elemento de conexão⁷⁵. Pode-se concluir com Keil e Delitzsch que há uma afinidade entre esses dois atos portentosos, que possuiriam um objetivo único: “Os dois próximos

⁷³ Alguns comentaristas concordam com essa delimitação, como Cogan que dá o título de “Sweetening the Waters” à primeira e “Youngsters at Beth-El punished” à segunda (M. COGAN; H. TADMOR. H., *II Kings*, pp. 37-38); e Wolfgramm, com “Healing of the Water” e “Elisha is Jeered” respectivamente (A. J. WOLFGRAMM. *Kings. The People’s Bible*. Milwaukee, WI: Northwestern Pub. House, 1990, pp. 171-174).

⁷⁴ D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the Fury*. Great Britain: Christian Focus Publications, 2005, p. 39. Concordam com essa delimitação Dillard, o qual dá o título de “a tale of two cities” (R. B. DILLARD. *Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha*, pp. 88-89), e Provan, ainda que não dê um título específico (I. W. PROVAN. *1 & 2 Kings*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2012, pp. 174-175).

⁷⁵ Somente BDB e DITAT levantam a hipótese de termos um verbo na primeira ocorrência e um substantivo na segunda, e BDB considera essa possibilidade pouco provável; cf. notas da tradução em 2.1.

milagres de Eliseu (vv. 19-25) também intencionavam acreditá-lo aos olhos do povo como um homem dotado com o Espírito e poder de Deus, como Elias havia sido”⁷⁶.

2.4. Crítica da Forma

2.4.1. Análise sintática e estilística

A partir dos dois episódios detectados na crítica da constituição do texto (vv. 19-22 e vv. 23-25) podem ser identificados os seguintes “blocos sintáticos”⁷⁷:

- **Vv. 19a-e:** O uso do *wayyiqtol* é característico da narrativa, colocando a ação em primeiro plano⁷⁸. Como tal, marca o “início de uma unidade textual autônoma”⁷⁹, ou dando prosseguimento a uma narração. No v. 19a *wayyiqtol* marca o início da narrativa. A este se segue uma série de proposições nominais simples, com função de comentário da ação principal,⁸⁰ e a presença do particípio precedido de conjunção em 19c faz uma subordinação deste segmento ao anterior⁸¹. Há uma disposição simétrica apontando para uma ênfase de 19c, com os pares 19b-c/19d-e apresentando ideias antitéticas. Todo esse versículo é tomado pelo pedido dos homens da cidade, ainda que não seja usado o imperativo – a *comunicação do fato, ou seja a palavra deixa o pedido implícito*.
- **Vv. 20a-21b:** O v. 20a é igualmente aberto com um *wayyiqtol*, agora seguido de duas proposições em 20b-c no imperativo. Esse tipo de sequência enfatiza o caráter volitivo, na forma direta⁸²; é um desejo expressado com força positiva.⁸³ Há *um pedido de Eliseu*. A partir de 20d há

⁷⁶ C. F. KEIL; F. DELITZSCH. *Commentary on the Old Testament*, vol. 3. Revised Edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1996 (original 1861), p. 211.

⁷⁷ A nomenclatura *wayyiqtol*, *yiqtol*, *qatal* segue a obra de A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 23 passim.

⁷⁸ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 159.

⁷⁹ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 161.

⁸⁰ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 169.

⁸¹ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 120.

⁸² P. JOÜON; T. MURAOKA. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006, p. 345.

⁸³ P. JOÜON; T. MURAOKA. *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 349.

uma cadeia de *wayyiqtol*, formando uma série de orações coordenadas. Pela acentuação massorética, o segmento 20d é reputado como continuação do anterior, mas serve também como “ponte” para os segmentos posteriores, proporcionando dois pares de sequências relacionadas: ao pedido do profeta (20b-c) corresponde à execução na exata ordem (21a-b), com ênfase na pronta obediência dos homens da cidade (20d) – o recipiente novo (20b) é levado à fonte das águas (21a), onde o sal depositado anteriormente (20c) é jogado (21b). Forma-se então um padrão concêntrico a – b – c – a’ – b’. *Há uma ação humana aqui: a dos homens da cidade e a do profeta.*

- **Vv. 21c-f:** A sequência de *wayyiqtol* continua e chega aqui em 21c a introduzir a fala do profeta, expressa na sequência x-qatal/0-qatal/ N-yiqtol⁸⁴. O *qatal* tem aqui função de marcar o início do discurso⁸⁵, e o *yiqtol* aqui consequência da frase em *qatal*⁸⁶. Temos em 21e-f uma assonância⁸⁷ com o final de cada segmento. *Se anteriormente havia a ação humana, aqui há a ação divina através da palavra.*
- **Vv. 22a-b:** A narração continua, após a palavra de YHWH, com a frase em *wayyiqtol* no v. 22a acompanhado de uma sentença em p-x-qatal no v. 22b. Esta sequência aqui funciona como um comentário do discurso anterior.⁸⁸ Ocorre também a repetição do tipo de assonância visto acima em 21e-f (מְשַׁכֵּלֶת/הָאֵלֶּה) em 21e-22b (דְּבַר/הָיָה), como que evidenciando a beleza da *comprovação do oráculo divino.*
- **Vv. 23a-b:** Em 23a a narrativa continua uma nova unidade com *wayyiqtol*, acompanhada de uma nominal simples com participio em 23b – uma transição que sinaliza uma circunstância simultânea⁸⁹, no qual 23b é o “pano

⁸⁴ Seguindo a nomenclatura de Niccacci, na qual “x” indica o substantivo como o elemento ocupando a primeira posição dentro de uma oração; 0 indica que não há substantivo iniciando essa oração. As siglas N, w e p indicam que a oração inicia respectivamente ou pela partícula negativa אֵל, ou pelo ו que não pertence à conjugação do verbo, ou por uma preposição qualquer (A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, pp. 29-31).

⁸⁵ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 45. Mais importante é a transição do *qatal* para *yiqtol* como característica do discurso (A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 36).

⁸⁶ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, pp. 163-164.

⁸⁷ W. G. E. WATSON. *Classical Hebrew Poetry*. 2nd. ed. with corr. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp. 222-223.

⁸⁸ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 35.

⁸⁹ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 108.

de fundo” do *wayyiqtol* em 23a⁹⁰. Serve de *introdução* a uma nova seção que tematizará a segunda ação portentosa de Eliseu.

- **Vv. 23c-d:** A oração em w-x-qatal no v. 23c indica uma ação circunstancial, que aponta para a oração em *wayyiqtol* seguinte no v. 23d⁹¹ como consecutivo⁹² na linha principal da narração. Enfatiza-se aqui a *ação dos rapazes*.
- **Vv. 23e-g:** Muda-se o sujeito e ocorre uma nova cadeia começando com *wayyiqtol* em 23e introduzindo a fala dos meninos, seguido de imperativos em 23f-g com o uso do recurso estilístico da repetição realçando a dramaticidade do ato. A *zombaria dos rapazes* é destacada nesse bloco através da maneira *como* se referem ao profeta.
- **Vv. 24a-c:** Muda-se novamente o sujeito em 24a, com uma nova cadeia de orações coordenadas em *wayyiqtol* até 24c, correspondendo a três ações de Eliseu como num “crescendo”: virar-se, olhar e amaldiçoar no nome de YHWH. É a *ação do profeta*.
- **Vv. 24d-e:** Muda-se pela terceira vez consecutiva o sujeito em 24d. Em 24d-e ocorre uma nova cadeia em *wayyiqtol*, além de um jogo de palavras envolvendo as raízes⁹³ קלל em 23d e קלם em 24c, e entre as palavras עיר em 23c e עיר em 24d: é a *ação a partir da palavra divina* (24d-e) através das ursos, decorrente da maldição impetrada em 24c.
- **Vv. 25a-b:** A cadeia anterior é interrompida aqui em 25a por um *wayyiqtol* acompanhado de w-p-x-qatal no segmento 25b, proporcionando um enquadramento. Ainda ocorre uma aliteração⁹⁴ envolvendo a letra ו no segmento 25b. A frase em *qatal* fecha a seção, uma vez que a ação de “subir dali” em 23a (וַיַּעַל מִן־הַמַּצֵּבָה) corresponde ao “foi dali” (וַיֵּלֶךְ מִן־הַמַּצֵּבָה) em 25b, fazendo do v. 25 a *conclusão*.

Há uma predominância maciça das proposições verbais: somente da forma *wayyiqtol* são 16 vezes, além do *N-yiqtol* (a única em toda a perícopie) e *θ-qatal*

⁹⁰ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 104.

⁹¹ A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 64.

⁹² A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 161.

⁹³ W. G. E. WATSON. *Classical Hebrew Poetry*, pp. 239-240.

⁹⁴ W. G. E. WATSON. *Classical Hebrew Poetry*, pp. 226-228.

no v. 21. Há ainda 4 ocorrências de proposições nominais complexas com *qatal* uma vez em cada um dos vv. 21, 22, 23 e 25; uma série de proposições nominais simples⁹⁵, 5 ao todo, concentradas no v. 19 (4 vezes) e no v. 23 (3 vezes); e 4 ocorrências do imperativo (vv. 20 e 23, duas vezes em cada).

Existe, portanto, uma sequência quase idêntica que comparece duas vezes:

- *Wayyiqtol* / proposição nominal (4x) / *wayyiqtol* / imperativo (2x) / *wayyiqtol* (3x) – 19a até 21b
- *Wayyiqtol* / proposição nominal (2x) / *wayyiqtol* (2x) / imperativo (2x) / *wayyiqtol* (5x) – vv. 23 e 24

Aparece em cada sequência uma proposição nominal com participio como mais um elemento que identifica e *liga duas seções neste trecho*. Cada seção parece ser concluída com 21c-22b e 25, respectivamente. Confirma-se dessa maneira estas duas seções, com um conjunto de quatro “blocos” sintáticos no primeiro e seis no segundo.

2.4.2 Análise Lexicográfica e Estruturação do texto

A raiz que mais aparece é *אמר*, ao todo 5 vezes (vv. 19, 20, 2x em 21, 23) seguida das raízes *עלה*, que ocorre 4 vezes (todas no v. 23), e *יצא* que aparece 3 vezes (vv. 21, 23 e 24). Quatro raízes aparecem duas vezes cada uma: *לקח*, nos vv. 20; *ראה*, nos vv. 23 e 24; *רפא*, nos vv. 21 e 22, e *שכל*, exatamente com a mesma forma nos vv. 19 e 21. Estas raízes serão determinantes para a temática das diversas partes da perícopes, bem como a relação entre as mesmas: *רפא* e *שכל* dão o tom da primeira seção, *עלה* dá o tom da segunda – enquanto *אמר* e *יצא* entrelaçam ambas.

Quanto aos campos semânticos, há forte incidência dos elementos da natureza tanto num como noutra momento do texto: *מים* (águas), *אֶרֶץ* (terra), *מוֹצָא* (fonte) e *מֶלַח* (sal) na primeira seção, além de *יַעַר* (floresta), *דָּב* (urso/a) e *הָר*

⁹⁵ Segue-se a classificação proposta por Niccacci: uma proposição verbal é aquela que começa com um verbo, enquanto a nominal começa com substantivo. Se a este se segue uma forma verbal conjugada, tem-se uma nominal complexa (A. NICCACCI. *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 27).

(montanha) na segunda. Alguns elementos estão em oposição nas duas seções: palavras usadas positivamente na primeira seção – מֶלַח (sal), e a raiz רפא (curar); e raízes com conotação negativa na segunda seção – קלס (caçoar) e קלל (amaldiçoar). O vocabulário ainda inclui menção a nomes geográficos com diversos valores, tais como lugares santos de Israel ou politicamente importantes: שְׁמֵרוֹן e בֵּית-אֵל, הַר הַכִּרְמֶל.

Observa-se ainda a seguinte distribuição de certos “pares” de palavras:

- מֶלַח na primeira seção (v. 21) em contraposição à מֶלַח na segunda seção (v. 23);
- O vocábulo וַיִּאמְרוּ aparece exatamente duas vezes, uma em cada seção (vv. 19 e 23), sempre introduzindo falas de algumas pessoas para Eliseu;
- Enquanto a raiz אמר domina a primeira seção (quatro ocorrências – vv. 19, 20 e duas vezes no v. 21), com uma única ocorrência na segunda (v. 23), a raiz עלה ocorre integralmente na segunda seção;
- A raiz ראה aparece exatamente uma vez em cada seção, e sempre *antes* de um ato portentoso ser realizado;
- A palavra עיר aparece uma vez no início de cada seção, como que a indicar uma conexão dos atos com os lugares;
- Ambas as seções têm no final ou próximo a este a expressão מִיָּשָׁם – na primeira, com a garantia de que não procederia mais algo nocivo daquele lugar; na segunda, a saída de Eliseu de um lugar – a qual também liga as duas seções no v. 23, indicando a mudança espacial do lugar em que se encontrava na primeira seção para o lugar da ação da segunda.

Finalizando, levando em conta toda a perícope, há a presença da morte que é revertida para vida na primeira seção; e na segunda seção a vida (implícita nos “rapazes pequenos”) revertida em morte. Com base nas raízes צא e אמר, identifica-se na primeira seção a vida que sai da palavra, e na segunda seção a morte que procede da palavra.

A partir desses dados, a perícope aparece organizada em duas seções, confirmando a análise sintática, onde há uma repetição de situações de *palavra humana – ação humana – instrumentos de ação – ação divina*:

- Palavra humana (pessoas se dirigindo ao profeta e/ou fazendo um pedido): no v. 19, os homens da cidade fazem um pedido implícito ao profeta para que as águas tornem-se sadias; no v. 23, os “rapazes pequenos” falam a Eliseu que suba.
- Ação humana: no v. 20 os homens da cidade trazem o que o profeta havia pedido, enquanto no v. 21 este sai até a fonte das águas e ali deposita sal; no v. 23 os “rapazes pequenos” zombam de Eliseu, e no v. 24 este amaldiçoa pelo nome de YHWH.
- Instrumentos de ação: no v. 20 são utilizados pelo profeta um recipiente novo e sal como “instrumentos de vida” para com aqueles que o honraram; no v. 24 duas ursos provenientes da floresta são “instrumentos de morte” para os que ridicularizaram o profeta.
- Ação da palavra divina: YHWH sara as águas mediante sua palavra proferida profeticamente no v. 21, enquanto no v. 24 é a partir da maldição no nome de YHWH que duas ursos aparecem despedaçando quarenta e dois dentre os יְלָדָיִם.

Com os mesmos elementos sendo repetidos nas duas seções, há uma sequência de ações apresentando a mesma ordem palavra humana/ação humana/ação da palavra divina. Embora nas duas seções apareçam os *instrumentos*, eles não se apresentam na mesma sequência: na primeira seção os instrumentos são usados por Eliseu e precedem a sua ação; na segunda, os instrumentos são posteriores à ação do profeta.

Em esquema, a organização do texto:

Dois atos portentosos de Eliseu (2 Rs 2,19-25)

1ª. Seção: a cura das águas (vv. 19-22)

A	vv. 19; 20d	Palavra e ação dos homens da cidade
B	vv.20a-c; vv. 20e-21b	Palavra e ação do Profeta
C	vv. 21c-22b	Ação da Palavra Divina

2ª. Seção: a destruição dos rapazes (vv. 23-25)

	v. 23a-b	Introdução (Subida a Betel)
A'	v. 23c-g	Palavra e ação dos Rapazes

B'	v. 24a-c	Palavra e ação do Profeta
C'	v. 24d-e	Ação da Palavra Divina
	v.25	Conclusão (Retorno a Samaria)

Ou, de forma mais pormenorizada:

O caminho paradigmático do ministério profético de Eliseu (2 Rs 2,19-25)

1ª. Seção – a cura das águas: da palavra sai vida (vv. 19-22)

I – Palavra Humana (vv. 19a – 20c)

- a) Palavra dos homens da cidade (v. 19)
- b) Palavra de Eliseu (v. 20a-c)

II – Ação Humana (vv. 20d – 21b)

- a) Ação dos homens da cidade (v. 20d)
- b) Ação do Profeta (vv. 20e – 21b)

III – Ação da Palavra Divina (vv. 21c – 22b)

- a) Introdução, com fórmula profética (v. 21c-d)
- b) Palavra divina (v. 21e-f)
- c) Execução divina (v. 22)

2ª. Seção – a destruição dos rapazes: da palavra sai morte (vv. 23-25)

I – Introdução: subida a Betel (v. 23a-b)

II – Ação e Palavra dos Rapazes (v. 23c-g)

- a) Ação (zombaria) dos Rapazes (v. 23c-d)
- b) Palavra dos Rapazes (v. 23e-g)

III – Ação e Palavra do Profeta (v. 24a-c)

- a) Ação do Profeta (v. 24a-b)
- b) Palavra (maldição) de Eliseu (v. 24c)

IV – Ação da Palavra Divina (v. 24d-e)

V – Conclusão: retorno a Samaria (v. 25)

2.5. Crítica do Gênero Literário

Há diversas maneiras de se considerar o gênero literário desse texto, e Moore proporciona um resumo desde o tempo de Hermann Gunkel mostrando como a classificação dessas histórias é determinante para sua interpretação. Moore

indica que Gunkel não foi além de classificar as narrativas de Eliseu genericamente como sagas; entretanto, a partir de suas observações feitas em Gênesis, subdividiu posteriormente este gênero em sagas históricas, sagas etnográficas e sagas etiológicas, colocando então Eliseu entre os primeiros heróis populares, os quais associou à categoria de saga histórica. Tendo encontrado nessas sagas históricas elementos miraculosos, apontou então para outra categoria na sua tipologia a qual tornou-se depois importante para a classificação das histórias proféticas: a lenda, a qual percebeu como uma ramificação da saga histórica. A lenda, assim como a saga, destaca uma figura heroica, mas Gunkel percebeu que as lendas buscam lições espirituais e temas miraculosos a ponto de mostrar interesse menor em personalidades e eventos reais⁹⁶.

Ainda segundo Moore, posterior a Gunkel, foram salientados dois tipos de gêneros literários – história escrita e saga, cujos limites são fluidos a ponto de não permitirem que essas classificações sejam aplicadas com exatidão, apesar de enfatizar o foco da história escrita no presente ou passado próximo e da saga no passado remoto, incluindo a possibilidade de que histórias escritas tenham originado sagas – e não apenas o oposto, permitindo maior flexibilidade temporal na sua aplicação. A fim de não limitar ao período pós-exílico, foi proposta ainda por alguns estudiosos mais uma subdivisão para a saga: a “lenda profética”, a qual inclui Eliseu juntamente com Elias, Samuel e Isaías como personalidades características⁹⁷.

Pelo teor do texto, a perícopes pode ser considerada como pertencente ao gênero *lenda* – de fato, tornou-se frequente esta associação com as histórias de Eliseu⁹⁸. Mais precisamente, uma *lenda pessoal*, comum no ciclo de Elias e de Eliseu, na qual o santo e o imitável se unem em torno da figura profética⁹⁹. Entretanto, mais comumente classifica-se essa perícopes como *lenda profética*, no qual o “Judaísmo desenvolveu uma classe bem similar de narrativas concernentes às atividades desses homens pios”¹⁰⁰. Isto é confirmado por alguns elementos

⁹⁶ Apud R. D. MOORE. *God Saves: Lessons from the Elisha Stories*, pp. 11-16.

⁹⁷ R. D. MOORE. *God Saves: Lessons from the Elisha Stories*, pp. 20-28.

⁹⁸ R. D. MOORE. *God Saves: Lessons from the Elisha Stories*, pp. 30-31.

⁹⁹ J. SCHREINER. *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1974, p. 262.

¹⁰⁰ A. ROFÉ. The Classification of the Prophetic Stories. *Journal of Biblical Literature*, 89.4, 1970, p. 429.

apresentados numa tabela mostrada por Cássio Murilo, “onde a palavra do profeta ou homem de Deus é eficaz e capaz de transformar-se em acontecimento quando pronunciada”: a perícopé analisada nas suas duas partes pode ser enquadrada nesse gênero, com uma situação de crise (v. 19/v. 23a-e) e palavras proferidas (v. 21/v. 24a-c) que produzem um efeito (v. 22/v. 24e)¹⁰¹.

Shemesh sugere uma espécie de subcategoria: entende que enquadrar as histórias de Eliseu como lenda profética ou ainda narrativa profética parece obscurecer seu real caráter distintivo, e prefere ao invés a especificação de *hagiografia profética*.¹⁰²

Consequentemente, há divergências sobre a classificação do gênero literário para o conjunto de 2 Rs 2,19-25. Rendtorff observa que “alguns dos contos de Eliseu são contos de milagres, centrados sobre um único milagre, cujos efeitos não se estendem para além do contexto limitado em que foi realizado.”¹⁰³ A expressão *כִּהְיֵה אֲמַר* é identificada como “uma fórmula do enviado que pode aparecer como introdução de uma palavra com a qual se realiza um milagre”, e conclui que em 2,19-22 temos uma *palavra de salvação*¹⁰⁴ – uma “fórmula justificante do mensageiro”, como sinal de que suas palavras são inequivocamente de YHWH¹⁰⁵. Esta “palavra de salvação” ainda pode ser identificada como *promessa de salvação*, uma subdivisão do oráculo salvífico por responder diretamente a uma queixa formulada e faltar tanto a interpretação quanto o consolo salvífico¹⁰⁶, ou melhor como *anúncio de salvação*, um “simples anúncio, que, por não se ancorar no agir de Deus no passado, apresenta-se menos garantido que a promessa de salvação”¹⁰⁷ – constituindo, portanto, o gênero do texto de 2,19-22 na sua totalidade.

Em 2,23-24 há uma dificuldade maior em detectar a que gênero pertence. Por isso Marcus propõe uma classificação diferente: ele vê aqui uma *sátira*, com os seguintes elementos: situações fantásticas como o olhar de Eliseu e a súbita aparição tanto das ursas quanto das florestas; o grotesco de crianças serem

¹⁰¹ C. M. D. SILVA *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 193.

¹⁰² Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 1.

¹⁰³ R. RENDTORFF. *Introduzione all'Antico testamento*. 2.ed. Torino: Claudiana, 1994, p. 156.

¹⁰⁴ R. RENDTORFF. *Introduzione all'Antico testamento*, pp. 158-159.

¹⁰⁵ J. SCHREINER. *Introduccion a los metodos de la exegesis biblica*, p. 274.

¹⁰⁶ J. SCHREINER. *Introduccion a los metodos de la exegesis biblica*, p. 281.

¹⁰⁷ M. L. C. LIMA. *Mensageiros de Deus. Profetas e profecias no antigo Israel*. Rio de Janeiro - São Paulo, PUC-Rio-Reflexão, 2012, p. 105.

despedaçadas pelas ursos; o exagero no número de vítimas e na punição desproporcional à ofensa; a ironia de um profeta habituado a ajudar os outros aparecer como vingativo, usando ainda por cima o nome de YHWH; o ridículo de Eliseu ser chamado de “careca”; e uma situação burlesca envolvendo o hirsuto Elias e sua ascensão aos céus¹⁰⁸. Os profetas frequentemente usam sátira e técnicas satíricas¹⁰⁹, como o sarcasmo de Elias aos devotos de Baal (1 Rs 18,27)¹¹⁰. Segundo Marcus, Eliseu nos vv. 23-25 é alvo de sátira e sujeito ao ridículo devido ao seu comportamento impróprio¹¹¹. Eliseu é posto como uma espécie de profeta caprichoso ao lado do “velho profeta” de 1 Rs 13 e de Jonas¹¹², a quem é lançada uma crítica de “abuso de poder profético” por invocar uma maldição abominavelmente severa contra uma ofensa aparentemente branda, e, portanto, uma advertência para que autoridades não sejam como Eliseu!¹¹³ Ao invés de advertir o povo a respeitar os profetas, o objetivo seria diametralmente oposto: condenar o comportamento do profeta, e não dos rapazes!¹¹⁴ Entretanto, o próprio Marcus questiona: “mas, se essas histórias possuem a quantidade requerida de recursos satíricos, é legítimo chamá-las de sátiras?”¹¹⁵ Würthwein¹¹⁶ e Gray¹¹⁷ classificam tanto 2,19-22 quanto 2,23-25 como “anedotas”; entretanto, “um texto pode ser identificado como uma sátira *se tem um alvo que é objeto de ataque*”¹¹⁸, e não parece que Eliseu seja esse alvo. Shemesh conclui: seria estranho que em meio a tantas demonstrações de respeito e deferência, como “meu senhor” (2 Rs 2,19; 4,28; 6,5.15; 8,12), “teu servo” (2 Rs 4,1-2; 5,15-18; 6,3; 8,13), “meu pai” (2 Rs 6,21; 13,14) e “teu filho Ben-Adad” (2 Rs 8,9)¹¹⁹ esta

¹⁰⁸ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah: Anti-Propetic Satire in the Hebrew Bible*. Atlanta: Scholars Press, 1995, pp. 46-61.

¹⁰⁹ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 7.

¹¹⁰ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 17.

¹¹¹ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 8.

¹¹² D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 164.

¹¹³ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 168.

¹¹⁴ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 64.

¹¹⁵ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 24.

¹¹⁶ E. WÜRTHWEIN. *Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, pp. 277-278.

¹¹⁷ J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*. 3rd rev. ed. London: SCM Press, 1977, p. 465.

¹¹⁸ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 9.

¹¹⁹ Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 39.

fosse a única parte do ciclo de Eliseu com um posicionamento desfavorável ao profeta¹²⁰.

Com temas tão distintos nas duas partes da perícopie, o *gênero dominante*, “aquele que o caracteriza em sua totalidade e que atua como fator de integração”¹²¹ é o da *lenda profética* – ou melhor, *hagiografia* profética, na nomenclatura proposta por Shemesh¹²².

Com relação ao *Sitz im Leben*, Long comenta:

*O Sitz im Leben e função social das estórias de milagre sobre os profetas podem ser visualizados em termos diferentes dos da veneração dos profetas por certa gente piedosa. (...) A questão pode ser posta se atitudes de veneração teriam sido ou não importantes em modelar e transmitir, por exemplo, as estórias acerca dos feitos miraculosos de Eliseu. Parece provável que contar e recontar estórias de milagre sobre os grandes profetas do passado teria uma finalidade imediata no sentido de reforçar a instituição da profecia, a qual foi grandemente pressionada por agitação em toda a parte.*¹²³

Ou seja: a principal motivação dessas lendas proféticas, independente de sua época, foi de reavivar uma instituição que parecia estar decadente, porém importante para a época da redação. Carroll ainda levanta outra hipótese:

“(...) parte da motivação por trás da seleção de princípios utilizados pelos compiladores dos volumes foi o desejo de apresentar o material profético formado pelo modelo do profeta mosaico. Assim as lendas de milagres de Eliseu foram selecionadas para ilustrar certo caráter mosaico naquele trabalho do profeta. A verdade é que existe outra possibilidade, nomeadamente que as lendas surgiram no Reino do Norte já modeladas por um mito da sucessão profética de uma ordem mosaica. Por conseguinte, as sagas quase que poderiam ser consideradas como um experimento, ou modelo, baseado em um dogma do profeta como Moisés”.¹²⁴

Se estas observações acerca do *Sitz im Leben* servem para toda a perícopie, alguns autores ainda salientam que por trás do trecho dos vv. 23-24 estaria o objetivo de instilar o medo nos jovens para levá-los a respeitar os mais velhos, um intento claramente didático¹²⁵.

¹²⁰ Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 9. Na mesma página Shemesh comenta acerca da possível inclusão da história da sunamita e seu filho, a qual aparentemente intenciona ensinar uma lição ao profeta.

¹²¹ M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 124.

¹²² Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 1.

¹²³ B. O. LONG. *The Social Setting for Prophetic Miracle Stories*, p. 46.

¹²⁴ R. P. CARROLL. *The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel*, p. 413.

¹²⁵ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, 39; J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*. International Critical Commentary. New York: Scribner, 1951, p. 355.

3

A cura das águas: da Palavra sai vida (2 Rs 2,19-22)

3.1. Palavra Humana (vv. 19a-20c)

3.1.1. Palavra dos Homens da Cidade (v. 19)

3.1.1.1. Os homens da cidade

A primeira seção começa com a fala dos homens da cidade, provavelmente autoridades representando o povo¹²⁶. Pela perícope anterior (2 Rs 2,13-18), a cidade em questão é **יְרִיחוֹ**, Jericó – implícito pelo contexto¹²⁷, pois a continuidade pressupõe que Eliseu não deixou a cidade e que na expressão **אֲנָשֵׁי הָעִיר** o uso do artigo requer que o leitor supra com o nome do último lugar mencionado¹²⁸. Jericó situa-se na colina de Tell-es-Sultan, cerca de 2 km a noroeste do moderno oásis de Jericó conhecido como er-Riha, numa vasta planície do vale do Jordão, cerca de 16 km ao noroeste da colina norte do Mar Morto e a leste das montanhas da Judeia, atingindo 24 m de altura¹²⁹. Antiquíssima, remonta suas origens ao Mesolítico (9000 a.C.), foi destruída e reconstruída várias vezes, sendo 1 Rs 16,34 e 2 Rs 2,19 possíveis tentativas de reocupação¹³⁰ – há, inclusive, provas arqueológicas de um assentamento no século IX a.C.¹³¹ Jericó evoca lembranças tanto positivas quanto negativas: é o primeiro obstáculo a Josué e suas tropas na

¹²⁶ J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 17.

¹²⁷ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 23. “Se o incidente segue imediatamente a 2,18 a cidade (19) é Jericó” (F. F. BRUCE. *New International Bible Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1979, p. 421). Cf. ainda R. N. CHAMPLIN. II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó. In: R. N. CHAMPLIN. *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: volume 3*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 1475; R. L. COHN. *2 Kings*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000, p. 16; D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 35; P. R. HOUSE. *I, 2 Kings*, p. 260; I. W. PROVAN. *1 & 2 Kings*, p. 174; D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings. Vol. 1-2*. United Bible Societies’ Handbooks. New York: United Bible Societies, 2008, p. 727.

¹²⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 97. Algumas versões apontam para a mesma direção: a BHK observa no seu aparato crítico que após **הָעִיר** a recensão luciânica e a Vulgata acrescentam **יְרִיחוֹ**.

¹²⁹ T. A. HOLLAND. Jericho (Place). In: D. N. FREEDMAN (Org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 3. New York: Doubleday, 1992, pp. 723-724.

¹³⁰ T. A. HOLLAND. Jericho (Place), *AYBD*, vol. 3, pp. 725-737.

¹³¹ V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003, p. 237.

campanha pela conquista da terra (cf. Js 6) – de certo modo, ali começa a posse da terra outrora prometida a Abraão, Isaque e Jacó, mesmo sob maldição (Js 6,17.26); e nas campinas de Jericó o rei Sedecias é alcançado pelo exército dos caldeus, por ocasião da invasão da cidade de Jerusalém (cf. 2 Rs 25,5)¹³². Segundo as tradições bíblicas, a cidade que presenciou o início da posse de Canaã pelos israelitas também se torna palco da perda dessa mesma terra, como resultado da desobediência à lei. Jericó aqui simboliza o binômio deuteronomista: obediência à lei, posse da terra; desobediência à lei, perda da terra¹³³. Entretanto, em 2 Rs 2,5.15, há nessa cidade um importante ajuntamento de profetas, identificados como בְּנֵי הַנְּבִיאִים (“filhos dos profetas”)¹³⁴.

Os homens da cidade atestam que o seu assentamento (מוֹשֵׁב הָעִיר) é bom (טוֹב). O termo מוֹשֵׁב designa prioritariamente o assento, por estar relacionada à raiz יָשַׁב – o campo semântico típico do acadiano e ugarítico, por exemplo, remete à entronização de reis¹³⁵. O modo de falar sobre o assentamento, ou seja, a localização da cidade, é uma designação incomum¹³⁶, o que faz da habitação, conseqüentemente, uma ideia derivada, como símbolo da intenção de alguém permanecer¹³⁷. A cidade, עִיר, é um fenômeno típico da urbanização no Antigo Oriente Próximo, quando houve a necessidade de cercar áreas habitáveis de

¹³² T. A. HOLLAND. Jericho (Place), *AYBD*, vol. 3, p. 723.

¹³³ M. WEINFELD. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 147.

¹³⁴ Provavelmente uma companhia de profetas (הַקָּל נְבִיאִים), uma sociedade profética organizada cujas origens remontam à época de Samuel (cf. J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 & 2 Samuel*. Bellingham, WA 2008, p. 153). Com relação à tradução de הַקָּל como companhia, cf. F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 286. A designação בְּנֵי הַנְּבִיאִים fala do relacionamento dos discípulos dos profetas – “filhos” espirituais – com o mestre (J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 12).

¹³⁵ M. GÖRG. מוֹשֵׁב. In: G. J. BOTTERWECK; H. RIGGREN; H-J. FABRY (Org.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 6. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., p. 422.

¹³⁶ W. C. KAISER. מוֹשֵׁב, *DITAT*, p. 676. Isto é confirmado pelo fato de que a conexão entre מוֹשֵׁב e עִיר aparece somente em mais quatro passagens: Lv 25,29 e Sl 107,4.7.36. Cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms*. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1997, p. 634.

¹³⁷ O salmo 107 apresenta Israel andando errante pelo deserto, sendo encaminhado por YHWH até achar cidade habitável (עִיר מוֹשֵׁב), a qual seria estabelecida mesmo por famintos (vv. 4.7.36). Deus se refere à Canaã como “a terra das vossas habitações” (אֶרֶץ מוֹשְׁבֵי תִיכֶם) (cf. Nm 15,2). Cf. G. H. WILSON. יָשַׁב, *NDITEAT*, vol. 2, p. 550.

incursões guerreiras: imediatamente há uma associação com *proteção*¹³⁸, ainda que inclua assentamentos não murados¹³⁹. Ao contrário do que ocorreu no Sul o profetismo nortista não critica as cidades *per se*, levando a cabo um criticismo social apenas como epifenômeno da cultura urbana¹⁴⁰. Assim sendo, o local possui uma conotação positiva, o que é confirmado pelo uso do adjetivo טוב: bem ou bondade no seu sentido mais amplo¹⁴¹, incluindo o benefício prático e econômico¹⁴², com qualidades que fazem algo desejável¹⁴³, ainda que dependa de julgamento pessoal¹⁴⁴. No contexto da agricultura, há uma ênfase com o elemento da fertilidade¹⁴⁵ e seu potencial para sustentar vida¹⁴⁶. Como parte integrante da terra prometida, Jericó é um lugar bom, como bem atestaram os espias ao retornarem (cf. Nm 14,7), expressado pela frase que forma parte integral do credo de Israel: terra que mana leite e mel¹⁴⁷, uma terra santificada pela presença de YHWH e que, portanto, não pode ser contaminada (cf. Nm 35,34). O clima de Jericó é sempre agradável, seja no inverno ou verão¹⁴⁸: isso ajudará a explicar o contexto do pedido para purificar as águas.

Os homens da cidade dirigem-se a Eliseu como “meu senhor”, אֱלֹהֵי. Termo de ordem social em oposição ao עֲבָד, ou mesmo a נֵעַר, torna-se também uma expressão de cortesia para homens¹⁴⁹, apenas ocasionalmente dirigindo-se a Deus¹⁵⁰. Uma fórmula fixa que substitui “nosso senhor” mesmo para um grupo de

¹³⁸ E. OTTO. עֵיר, *TDOT*, vol. 11, p. 54. Cf. ligação com a raiz עֵיר “proteger” em L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 820 e D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 6, p. 368.

¹³⁹ A. R. HULST. עֵיר. In: E. JENNI; C. WESTERMANN (Org.). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997, pp. 880-881.

¹⁴⁰ E. OTTO. עֵיר, *TDOT*, vol. 11, p. 63.

¹⁴¹ A. BOWLING. טוב, *DITAT*, p. 564.

¹⁴² A. BOWLING. טוב, *DITAT*, p. 565.

¹⁴³ I. HÖVER-JOHAG. טוב, *TDOT*, vol. 5, p. 298.

¹⁴⁴ H. J. STOEBE. טוב, *TLOT*, pp. 487.

¹⁴⁵ I. HÖVER-JOHAG. טוב, *TDOT*, vol. 5, p. 305.

¹⁴⁶ H. J. STOEBE. טוב, *TLOT*, pp. 488.

¹⁴⁷ J. P. J. OLIVIER. שֶׁבֶט, *NDITEAT*, vol. 1, p. 891. Encontra-se esta expressão em Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; 16,13.14; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; Js 5,6; Jr 11,5; 32,22; Ez 20,6.15. Cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 370.

¹⁴⁸ J. E. HARTLEY. יְרִיחוֹ, *DITAT*, p. 668.

¹⁴⁹ O. EISSFELDT. אֱלֹהֵי, *TDOT*, vol. 1, p. 62; E. JENNI. אֱלֹהֵי, *TLOT*, pp. 25-26. Cf. ainda D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 727.

¹⁵⁰ R. L. ALDEN. אֱלֹהֵי, *DITAT*, p. 17.

pessoas, como na negociação entre Abraão e os filhos de Het (cf. Gn 23,6.11)¹⁵¹. Mostrando elevado respeito e deferência ao profeta¹⁵², requerem sua atenção para constatar o estado das águas e da terra. Para tal usa-se a raiz הָאָר, a qual abarca uma gama de significados além de “ver”: “considerar”, “perceber”, “sentir”, “entender”, “aprender”.¹⁵³ Um dos usos teológicos é o *profético*: como tal, “designa a aceitação da palavra de Deus tal como entregue por seus mensageiros designados”¹⁵⁴, um termo de investigação poderosamente efetiva¹⁵⁵, tornando-o complementar ao verbo הִלְאָה, “revelar” (cf. Is 40,5; Ez 21,29)¹⁵⁶. Há exemplos deste uso de הָאָר com Eliseu (cf. 2 Rs 6,17; 8,13). Contudo, importante para o v. 19c é o campo semântico da percepção sensorial: o simples ato de ver com os olhos (cf. Js 8,20; Jz 13,20); ver de forma conspícua (cf. 1 Sm 16,7); observar alguém (cf. Jz 16,27); possuir consciência de algo (cf. Dt 4,28; Sl 135,15ss); percepção através de outros sentidos significando “ouvir” (cf. Gn 2,19; Is 42,1); perceber, sentir (o calor, cf. Is 44,16); gozar (o sono, cf. Ecl 8,16; a vida, cf. Ecl 9,9); e *experienciar* (guerra, fome – cf. Jr 5,12; mal, cf. Sl 90,15)¹⁵⁷ – o “ato de provar uma atividade ou estado”¹⁵⁸, ou ainda de inspecionar (cf. Sl 89,49 e Hab 1,3).

Com o exposto, conclui-se que não obstante a maldição sobre Jericó, os homens da cidade percebem que o lugar é bom, como deve ser o território prometido a Israel, pedindo a constatação da parte do profeta.

3.1.1.2. Águas Ruins

Em primeiro lugar, os homens da cidade reclamam da qualidade das águas: *elas são más*. Intérpretes geralmente identificam as águas aqui com a fonte de

¹⁵¹ E. JENNI. הָאָר, *TLOT*, p. 26.

¹⁵² Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 39.

¹⁵³ R. D. CULVER. הָאָר, *DITAT*, p. 1383.

¹⁵⁴ R. D. CULVER. הָאָר, *DITAT*, p. 1383.

¹⁵⁵ H. F. FUHS. הָאָר, *TDOT*, vol. 13, p. 228.

¹⁵⁶ H. F. FUHS. הָאָר, *TDOT*, vol. 13, p. 229.

¹⁵⁷ D. VETTER. הָאָר, *TLOT*, p.178.

¹⁵⁸ J. A. NAUDÉ. הָאָר, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1005.

Ein-es-Sultan, conhecida na tradição cristã como a “fonte de Eliseu”¹⁵⁹, a qual existe até hoje como a única nas redondezas de Jericó¹⁶⁰, cujas águas são agradáveis e doces¹⁶¹. Como em qualquer cultura, fontes d’água sempre foram essenciais à existência humana¹⁶², e a presença de oásis em regiões áridas contribuiu para a emergência de tradições religiosas particulares associadas (cf. Gn 24,13; Is 49,10)¹⁶³. Tornou-se símbolo de bem-estar e segurança possuir um contínuo e confiável suprimento de águas (cf. Nm 24,6; Is 33,16), e por isso Deus controla seus limites, regula sua quantidade e as distribui¹⁶⁴. Seu roubo era proibido, e a constante necessidade de um bom suprimento tornou essencial que se mantivesse saudável e não contaminada, e envenená-la era sinal de juízo divino (cf. Jr 9,15)¹⁶⁵. Não se deve estranhar que a água sirva como agente de purificação em muitas lavagens rituais, sendo parte indispensável da cerimônia de investidura sacerdotal (cf. Ex 29,4; Lv 8,6) e da “provação judicial” de suspeita de adultério (cf. Nm 5,1-11)¹⁶⁶. Aparece em muitas metáforas nas quais o anelo por Deus, a fonte de águas vivas (cf. Jr 2,13) é comparado ao desejo da corça sedenta (cf. Sl 42,2); há o convite para vir às águas (cf. Is 55,1-2), as quais nunca faltarão (cf. Is 58,11). Longe de Deus o homem assemelha-se a uma terra árida (cf. Sl 143,6)¹⁶⁷.

Há, contudo, uma ambivalência: mesmo constituindo uma bênção sem a qual ninguém consegue sobreviver, ao mesmo tempo é um elemento caótico e até mesmo ameaçador, refletindo as condições climáticas do Levante¹⁶⁸. Importante é a justaposição entre כַּיִט e עַיִן em passagens como Dt 30,15 e Mq 3,1-2¹⁶⁹, formando uma antítese¹⁷⁰: o significado fundamental de עַיִן sempre é dado em

¹⁵⁹ M. A. SWEENEY. *I & II Kings: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013, p. 274. A identificação teria sido confirmada por Edward Robinson em 1838 (cf. M. COGAN; H. TADMOR. H., *II Kings*, p. 36). Cf. ainda V. FRITZ. *A Continental Commentary: I & 2 Kings*, p. 237; J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*, p. 427; D. J. WISEMAN. *I e 2 Reis*. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 173.

¹⁶⁰ J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 17.

¹⁶¹ C. F. KEIL; F. DELITZSCH. *Commentary on the Old Testament*, vol. 3, p. 211.

¹⁶² M. A. GRISANTI. כַּיִט, *NDITEAT*, vol. 2, p. 928.

¹⁶³ R. E. CLEMENTS; H-J. FABRY. כַּיִט, *TDOT*, vol. 8, p. 272.

¹⁶⁴ W. C. KAISER. כַּיִט, *DITAT*, p. 830.

¹⁶⁵ R. E. CLEMENTS; H-J. FABRY. כַּיִט, *TDOT*, vol. 8, p. 277.

¹⁶⁶ M. A. GRISANTI. כַּיִט, *NDITEAT*, vol. 2, p. 929.

¹⁶⁷ W. C. KAISER. כַּיִט, *DITAT*, p. 831.

¹⁶⁸ J. PAKKALA. *Water in I-2 Kings...*, pp. 299-300.

¹⁶⁹ G. H. LIVINGSTON. עַיִן, *DITAT*, p. 1141.

¹⁷⁰ I. HÖVER-JOHAG. כַּיִט, *TDOT*, vol. 5, p. 309; R. DOHMEN. עַיִן, *TDOT*, vol. 13, p. 564.

detrimento da vida e sua plenitude¹⁷¹ e para acentuar a gravidade de algo prejudicial ao bem-estar físico, mesmo não indicando um juízo moral em si¹⁷². Em decorrência do caráter positivo geralmente dado às águas, chama a atenção o fato de 2 Rs 2,19 ser a única passagem na qual מַיִם e עַרְוֹת estão associados¹⁷³. O mal é incompatível com YHWH e sua presença (cf. Mq 3,11), e por isso somente os que perpetuam ações malignas sofrem consequências ruins¹⁷⁴ – fora do javismo israelita, era comum no Antigo Oriente tentativas de controlar o mal mediante encantamento ou magia¹⁷⁵.

Buscando uma explicação dentro do próprio texto¹⁷⁶, existe um detalhe simbólico importante: a inegável conexão do ministério de Eliseu com águas¹⁷⁷. Segundo Pakkala, das 22 passagens de Reis que se referem a águas, 18 estão relacionadas a profetas ou onde um profeta exerce papel central¹⁷⁸, e 10 diretamente conectadas a milagres: água pode imediatamente ser instrumento de milagre, ter uma íntima associação ou pode ser palco do milagre¹⁷⁹. E a mais pesada concentração no livro encontra-se em 2 Rs 2-3¹⁸⁰: o primeiro por ocasião da divisão das águas usando manto em 2,8 – com fortes ligações com a passagem pelo Mar de Juncos em Ex 14,21.22 e pelo Rio Jordão em Js 3,5-17; o segundo em 2,19-22; e duas durante a campanha contra Moab em 3,17-22¹⁸¹. Como

¹⁷¹ D. W. BAKER. רַעַע, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1147.

¹⁷² D. W. BAKER. רַעַע, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1148.

¹⁷³ A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 652; G. LISOWSKY. *Concordantiae veteris testamenti*. 2. ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958, pp. 785-789.

¹⁷⁴ D. W. BAKER. רַעַע, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1149.

¹⁷⁵ R. DOHMEN. רַעַע, *TDOT*, vol. 13, p. 569.

¹⁷⁶ Blake busca uma explicação “natural” para o estado ruim das águas: a ação de radioatividade (I. M. BLAKE. *Jericho (Ain es-Sultan)*..., p. 86; Champlin propõe que “houvesse alguma poluição bacteriológica, ou algum agente envenenador”, cf. R. N. CHAMPLIN. *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*..., p. 1475), a qual seria a “maldição de Josué” (I. M. BLAKE. *Jericho (Ain es-Sultan)*..., p. 88); e Blake afirma que o relato “procura estabelecer apenas o momento quando sua pureza (das águas) tornou-se aparente para aqueles que queriam usá-la novamente” (I. M. BLAKE. *Jericho (Ain es-Sultan)*..., p. 90). Entretanto, é uma hipótese para além do texto, não existindo sequer bases arqueológicas sólidas (I. M. BLAKE. *Jericho (Ain es-Sultan)*..., p. 91 passim).

¹⁷⁷ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205.

¹⁷⁸ J. PAKKALA. *Water in 1-2 Kings*..., p. 300.

¹⁷⁹ J. PAKKALA. *Water in 1-2 Kings*..., p. 301.

¹⁸⁰ J. PAKKALA. *Water in 1-2 Kings*..., p. 302.

¹⁸¹ J. PAKKALA. *Water in 1-2 Kings*..., p. 302-305.

elemento primário e natural, e uma necessidade de vida, conclui-se que água era um objeto ideal para Eliseu demonstrar poder¹⁸².

3.1.1.3. Terra Estéril

O vocábulo אֶרֶץ (terra) é o quarto mais frequente na Bíblia Hebraica, aparecendo ao todo 2504 vezes¹⁸³. Tem uma vasta gama de significados, passando por designar países como Israel até distritos locais, o solo e o chão. Teologicamente, o mais importante é a terra como um todo e o território de Israel¹⁸⁴. Juntamente com שָׁמַיִם, céus, expressa a totalidade da criação, o domínio universal de Deus, e local da habitação do ser humano, confiada a este para ser guardada e cultivada (cf. Gn 2,15). Pela desobediência humana, o solo (אֶרֶץ) é amaldiçoado (cf. Gn 3,17-19), mas os efeitos do pecado e orgulho se manifestam na terra como um todo, como no dilúvio e na torre de Babel¹⁸⁵. Deus faz uma aliança com Abraão, prometendo não apenas uma terra específica ao seu povo (cf. Gn 12,7) como também abençoar todos os clãs da terra (cf. Gn 12,3)¹⁸⁶. Esta “divisão bipartida do universo” céus-terra aparece, contudo, em “textos descrevendo criação ou a grandeza do Deus criador”¹⁸⁷, o qual não se aplica aqui em 2,19e.

Poderia então se pensar na terra de Israel, um dos principais focos teológicos e éticos da fé israelita e das escrituras do Antigo Testamento¹⁸⁸. Especialmente o deuteronomista se preocupa com a posse da terra, colocando em pé de igualdade com a luta contra a idolatria e o credo monoteísta¹⁸⁹. A frase אֶרֶץ הַטּוֹבָה, “a boa terra”, é tipicamente deuteronomista (cf. Dt 1,35; 3,25; 4,21;

¹⁸² J. PAKKALA. *Water in 1-2 Kings...*, p. 312.

¹⁸³ De acordo com V. P. HAMILTON. אֶרֶץ, *DITAT*, p. 124; H. H. SCHMID. אֶרֶץ, *TLOT*, p. 173; e A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, pp. 112-119. BW10 registra 2505 vezes.

¹⁸⁴ C. J. H. WRIGHT. אֶרֶץ, *NDITEAT*, vol. 1, p. 505.

¹⁸⁵ C. J. H. WRIGHT. אֶרֶץ, *NDITEAT*, vol. 1, p. 506.

¹⁸⁶ C. J. H. WRIGHT. אֶרֶץ, *NDITEAT*, vol. 1, p. 507.

¹⁸⁷ M. OTTOSSON; G. J. BERGMAN. אֶרֶץ, *TDOT*, vol. 1, p. 394.

¹⁸⁸ C. J. H. WRIGHT. אֶרֶץ, *NDITEAT*, vol. 1, p. 508.

¹⁸⁹ M. WEINFELD. *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, p. 1.

6,18; Js 23,16; em 1 Rs 14,15 há הַגִּבּוֹרִים com o mesmo significado teológico)¹⁹⁰. É um dos “exuberantes epítetos” dados na qualidade de herança de YHWH, combinando fecundidade, bem-estar, beleza – a plenitude da bênção¹⁹¹. O conceito de Canaã como a terra de YHWH corresponde a declará-lo Deus da terra, o qual é reconhecido mesmo por um estrangeiro¹⁹² (cf. 2 Rs 5,17). Posse da terra é um pré-requisito tanto para a existência quanto para a continuidade do povo, um ambiente apropriado para o cumprimento da lei; conseqüentemente a desobediência desta provoca a perda da terra – e nada mais do que o fim da existência nacional (cf. Js 23,13; 1 Rs 9,7)¹⁹³. Terra e povo são identificados, constituem um só, de tal forma que afirmar a corrupção da terra é afirmar a dos habitantes (cf. Gn 6,11)¹⁹⁴.

Entretanto, apesar do território de Israel ser aplicado em algumas passagens do ciclo de Eliseu (cf. 2 Rs 5,2.4; 6,23), o sentido aqui é de *solo*, por estar abordando sua produção¹⁹⁵, algo confirmado pelo uso da raiz שָׁכַל mediante o relacionamento com a privação do produto humano – a reprodução: no *qal* tem o sentido básico de perder crianças, tornar-se desfilhado, ser desprovido de filhos, o qual ocorre em três passagens¹⁹⁶ (cf. Gn 27,45; 43,14; 1 Sm 15,33). Contudo é mais comum no *piel*, em 18 passagens¹⁹⁷, significando causar privação de filhos, abortar, privar de filhos, desfilhar. Em vários casos descreve a forma do castigo aos desobedientes¹⁹⁸ (cf. Dt 32,25; Lm 1,20); em outras passagens é o próprio Deus que castiga, amaldiçoando seu povo com a esterilidade¹⁹⁹ (cf. Lv 26,22; Ez 5,17; Os 9,12).

¹⁹⁰ H. H. SCHMID. הַגִּבּוֹרִים , *TLOT*, p. 178; M. WEINFELD. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, p. 343.

¹⁹¹ M. OTTOSSON; G. J. BERGMAN. הַגִּבּוֹרִים , *TDOT*, vol. 1, pp. 402-403.

¹⁹² M. OTTOSSON; G. J. BERGMAN. הַגִּבּוֹרִים , *TDOT*, vol. 1, p. 402.

¹⁹³ M. OTTOSSON; G. J. BERGMAN. הַגִּבּוֹרִים , *TDOT*, vol. 1, p. 404; M. WEINFELD. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, pp. 346-347.

¹⁹⁴ H. H. SCHMID. הַגִּבּוֹרִים , *TLOT*, p. 175.

¹⁹⁵ M. OTTOSSON; G. J. BERGMAN. הַגִּבּוֹרִים , *TDOT*, vol. 1, p. 397.

¹⁹⁶ H. SCHMOLDT. שָׁכַל , *TDOT*, vol. 14, p. 678.

¹⁹⁷ V. P. HAMILTON. שָׁכַל , *DITAT*, p. 1558. Cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 1143 e G. LISOWSKY. *Concordantiae veteris testamenti*, p. 1432.

¹⁹⁸ V. P. HAMILTON. שָׁכַל , *NDITEAT*, vol. 4, p. 106.

¹⁹⁹ H. SCHMOLDT. שָׁכַל , *TDOT*, vol. 14, p. 678.

Da privação de filhos vem a ideia do *aborto* (cf. Ex 23,26 e Os 9,14)²⁰⁰, a qual pode ainda representar figurativamente a *esterilidade* do solo (cf. Ml 3,11)²⁰¹. Muitos comentaristas preferem aqui em 2,19e portanto o sentido figurativo²⁰² de esterilidade do solo, tanto mais que no v. 21 Eliseu fala não da terra, mas das águas que seriam abortivas. Esta interpretação reflete-se na história da transmissão do texto: o aparato crítico da BHS aponta que a recensão luciânica da Septuaginta substitui a expressão “καὶ ἡ γῆ ἀτεκνουμένη” – correspondente à expressão do texto hebraico massorético תְּלַשְׁכָּלְתָּ אֶרֶץ אֲרָרָה – por “καὶ ἀτεκνοῦντα”. A forma ἀτεκνοῦντα tanto pode ser presente ativo participio nominativo plural neutro quanto acusativo do verbo ἀτεκνόω, o qual significa “desfilhar, tornar estéril, abortar”.²⁰³ No contexto a omissão de γῆ (terra) faz com que ἀτεκνοῦντα concorde com “τὰ ὕδατα”, que está no nominativo e não no acusativo. Portanto, a tradução da recensão luciânica seria “as águas são ruins e *abortivas*” – não a terra, mas as águas são abortivas. Isso equivaleria a ter o correspondente hebraico וְיִשְׁכַּלְתֶּם – a qual, segundo tanto o aparato da BHS quanto da BHK seria uma leitura preferível à do texto massorético. Parece, entretanto, que essa recensão encontra dificuldades em associar seja a esterilidade ou caráter abortivo à terra, e preferiu então associar com as águas²⁰⁴, não encontrando apoio, pré-m, em nenhum manuscrito hebraico.

Com tudo o que significa אֲרָרָה, no texto não há uma referência ao *território* de Israel em si: a referência seria primeiramente ao solo tornado estéril pela infecção das águas²⁰⁵ – algo mais de acordo com um contexto agrícola²⁰⁶. Mas, ao entender o sentido literal abortivo, como fazem alguns estudiosos²⁰⁷, todas as emendas sugeridas desde a recensão luciânica tornam-se desnecessárias uma vez

²⁰⁰ V. P. HAMILTON. שְׁכַל, *NDITEAT*, vol. 4, p. 107.

²⁰¹ H. SCHMOLDT. שְׁכַל, *TDOT*, vol. 14, p. 679.

²⁰² W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205; F. F. BRUCE. *New International Bible Commentary*, p. 421; V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 237; T. HALE. *The Applied Old Testament Commentary*. Colorado Springs, CO; Ontario, Canada; East Sussex, England: David C. Cook, 2007, p. 656; T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 14; J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*, p. 427; D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 727; A. J. WOLFGRAMM. *Kings*, p. 171.

²⁰³ J. LUST et al. ἀτεκνόω, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2003. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 7.

²⁰⁴ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 23.

²⁰⁵ I. W. PROVAN. *1 & 2 Kings*, p. 174.

²⁰⁶ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 23.

²⁰⁷ D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 35; C. F. KEIL; F. DELITZSCH. *Commentary on the Old Testament*, vol. 3, p. 211; H. SCHMOLDT. שְׁכַל, *TDOT*, vol. 14, p. 679; cf. E. WÜRTHWEIN. *Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25*, p. 277.

que se assume o termo אֲרָץ dirigindo-se aos *habitantes*, podendo então traduzir: a terra, ou seja, os habitantes sofrem abortos²⁰⁸. O texto, então, abarca aqui estes dois sentidos da raiz שָׁכַל: a esterilidade (do solo) e o abortivo (dos habitantes).

3.1.2. Palavra de Eliseu (20a–c)

Para o pedido de Eliseu é empregado o verbo לָקַח. Tem o significado básico de tomar ou levar para uma pessoa²⁰⁹ com considerável flexibilidade, sem envolver necessariamente um esforço como sugerido por outras raízes tais como קָחָה ou נָשָׂא. Há ainda o sentido de escolher, selecionar o povo²¹⁰ (cf. Dt 4,20); entretanto, pelo contexto, aqui pode ser interpretado como aceitar, receber das mãos de alguém, pegar e ato contínuo trazer²¹¹. O uso teológico para essa perícope gira ainda em torno da passagem que descreve o arrebatamento de Elias num redemoinho (cf. 2 Rs 2,3.10-11)²¹², proporcionando um entrelaçamento entre o ato de Eliseu e a história de Elias. Além do mais, é um verbo constante nos milagres efetuados por intermédio de Eliseu usando diversos instrumentos: um manto (cf. 2 Rs 2,14), bastão (cf. 2 Rs 4,29), farinha (cf. 2 Rs 4,41), tangedor (cf. 2 Rs 3,15), frasco de óleo (cf. 2 Rs 9,1), arco e flechas (cf. 2 Rs 13,15).

O instrumento requerido aqui por Eliseu é designado como צֶלֶקֶת הַדְּשֵׁה, um recipiente novo. Como visto, é um *hápax legomenon* na Bíblia Hebraica²¹³; sem uso teológico específico, a ênfase cai não no instrumento utilizado para a execução do milagre²¹⁴, e sim no adjetivo דְּשֵׁה. Normalmente funcionando atributivamente²¹⁵, tem o significado de estado do que é novo e diferente²¹⁶. Seu

²⁰⁸ H. SCHMOLDT. שָׁכַל, *TDOT*, vol. 14, p. 679.

²⁰⁹ P. J. J. S. ELS. לָקַח, *NDITEAT*, vol. 2, p. 813.

²¹⁰ P. J. J. S. ELS. לָקַח, *NDITEAT*, vol. 2; cf. ainda H. SEEBASS. לָקַח, *TDOT*, vol. 8, p. 20.

²¹¹ H. SEEBASS. לָקַח, *TDOT*, vol. 8, pp. 16-17; H. H. SCHMID. לָקַח, *TLOT*, p. 650

²¹² W. C. KAISER. לָקַח, *DITAT*, p. 794; cf. ainda H. H. SCHMID. לָקַח, *TLOT*, p. 651.

²¹³ Cf. notas de tradução em 2.1.

²¹⁴ Embora Keil e Delitzsch o considerem como símbolo do poder renovador da palavra de Deus (C. F. KEIL; F. DELITZSCH. *Commentary on the Old Testament*, vol. 3, p. 211).

²¹⁵ E. YAMAUCHI. דְּשֵׁה, *DITAT*, p. 431.

²¹⁶ P. A. VERHOEF. דְּשֵׁה, *NDITEAT*, vol. 2, p. 30.

uso cotidiano ocorre primariamente nos textos narrativos²¹⁷, num contexto que sugere alguma coisa anteriormente desconhecida e implicando uma “novidade superior”²¹⁸. A “novidade” possui um valor teológico relevante no período pós-exílico²¹⁹, em textos proféticos nos quais discute-se uma inovação no relacionamento entre Deus e Israel²²⁰: Deus anuncia coisas novas (cf. Is 42,9; 48;6), cria novos céus e nova terra (cf. Is 65,17; 66;22). Merece destaque Jr 31,31-34, onde a novidade requerida consiste nas leis impressas no interior (קִרְבִּי), no coração (לֵב), a interiorização da religião: pouco antes na passagem, há a declaração de que “YHWH cria algo novo na terra” (cf. Jr 31,22), que “tudo vai ser diferente, todos os valores serão revertidos”²²¹; não uma simples renovação, mas mudança de mentalidade radicalmente nova²²². Com igual força há a declaração de Ezequiel em 36,25-27: pela ênfase no espírito, esta passagem possui um tom muito menos legalista e ainda maior apelo à renovação interior²²³. Poderia se pensar então num novo tipo de relacionamento com Deus proposto quando Eliseu pede um צְלִהָיִת קִדְשָׁה, a exemplo do sugerido em Jr 31,31-34 e Ez 36,25-27. Mas a novidade do צְלִהָיִת simboliza sua pureza²²⁴, não ter sido usado para outro propósito anteriormente, uma vez que tudo que esteja a serviço de YHWH deve ser incontaminado, como observado em Nm 19,2²²⁵, sendo reminiscência de outras ocasiões nas quais um objeto é utilizado em situações sobrenaturais, como as cordas novas de Sansão (cf. Jz 16,11), o novo carro para a arca (cf. 2 Sm 6,3) e o manto novo de Aías (cf. 1 Rs 11,29ss)²²⁶.

²¹⁷ C. WESTERMANN. שִׁדָּה, *TLOT*, p. 394, sendo 16 vezes na História Deuteronomista (Dt 20,5; 22,8; 24,5; 32,17; Js 9,13; Jz 5,8; 15,13; 16,11.12; 1 Sm 6,7; 2 Sm 6,3 (2x); 21,16; 1 Rs 11,29.30; 2 Rs 2,20). Cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 348; R. NORTH. שִׁדָּה, *TDOT*, vol. 4, p. 229.

²¹⁸ P. A. VERHOEF. שִׁדָּה, *NDITEAT*, vol. 2, p. 32.

²¹⁹ R. NORTH. שִׁדָּה, *TDOT*, vol. 4, p. 236.

²²⁰ C. WESTERMANN. שִׁדָּה, *TLOT*, p. 395.

²²¹ R. NORTH. שִׁדָּה, *TDOT*, vol. 4, p. 237.

²²² P. A. VERHOEF. שִׁדָּה, *NDITEAT*, vol. 2, pp. 34-35.

²²³ R. NORTH. שִׁדָּה, *TDOT*, vol. 4, p. 238.

²²⁴ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205.

²²⁵ J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 17; D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 728.

²²⁶ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 96; cf. também J. GRAY. *I & II Kings*, p. 478.

Eliseu também pede מָלַח, sal, para pôr (שִׁים)²²⁷ no יָלַחְתִּי. A raiz שִׁים, além do sentido básico de “pôr”, “colocar”, pode designar o estabelecimento de um novo relacionamento (cf. Gn 21,18), atribuição ou designação de algo a alguém (cf. 2 Sm 23,5), causar uma mudança (cf. Ex 14,21) ou ainda separar para finalidades especiais (cf. Ex 9,5)²²⁸. Passa-se a exercer autoridade e poder sobre algo quando este é colocado em outra posição²²⁹, e “colocar ou situar algo ou alguém já existente implica que a pessoa ou objeto é removido de uma esfera de realidade para ser transportada para outra”, numa transformação que pode ser de função²³⁰. O sal, portanto, demonstrará tanto a autoridade de Eliseu como profeta quanto permitirá que as águas saiam do estado ruim para outro positivo – tornando-se o verdadeiro instrumento para a realização do milagre, conforme atestado no v. 21b. A ênfase no sal ao invés do recipiente que o recebe confirma-se pelo esquema tripartido sujeito + objeto direto + sintagma adicional (pegai-me + um recipiente novo + e colocai ali sal): quando o sintagma adicional envolve a raiz שִׁים, estudiosos reconhecem uma relação equivalente a uma oração nominal, permitindo que o v. 20c compare-se então à frase “o sal seja colocado ali”, pondo em relevo o sintagma – e conseqüentemente o sal²³¹.

E mais: o sal, extraído em várias salinas próximas ao Mar Morto, não somente é um condimento²³² como também – antes da invenção da refrigeração – um elemento indispensável à preservação²³³. Era um importante componente dos sacrifícios, como está especificado em Lv 2,13²³⁴, onde sua presença mesmo em ofertas de cereais parece supor o desejo de uniformidade com os sacrifícios cruentos²³⁵. E neste mesmo versículo o sal está associado com aliança, indicando sua durabilidade e santidade²³⁶. Tanto que o sal também poderia ser usado com relação às conseqüências da violação da aliança: “com enxofre e sal será

²²⁷ Seguimos a proposta de designar este verbo pelo imperativo (“mais apropriado”: cf. P. JOÜON; T. MURAOKA. *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 197), e não pelo infinitivo (como faz DITAT).

²²⁸ G. G. COHEN. שִׁים, *DITAT*, p. 1470.

²²⁹ S. MEIER. שִׁים, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1231.

²³⁰ S. MEIER. שִׁים, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1232.

²³¹ G. VANONI. שִׁים, *TDOT*, vol. 14, pp. 99-100.

²³² W. C. KAISER. מָלַח, *DITAT*, p. 839.

²³³ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205.

²³⁴ V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, pp. 237-238.

²³⁵ V. P. HAMILTON. מָלַח, *NDITEAT*, vol. 2, p. 946.

²³⁶ M. F. ROOKER. *Leviticus*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000, p. 98.

queimada toda sua terra” (cf. Dt 29,22) foi uma aplicação literal por parte de Abimelec à Siquém desobediente (cf. Jz 9,45)²³⁷. Uma aliança de sal, como um símbolo de permanência, representa sua indestrutibilidade: “temos provado do sal do palácio” (cf. Esd 4,14) expressa a lealdade ao rei da Pérsia²³⁸ – o partilhar comunal do sal era símbolo de amizade e comunidade, vínculo de comprometimentos mútuos oriundos da hospitalidade e comunhão à mesa²³⁹. Além disso, o sal era um produto caro – a ponto de ser usado como meio de taxaço estatal²⁴⁰: mostra o quanto o relacionamento com YHWH deve ser valorizado, e não pode ser revogado de maneira leviana. Todos esses elementos podem estar presentes simbolicamente nos vv. 20c/21b²⁴¹; mas a associaço com o “recipiente novo” faz do sal um elemento de ritual de separaço – até hoje no mundo árabe esfrega-se o recém-nascido com sal, representando a divisào entre o estado anterior de impureza e o estado normal como membro da sociedade (cf. Ez 16,4), numa proposta de quebra com o passado, removendo do âmbito do profano e trazendo para a esfera do sagrado²⁴². Jericó está sendo removida do âmbito da maldiço e trazida para o da bênção.

3.2. Aço Humana (vv. 20d-21b)

3.2.1. Aço dos homens da cidade (v. 20d)

Houve pronta obediência por parte dos homens da cidade: não somente trouxeram o recipiente, como também o sal dentro dele²⁴³. Houve também envolvimento, permitindo que eles sejam coparticipantes do milagre a ser realizado²⁴⁴, prontidão que não desperdiça uma oportunidade obtida²⁴⁵. A

²³⁷ V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 238; V. P. HAMILTON. מלח, *NDITEAT*, vol. 2, p. 947.

²³⁸ V. P. HAMILTON. מלח, *NDITEAT*, vol. 2, p. 947.

²³⁹ H. EISING. מלח, *TDOT*, vol. 8, p. 333.

²⁴⁰ H. EISING. מלח, *TDOT*, vol. 8, p. 331.

²⁴¹ Sendo usado para preservaço, purificaço, haveria uma ideia implícita de que o culto israelita deve ser depurado de suas práticas idolátricas? Cf. W. C. KAISER. מלח, *DITAT*, p. 839.

²⁴² J. GRAY. *1 & 2 Kings*, p. 478; P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*, p. 260.

²⁴³ D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 728.

²⁴⁴ R. L. COHN. *2 Kings*, p. 16.

²⁴⁵ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, pp. 62–63.

estrutura concêntrica evidenciada na crítica da forma²⁴⁶ confirma a ênfase na centralidade da ação dos homens da cidade como uma ponte entre a palavra e a ação de Eliseu:

- A 2,20b Pede-se um recipiente novo
 B 2,20c e coloca-se ali sal.
 C 2,20d **E os homens da cidade o pegaram.**
 A' 2,21a Então Eliseu sai (com o recipiente) à fonte das águas
 B' 2,21b e joga ali sal.

Muitos dos milagres de Eliseu envolvem um pedido que de alguma forma deve ser prontamente atendido: foi pedido um tocador, um músico, e este apresentou-se (cf. 2 Rs 3,15); foram requisitadas vasilhas, ainda que emprestadas, que a viúva trouxe (cf. 2 Rs 4,3); pediu a Giezi que trouxesse a mulher sunamita, e esta veio (cf. 2 Rs 4,12); ordenou que Giezi levasse seu bastão, e assim foi feito (cf. 2 Rs 4,29-31); pediu que fosse trazida farinha para jogar na panela e eliminar o elemento nocivo, e assim também foi feito (cf. 2 Rs 4,41). Ainda que haja uma resistência inicial, a obediência ao final é recompensada, como no caso dos vinte pães que devem ser distribuídos a cem pessoas (cf. 2 Rs 4,42-44) ou Naamã que deve mergulhar sete vezes no rio Jordão (cf. 2 Rs 5,10-14).

3.2.2. Ação do profeta (v. 21a-b)

A primeira atitude de Eliseu consiste em sair (אצ׳) à fonte (אצ׳׳מ) das águas. O uso teologicamente mais importante da raiz אצ׳ relaciona-se ao Êxodo de Israel²⁴⁷, havendo uma clara correspondência com o ato redentor levado a cabo por YHWH, ainda que o uso do *qal* dessa raiz com essa conotação não seja tão frequente²⁴⁸ (cf. Ex 11,4.8; 12,31.41; 13,3.8). Em Ex 14,8 a associação entre a saída do Egito e a “mão levantada” (המִן־הַיָּם) corresponde bem de perto à típica

²⁴⁶ Cf. análise em 2.4.1.

²⁴⁷ E. H. MERRILL. אצ׳, *NDITEAT*, vol. 2, p. 497; P. R. GILCHRIST. אצ׳, *DITAT*, p. 643.

²⁴⁸ H. D. PREUSS. אצ׳, *TDOT*, vol. 6, p. 233. Na mesma página Preuss mostra que a conotação é mais forte com o *hifil*.

expressão deuteronomista **יָדוֹ יָדוֹ** (“mão forte”; cf. 1 Rs 8,42)²⁴⁹, levando à exortação caracteristicamente profética: “porquanto fizeram mal aos meus olhos e provocaram-me à ira, desde o dia em que saíram seus pais do Egito até ao dia de hoje” (2 Rs 21,15)²⁵⁰. Mesmo no pós-exílio o êxodo é lembrado para louvar os grandes feitos de YHWH no passado²⁵¹, em especial na associação profética com a libertação do cativo da Babilônia²⁵².

O substantivo cognato **מוֹצֵא**, literalmente “saída”²⁵³, designa aqui de onde saem as águas, a fonte, o manancial²⁵⁴. Torna-se comum a promessa divina de abrir mananciais no deserto (cf. Is 41,18; 58,11; Sl 107,33)²⁵⁵. Entretanto, em muitas situações torna-se um termo técnico da palavra pronunciada (cf. Nm 30,13; Dt 23,24; 32,24; Jr 17,16)²⁵⁶, e da promessa que procede da boca de YHWH (cf. Dt 8,3; Sl 89,35)²⁵⁷; inclusive a versão hebraica de Eclo 48,12 declara que Eliseu realizou muitos sinais e maravilhas mediante **כָּל מוֹצֵא פִּיהוּ** (“tudo o que sai de sua boca”)²⁵⁸. Apesar de encontrar seu correspondente na Peshitta, está ausente no grego – uma omissão que teria ocorrido por parecer fazer de Eliseu uma figura maior do que Elias²⁵⁹. Apesar deste comentário tornar este significado de **מוֹצֵא** “atrativo” – poderia estar “subentendido” – não se aplica a 21a, ainda mais que a única outra ocorrência desta palavra na obra dos Reis (cf. 1 Rs 10,28)²⁶⁰ mantém o mesmo significado de “lugar de saída”²⁶¹.

A segunda atitude de Eliseu é lançar (**שָׁלַךְ**) nessa fonte o sal previamente requisitado. A raiz **שָׁלַךְ** era claramente uma palavra comum no uso cotidiano,

²⁴⁹ M. WEINFELD. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, p. 329.

²⁵⁰ H. D. PREUSS. **מוֹצֵא**, *TDOT*, vol. 6, p. 235.

²⁵¹ H. D. PREUSS. **מוֹצֵא**, *TDOT*, vol. 6, p. 248.

²⁵² H. D. PREUSS. **מוֹצֵא**, *TDOT*, vol. 6, p. 249; E. H. MERRILL. **מוֹצֵא**, *NDITEAT*, vol. 2, p. 497.

²⁵³ P. R. GILCHRIST. **מוֹצֵא**, *DITAT*, p. 645.

²⁵⁴ L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 559; D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, p. 184.

²⁵⁵ E. JENNI. **מוֹצֵא**, *TLOT*, p. 563.

²⁵⁶ E. H. MERRILL. **מוֹצֵא**, *NDITEAT*, vol. 2, p. 497.

²⁵⁷ E. JENNI. **מוֹצֵא**, *TLOT*, p. 563.

²⁵⁸ P. C. BEENTJES. *The Book of Ben Sira in Hebrew*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 86.

²⁵⁹ P. W. SKEHAN; A. A. DI LELLA. *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes, Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 534.

²⁶⁰ A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 632.

²⁶¹ Um local de exportação de mercadorias; cf. BJ e D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, p. 184.

aparecendo tanto em textos antigos quanto tardios²⁶². Seu significado básico como “lançar” é evidente em muitas passagens, com diferentes objetos sendo lançados: vara (cf. Ex 4,3), pedaço de madeira (cf. Ex 15,25), tábuas de pedra (cf. Ex 32,19), anzol (cf. Is 19,8), cordel de medir (cf. Mq 2,5). Ainda pode significar “deixar cair”, “espalhar” (cf. 2 Rs 4,41; Ez 43,24)²⁶³. Mas em muitas situações refere-se à disciplina e julgamento divinos: YHWH lançou os egípcios no mar (cf. Ne 9,11) e o rei de Tiro por terra (cf. Ez 28,17); até mesmo seu povo, em decorrência da desobediência, foi lançado de sua presença e atirado ao exílio (cf. 2 Rs 17,20; 24,20; Am 4,3)²⁶⁴. O ato de YHWH lançar seu povo para fora de sua presença associado à deportação é um tema típico da História Deuteronomista ou sob sua influência, algo bem claro em Jr 7,15²⁶⁵. E lançar fora um corpo negando-lhe um sepultamento digno simbolizava duro juízo (cf. 2 Rs 9,25-26; Is 14,19; 34,3; Jr 41,9)²⁶⁶. Todo este contexto de juízo inclui o ato de lançar num contexto bélico (cf. Js 10,11; Jz 9,53; 15,17; 2 Rs 7,15)²⁶⁷; o uso metafórico acerca do abandono ou rejeição de uma pessoa (cf. Gn 37,20; Jz 8,25; especialmente Dt 9,17 como expressão da ira e indignação diante do abandono de Deus por Israel); e lançar alguém ou algo no chão como gesto de vitória ou de aniquilamento (cf. Dn 8,7)²⁶⁸. Ainda que tão importante nos livros históricos e proféticos, o contexto de juízo não se aplica em 21b, uma vez que este tema está totalmente ausente aqui.

Buscando então um sentido positivo, em raras ocasiões é usado para confiança em YHWH e no perdão divino. Devemos lançar nosso fardo em YHWH, e ele nos sustera (cf. Sl 55,23); e Ezequias louvou a YHWH por lançar para trás de si todos os pecados dele (cf. Is 38,17)²⁶⁹. Uma descrição vívida do perdão total de Deus é encontrada em Mq 7,19:²⁷⁰ é a visão de um dia de restauração e perdão, quando os pecados jamais voltariam a ser uma barreira entre

²⁶² W. THIEL. *שָׁלַךְ*, *TDOT*, vol. 15, p. 89.

²⁶³ F. STOLZ. *שָׁלַךְ*, *TLOT*, p. 1335.

²⁶⁴ R. B. CHISHOLM. *שָׁלַךְ*, *NDITEAT*, vol. 4, p. 128.

²⁶⁵ W. THIEL. *שָׁלַךְ*, *TDOT*, vol. 15, p. 94.

²⁶⁶ W. THIEL. *שָׁלַךְ*, *TDOT*, vol. 15, p. 93.

²⁶⁷ W. THIEL. *שָׁלַךְ*, *TDOT*, vol. 15, p. 90.

²⁶⁸ H. J. AUSTEL. *שָׁלַךְ*, *DITAT*, p. 1570.

²⁶⁹ R. B. CHISHOLM. *שָׁלַךְ*, *NDITEAT*, vol. 4, p. 128.

²⁷⁰ H. J. AUSTEL. *שָׁלַךְ*, *DITAT*, p. 1570; F. STOLZ. *שָׁלַךְ*, *TLOT*, p. 1337.

o povo e seu Deus (cf. Is 59,1-2)²⁷¹. Uma vez que os vv. 19-22 podem ser compreendidos como anúncio de salvação²⁷², seria uma conotação implícita aqui.

Entretanto, seu uso também é comum em ordenanças cultuais e legais: a carne de um animal dilacerado por feras deve ser atirada aos cães (cf. Ex 22,30) para não violar uma consagração; as pedras de uma casa suspeita de “lepra” devem ser removidas e atiradas a um lugar imundo (cf. Lv 14,40), e o papo de uma ave sacrificada devia ser removido e atirado no “lugar da cinza” (cf. Lv 1,16). Dentro deste mesmo contexto devemos compreender a remoção de ídolos (cf. 2 Rs 23,6; Is 2,20; Ez 20,7)²⁷³, incluindo o episódio do bezerro de ouro (cf. Ex 32,19-24)²⁷⁴. Em todos os casos existe o propósito da eliminação da impureza em todos os seus graus²⁷⁵, aplicável nesta passagem, coadunando com o aspecto ritualístico do uso do sal abordado supra²⁷⁶. Além do mais, o arremessar de um objeto exerce um papel importante nas histórias de milagre que aparecem nas tradições ligadas a Eliseu e a Moisés: a vara de Moisés (cf. Ex 4,3; ou ainda de Arão, na redação sacerdotal – cf. Ex 7,9-12) torna-se em serpente quando arremessada no chão; um pedaço de madeira é atirado nas águas amargas para torná-las potáveis (cf. Ex 15,25), e pelo mesmo modo Eliseu faz o cabo de um machado flutuar (cf. 2 Rs 6,6); ao atirar farinha na panela, torna o alimento comestível (cf. 2 Rs 4,41); e o morto lançado na mesma cova na qual estava sepultado Eliseu é restaurado à vida (cf. 2 Rs 13,21)²⁷⁷.

3.3. Ação da Palavra Divina (21c-22b)

3.3.1. Introdução, com fórmula profética (v. 21c-d)

A expressão bastante comum de introdução ao dito profético²⁷⁸ **כֹּה אָמַר יְהוָה** (“assim diz YHWH”)²⁷⁹ é “uma fórmula de mensagem semelhante àquela de uso

²⁷¹ R. B. CHISHOLM. **שֶׁלֶךְ**, *NDITEAT*, vol. 4, p. 128.

²⁷² Cf. análise do gênero literário em 2.5.

²⁷³ W. THIEL. **שֶׁלֶךְ**, *TDOT*, vol. 15, p. 93.

²⁷⁴ W. THIEL. **שֶׁלֶךְ**, *TDOT*, vol. 15, p. 91.

²⁷⁵ W. THIEL. **שֶׁלֶךְ**, *TDOT*, vol. 15, pp. 90-91.

²⁷⁶ Cf. análise em 3.1.2.

²⁷⁷ W. THIEL. **שֶׁלֶךְ**, *TDOT*, vol. 15, p. 91.

²⁷⁸ H. H. SCHMID. **אָמַר**, *TLOT*, p. 161.

²⁷⁹ Segundo BW10 são 293 ocorrências em 291 vv. A lista completa encontra-se em A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p 86. Aparece em toda História Deuteronomista,

secular, quando um mensageiro que traz uma carta fala em nome de quem a enviou”; a ênfase “está na fonte das mensagens proféticas”, “não é uma invenção do profeta”²⁸⁰.

Esta expressão serve adequadamente como introdução ao clímax de uma seção dominada pela raiz אָמַר, “dizer”²⁸¹, a qual expressa relacionamentos pessoais²⁸², um termo de comunicação para que outra pessoa possa ouvir e compreender, e assim responder²⁸³. Comunica-se uma aliança (cf. Js 9,6ss), um casamento (cf. Gn 24), convites (cf. Gn 45,17); pode incluir a noção de promessa (cf. 2 Rs 8,19) e, acima de tudo, introduzir revelações²⁸⁴. O aspecto revelatório salienta-se ainda que Deus não esteja falando diretamente aos homens, seja ao conselho celestial (cf. 1 Rs 22,20-22; Is 6,8), ou a animais (cf. Gn 1,22; 3,14; Jn 2,10). Encontram-se assim muitas palavras proferidas por Deus na primeira pessoa (cf. Gn 22,2; Ex 3,17; 1 Sm 2,30) ou na segunda pessoa referindo-se a algo que Deus disse (cf. Ex 33,12; Sl 90,3)²⁸⁵. Contudo, na proclamação da vontade divina, na demanda exigida ao homem, אָמַר conduz a revelação mesmo quando há mediação humana (cf. Ex 20,22). Ganha, então, uma ênfase tal que em diversas ocasiões por si só a raiz pode ser traduzida como “mandar”. A palavra entregue da parte de Deus a Davi, mediada pelo profeta Natã, tem força de mandamento (cf. 2 Sm 12,7ss), e não acatá-la envolve ruína (cf. 2 Cr 25,16). Deus também deseja encorajar o homem, dar-lhe promessas, garantias: a promessa a Abraão em Gn 12,2-3 depende diretamente do que Deus lhe havia dito em 12,1²⁸⁶. Assim, da mesma forma, no v. 21c-d a expressão אָמַר יְהוָה assegura garantia de cumprimento da demanda dos homens da cidade.

Ao introduzir solenemente mensagens divinas e investidas de autoridade, por vezes אָמַר יְהוָה faz alusões ao julgamento divino, em outras a instruções da parte de YHWH e em outras – como aqui – palavras de esperança transmitidas

em Êxodo, Crônicas e nos Profetas Posteriores está ausente em seis livros: Oseias, Joel, Abdias, Jonas, Habacuque e Sofonias.

²⁸⁰ C. L. FEINBERG. אָמַר, *DITAT*, p. 91.

²⁸¹ Cf. análise lexicográfica em 2.4.2.

²⁸² S. WAGNER. אָמַר, *TDOT*, vol. 1, p. 330.

²⁸³ S. WAGNER. אָמַר, *TDOT*, vol. 1, p. 331.

²⁸⁴ C. L. FEINBERG. אָמַר, *DITAT*, pp. 90-91.

²⁸⁵ S. WAGNER. אָמַר, *TDOT*, vol. 1, p. 335.

²⁸⁶ S. WAGNER. אָמַר, *TDOT*, vol. 1, p. 337.

por um mensageiro de Deus.²⁸⁷ A “fórmula do mensageiro”²⁸⁸ representa a autoconfirmação do mensageiro e sua legitimação diante da pessoa endereçada, evidenciar que a palavra não é dele, enfatizando quem o enviou (Jr 7,1: מֵאֵת יְהוָה, “da parte de YHWH”)²⁸⁹, e ressalta o poder de YHWH por trás de suas palavras²⁹⁰. Assim aparece em muitas ocasiões do ciclo de Eliseu: além de 2 Rs 2,21, quando anuncia abundância de águas na campanha contra o rei de Moab (cf. 2 Rs 3,16-17); na multiplicação dos pães (cf. 2 Rs 4,43); ao anunciar abundância de víveres durante o cerco de Samaria (cf. 2 Rs 7,1); e na unção de Jeú como novo rei de Israel (cf. 2 Rs 9,3.6.12). A palavra é central no ministério de Eliseu (cf. 2 Rs 3,12), sua palavra se torna em ação, se cumpre, algo que é reconhecido por todos os que o cercam (cf. 2 Rs 4,9; 5,3.13; 8,4.5)²⁹¹.

3.3.2. Palavra divina (v. 21e-f)

O verbo de ação da palavra divina provém da raiz רפא, a qual aparece mais de 60 vezes com o significado claro em todas as passagens: curar²⁹². Deus cura Abimelec (cf. Gn 20,17), Moisés roga para que sua irmã Maria seja curada (cf. Nm 12,13), o rei Jorão voltou da batalha para curar-se das feridas (cf. 2 Rs 8,29). O participio serve para designar o médico (cf. Gn 50,2; 2 Cr 16,12; Jr 8,22)²⁹³, o qual o Sirácida²⁹⁴ põe na mais alta estima (cf. Eclo 38,1)²⁹⁵: o médico adquiriu sua

²⁸⁷ J. A. LUND. רפא, *NDITEAT*, vol. 1, p. 433.

²⁸⁸ H. H. SCHMID. רפא, *TLOT*, p. 162.

²⁸⁹ S. WAGNER. רפא, *TDOT*, vol. 1, pp. 339-340.

²⁹⁰ J. A. LUND. רפא, *NDITEAT*, vol. 1, p. 434.

²⁹¹ C. Y. ROVIRA. *Eliseo*, p. 251.

²⁹² W. WHITE. רפא, *DITAT*, p. 1446. Mais especificamente 67 ocorrências (A. K. CHAN; T. B. SONG; M. L. BROWN. רפא, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1156; H. J. STOEBE. רפא, *TLOT*, p. 1255). Cf. lista completa em A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 1089 e G. LISOWSKY. *Concordantiae veteris testamenti*, p. 1352. Quanto ao significado de “curar”, cf. D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, pp. 533-535.

²⁹³ H. J. STOEBE. רפא, *TLOT*, p. 1257.

²⁹⁴ Em todas essas passagens, com exceção do v. 12, o texto hebraico utiliza a raiz רפא (P. C. BEENTJES. *The Book of Ben Sira in Hebrew*, p. 86).

²⁹⁵ Talvez por influência helenística (H. J. STOEBE. רפא, *TLOT*, p. 1256). “Estimar” traduz τιμάω, segundo a LXX; no hebraico temos רעי, o qual pode ser a raiz II de רעה, “associar-se”, “ser amigo”, ou ainda a raiz III, “deleitar-se”, “respeitar” (D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, p. 520) – provavelmente o melhor sentido aqui, uma vez que a Peshitta utiliza a raiz יקר (“honrar”; cf. J. P. SMITH (Org.). *A Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*. Oxford: Oxford University Press, 1902, p. 196).

sabedoria de Deus (38,2) para aliviar as dores (38,7), colocando-o em posição de honra diante dos poderosos (38,3); deve-se ao mesmo tempo orar a Deus (38,9) e conceder lugar para o médico, deixá-lo agir, pois dele necessitamos (38,12)²⁹⁶, e peca diante do Criador aquele que age arrogantemente diante do médico (38,15)²⁹⁷.

Entretanto, Deus é o médico por excelência, “o médico de todas as tuas enfermidades” (cf. Sl 103,3). O cronista chega mesmo a criticar o rei Asa por procurar aos médicos e não a YHWH (cf. 2 Cr 16,12); mas o elogio do Sirácida mostra que não há um monopólio exclusivista da parte divina, não há exclusão dos “médicos humanos”²⁹⁸. A ação de curar não se restringe ao físico; a cura pode envolver o perdão (cf. Is 19,22; 57,18)²⁹⁹, a restauração espiritual da parte de Deus (cf. 2 Cr 7,14). A ideia está ainda mais clara em 1 Rs 18,30³⁰⁰, um paralelo: se Elias promoveu a restauração, “cura” do altar, Eliseu como seu legítimo sucessor também promove uma restauração – mais especificamente a da fertilidade, como ocorre com o harém de Abimelec (cf. Gn 20,17)³⁰¹. A obra começada por Elias deve ser levada adiante por Eliseu. Inúmeras vezes os profetas utilizam a figura da cura para falar da restauração espiritual do povo (Is 6,10; Jr 30,17; Os 14,5)³⁰².

Em 2 Rs 2,19-22 há um eco da tradição de Ex 15,22-27, o episódio das águas de Mara, o que pode facilmente ser constatado pelo quadro a seguir, um “motivo tradicional”³⁰³:

Constatação da má qualidade da água potável	Ex 15,22-23	2 Rs 2,19
Reclamação do povo pela qualidade da água	Ex 15,24	2 Rs 2,19

²⁹⁶ O texto hebraico está corrompido, podendo-se conjecturar a presença da raiz פָּחַ mediante a Peshitta, que segue aqui bem de perto a LXX; cf. nota 294.

²⁹⁷ Conforme o hebraico יִתְגַבֵּר (cf. D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 2, p. 313); o manuscrito B do Cairo traz a anotação marginal יִסְתַּגֵּר, “fechar-se” diante do médico (cf. D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 6, p. 120). Talvez reflita tanto a LXX quanto a Peshitta: “caia nas mãos do médico”.

²⁹⁸ M. L. BROWN. אָפָּךְ, *TDOT*, vol. 13, p. 600.

²⁹⁹ W. WHITE. אָפָּךְ, *DITAT*, p. 1446.

³⁰⁰ Onde “restaurar” possivelmente reflete o sentido original, atestado em línguas semíticas do ramo sul. Cf. H. J. STOEBE. אָפָּךְ, *TLOT*, pp. 1254-1255

³⁰¹ J. GRAY. *I & II Kings*, p. 479.

³⁰² A. K. CHAN; T. B. SONG; M. L. BROWN. אָפָּךְ, *NDITEAT*, vol. 3, p. 1159.

³⁰³ M. A. SWEENEY. *I & II Kings: A Commentary*, p. 274; cf. também M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 37; D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 36; T. E. FRETHERM. *First and Second Kings*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999, p. 138; B. O. LONG. *2 Kings*, p. 35; D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 729.

Intercessão do profeta, uso de um objeto e águas sanadas	Ex 15,25	2 Rs 2,20-21
Promessas e bênçãos decorrentes	Ex 15,25-26	2 Rs 2,22
Epílogo	Ex 15,27	—

Em Ex 15,22-27 o povo murmurou acerca do amargor dessas águas.³⁰⁴ Então Moisés clama, e Deus aponta um pedaço de madeira, a qual é arremessada nessas águas, tornando-as potáveis. Nesse momento Deus os põe à prova, fixando-lhes um estatuto (קִיּוּם), um direito (טִבְעוֹתָיִם), esmiuçado em Ex 15,26. Ao declarar que YHWH é o médico de seu povo, entrelaça a assistência divina com a absoluta lealdade à aliança. Vida longa, saúde e fertilidade estão todas incluídas nas bênçãos da obediência, enquanto doenças incuráveis estão entre as consequências da quebra da aliança (cf. Dt 28), a qual pode ser equiparada a rejeição do próprio YHWH como médico de seu povo, daquele que promete: “afastarei a doença do teu meio” (Ex 23,25)³⁰⁵.

Existe em 2 Rs 2,19-22 uma ligação estrita entre a cura das enfermidades, manutenção da saúde e a obediência aos mandamentos divinos. O corolário é evidente: se não há obediência, a terra (povo) está doente. Por isso, ao declarar que YHWH sarou as águas (2,21e), assegurou que não procederá (לֹא יִהְיֶה) mais dali nem morte nem מִשְׁכָּלֶת, esterilidade (2,21f). A presença de um eco da tradição do Êxodo é reforçada pela mesma raiz do termo מִשְׁכָּלֶת em Ex 23,26 (“não haverá a que aborte ou que seja estéril na tua terra”), a qual remete à ideia de ser privado de filhos pelo aborto; e pelo uso da sequência raiz שָׁכַל /verbo הִיָּה / אֵל em ambas as passagens. Acrescente-se que o verbo הִיָּה, aqui utilizado, apenas raramente refere-se a simples existência ou identificação de algo³⁰⁶, tendo papel destacado no relato da criação e na terminologia da “fórmula da aliança” (Ex 6,7: “tomar-vos-ei por meu povo, e serei para vós por Deus”), descrevendo o relacionamento único entre YHWH e o povo³⁰⁷. Mas ao comparar com outros relatos de milagre utilizando vários verbos de ação, o verbo הִיָּה aparece em 2,21f

³⁰⁴ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 214.

³⁰⁵ M. L. BROWN. אֵלֶּיךָ, *TDOT*, vol. 13, p. 601.

³⁰⁶ V. P. HAMILTON. הִיָּה, *DITAT*, p. 351.

³⁰⁷ M. A. GRISANTI. הִיָּה, *NDITEAT*, vol. 1, p. 998.

como clímax na descrição dos eventos maravilhosos (cf. Ex 7,10; Gn 19,26; Jz 6,39)³⁰⁸.

Deve-se ainda salientar que o verbo הָיָה pode ser usado como “fórmula de recepção da palavra profética”, demonstrando que concordância entre anúncio e cumprimento é um critério para averiguação da sua genuinidade; uma palavra não pode proceder de YHWH se o que foi anunciado não acontecer (cf. Dt 18,22)³⁰⁹. Por isso, ao usar a expressão אֵלֹהֵינוּ הָיָה o hagiógrafo deseja expressar que infalivelmente a palavra de YHWH está se cumprindo. A interpretação de אֵלֹהֵינוּ הָיָה pode estar ainda relacionada a um caso de crítica textual: o aparato crítico da BHS mostra que mais de 20 manuscritos (e segundo a BHK, cerca de 60) trazem a leitura אֵלֵינוּ ao invés de אֵל do texto massorético. Esta leitura é corroborada por alguns códices minúsculos da Septuaginta (a BHK acrescenta a recensão luciânica), pela Peshitta, pelo Targum³¹⁰ e por alguns manuscritos da Vulgata. Há, portanto, um peso considerável do número de manuscritos hebraicos em apoio a essa leitura alternativa, além das principais versões. Com a introdução do ך, tem-se uma oração subordinada, consequência direta da cura das águas, para fins de ênfase; a leitura sem o *waw* coloca as frases como coordenadas, equiparando-as: mais do que consequência, não haver mais morte é a cura.

Portanto, a promessa em 2,21f de que não haverá mais esterilidade é a garantia de que não haverá mais morte. A morte sempre foi uma preocupação universal, da qual ninguém pode escapar³¹¹. A raiz é usada universalmente no mundo semítico, e os cananeus a utilizavam para designar o deus da morte e do mundo dos mortos, Mot³¹², o qual pode estar mencionado em passagens como Jr

³⁰⁸ S. AMSLER. הָיָה, *TLOT*, pp. 361-362.

³⁰⁹ K. H. BERNHARDT; G. J. BERGMAN; H. RINGGREN. הָיָה, *TDOT*, vol. 3, p. 379.

³¹⁰ O aparato crítico da BHS cita em apoio para a leitura as seguintes edições do Targum: “Targum secundum A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, voll. I–III 1959–1962”, ou segundo “P. de Lagarde, *Hagiographa Chaldaice* 1873”. Entretanto, em apoio ao texto massorético, cf. *COMPREHENSIVE ARAMAIC LEXICON*, *Targum Jonathan to the Prophets*. Cincinnati: Hebrew Union College, 2005. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 7.

³¹¹ K-J. ILLMAN; H. RINGGREN; H-J. FABRY. מוֹת, *TDOT*, vol. 8, p. 187.

³¹² E. B. SMICK. מוֹת, *DITAT*, p. 820.

9,20 e Os 13,14³¹³. Pode ainda ser uma alusão metafórica, como quando Jó menciona a morte da sabedoria (cf. Jó 12,2)³¹⁴.

A alusão metafórica mostra a morte personificada, a “forte inimiga da humanidade” (cf. Ct 8,6), eufemisticamente chamada de sono (cf. Sl 13,4); no âmbito teológico, além da óbvia oposição à vida (cf. Dt 30,19; 2 Sm 15,21), a morte é compreendida como castigo do perverso (cf. Dt 21,22; 1 Rs 2,26; Sl 78,50; Jr 26,11). Vista como um fim negativo, há promessa de vitória sobre a mesma: Raab espera libertação para si e para seus familiares da morte como recompensa da fidelidade a YHWH (cf. Js 2,13), posto ser aquele que redime da morte (cf. Jó 5,20)³¹⁵ – um vislumbre da morte sendo transcendida de alguma forma, embora não haja maiores detalhes. Jó faz uma pergunta retórica: “se um homem morrer, acaso reviverá?” (Jó 14,14), a qual é respondida negativamente em Is 26,14: “mortos não reviverão”³¹⁶. Mas as histórias de Eliseu compartilham o poder sobre a morte: Eliseu ressuscita o filho da sunamita (cf. 2 Rs 4,31-37); retira a morte da panela (cf. 2 Rs 4,38-41); e até mesmo morto Eliseu recobra a vida de outrem (cf. 2 Rs 13,20-21)³¹⁷.

3.3.3. Execução divina (v. 22)

No início do v. 22 assegura-se que “foram então saradas as águas até este dia”. Existe uma controvérsia sobre qual verbo é usado para “curar”: o aparato crítico da BHS nos diz que poucos manuscritos trazem a leitura אֵי רָפְאוּ ao invés de אֵי רָפוּ, a qual pressupõe outra raiz – רָפָה, que significa “enfraquecer, diminuir”³¹⁸. Uma vez que se usa no versículo anterior o verbo אָרַף, este deveria aparecer aqui também; por isso, a Septuaginta entenderia ambas as formas como variantes do

³¹³ K-J. ILLMAN; H. RINGGREN; H-J. FABRY. מוֹת, *TDOT*, vol. 8, p. 191; cf. também E. B. SMICK. מוֹת, *DITAT*, p. 821.

³¹⁴ G. GERLEMAN. מוֹת, *TLOT*, p. 662.

³¹⁵ E. H. MERRILL. מוֹת, *NDITEAT*, vol. 2, pp. 886-887.

³¹⁶ K-J. ILLMAN; H. RINGGREN; H-J. FABRY. מוֹת, *TDOT*, vol. 8, p. 207.

³¹⁷ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 70 e p. 141. Vale salientar que 4,31-37 e 13,20-21 – juntamente com 1 Rs 17,17-24, efetuado por Elias – podem ser considerados, segundo alguns autores, os únicos casos de ressurreição pessoal no Antigo Testamento. Cf. T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 170 e R. MARTIN-ACHARD. *Resurrection: Old Testament*, *AYBD*, vol. 5, p. 681.

³¹⁸ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 23. Para o significado de רָפָה, cf. D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, pp. 537-538 e L. KOEHLER et al. *HALOT*, pp. 1276-1277.

verbo רָפָא. Seria, portanto, a forma וַיִּרְפֵּי uma variante de רָפָא comportando-se como verbo *lamed he*, conforme atestado em algumas passagens (cf. Jr 3,22; 19,11; 51,9; Ez 47,8; Sl 60,4)³¹⁹. Consequentemente וַיִּרְפֵּי é uma *lectio difficilior*, sendo por isso a leitura preferível, refletindo não a raiz רפה mas רפא, e comprovando o cumprimento da palavra profética do versículo anterior.

Enfatizando esse cumprimento, assevera-se que os efeitos da “cura” permanecem “até este dia” (עַד הַיּוֹם הַזֶּה). O termo יום, mais do que contraste com לַיְלָה, “noite”³²⁰, é o “mais importante conceito de tempo no AT, pela qual pode-se expressar tanto um instante quanto um período de tempo”³²¹, e cercado de muitos temas teológicos relacionados à soberania divina – afirmando que Deus tanto precede (cf. Is 43,13; Dn 7,9) quanto transcende o tempo (cf. Sl 90,4)³²². A expressão הַיּוֹם serve ainda para designar “hoje”³²³, mas não simplesmente o momento histórico³²⁴: é usado como expressão do “presente ritualista”, onde o culto é “repetidamente contemporizado com um momento passado da experiência salvífica”, caracterizando “o significado essencial de um evento importante” (cf. Ex 12,17, sobre os Ázimos)³²⁵.

Por isso a expressão עַד הַיּוֹם הַזֶּה, a qual aparece 84 vezes no texto massorético³²⁶ onde o narrador refere-se à sua própria situação presente – podendo concluir uma etiologia, o desenvolvimento de um fato corrente a partir de um

³¹⁹ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 24. Ainda na mesma página encontramos uma nota contrária a essa argumentação, mostrando que Sperber “leva seriamente a dificuldade acima e argumenta que dois eventos são descritos nessa história: (1) a cura da toxicidade das águas pelo uso de sal, (2) a subsequente dessalinização (i.e., o enfraquecimento) das águas para que elas pudessem mais uma vez se tornar potáveis. Isto seria, de fato, um milagre dentro de um milagre” (cf. D. SPERBER. *Weak Waters*, pp. 114-116.). Entretanto vários dicionários demonstram que de fato וַיִּרְפֵּי é apenas uma variante de וַיִּרְפָּא: F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 950; D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, p. 535; L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 1273; cf. também F. W. GESENIUS; E. KAUTZSCH; A. E. COWLEY. *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2d English ed. Oxford: Clarendon Press, 1910, p. 216.

³²⁰ M. SÆBØ; W. VON SODEN; G. J. BERGMAN. יום, *TDOT*, vol. 6, p. 8.

³²¹ L. J. COPPES. יום, *DITAT*, p. 604.

³²² L. J. COPPES. יום, *DITAT*, p. 605.

³²³ E. JENNI. יום, *TLOT*, p. 531.

³²⁴ P. A. VERHOEF. יום, *NDITEAT*, vol. 2, p. 421.

³²⁵ P. A. VERHOEF. יום, *NDITEAT*, vol. 2, p. 422.

³²⁶ B. S. CHILDS. A Study of the Formula "Until this Day". *Journal of Biblical Literature* 82/3. The Society of Biblical Literature, 1963, p. 280; M. SÆBØ; W. VON SODEN; G. J. BERGMAN. יום, *TDOT*, vol. 6, p. 15; cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p 453.

evento passado – é uma “fórmula de testemunho pessoal” confirmando uma tradição recebida³²⁷. Serve para “expressar a importância de algum *datum* histórico para o presente, ou ainda confirmá-la com ajuda do presente” (cf. Dt 6,24)³²⁸. Esta expressão se relaciona em muitas passagens com a arca do concerto: em 1 Rs 8,6-8 relata-se como os varais da arca sobressaíam desde o Santo, diante do Debir, onde “estão até ao dia de hoje”³²⁹, refletindo sua preocupação pela santidade e a maneira apropriada de manejá-la. Era um encargo da tribo de Levi, para servi-lo e abençoar em seu nome “até ao dia de hoje” (cf. Dt 10,8); deveria ser levantado um memorial de pedras no lugar onde pousou a arca, o qual deveria permanecer “até o dia de hoje” (cf. Js 4,9; 8,29-33). Além dessas pontuações positivas, há relatos desastrosos por se manejar inadequadamente a arca: a imagem de Dagon é mutilada, fazendo com que os seus sacerdotes não pisem o limiar do templo “até o dia de hoje” (cf. 1 Sm 5,1-5); é levantada em Bet-Sames uma grande pedra – a qual permanece “até o dia de hoje” – no local onde aldeões contemplaram a arca e foram feridos de morte por YHWH (cf. 1 Sm 6,18-19); no lugar onde Oza estendeu a mãos para segurar a arca foi denominado Farés-Oza “até o dia de hoje” (cf. 2 Sm 6,8)³³⁰.

O uso dessa expressão nos livros dos Reis conecta ainda com relatos históricos abordados alhures, sejam relacionados à conquista da terra e a listas de herança das tribos (cf. Dt 2,22; 3,14; Js 5,9; 6,25; 7,26; 10,27; 1 Rs 9,13), a relatos heroicos dos juízes (cf. Jz 6,24; 10,4; 1 Rs 9,21), ou à polêmica contra o culto não-javista (cf. Js 8,28; 2 Rs 17,23.34.41) – o Deus que age na história. Portanto, juntando-se com a expressão “conforme a palavra de Eliseu que dissera” em 2,22b sublinha a eficácia da palavra profética (cf. Dt 18,20-22)³³¹. Como bem salienta de Vries:

³²⁷ B. S. CHILDS. *A Study of the Formula "Until this Day"*, p. 292; E. JENNI. אֲדָרָה, *TLOT*, p. 532. Embora Childs considere 2Rs 2,19-22 uma “etiologia da natureza” (B. S. CHILDS. *A Study of the Formula "Until this Day"*, p. 288), não temos nenhum nome associado ao lugar (cf. V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 238).

³²⁸ M. SAEBØ; W. VON SODEN; G. J. BERGMAN. אֲדָרָה, *TDOT*, vol. 6, p. 16.

³²⁹ BJ transpõe "aí ficaram até hoje" do final do v. 8 para o final do v. 9, seguindo a proposta da BHS, fazendo com que a menção desta expressão seja feita às tábuas da Lei e não aos varais.

³³⁰ J. C. X. GEOGHEGAN. *The Redaction of Kings and Priestly Authority in Jerusalem*. In: M. LEUCHTER; K.-P. ADAM (Orgs.). *Soundings in Kings: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010, pp. 110-111.

³³¹ J. C. X. GEOGHEGAN. *The Redaction of Kings and Priestly Authority in Jerusalem...*, p. 116.

Nessas ocasiões, o imediatamente passado, o presente, e o futuro imediato fundem-se um no outro. Certos eventos memoráveis aconteceram, estão acontecendo e estão para acontecer para dar a ‘este dia’ sua importância central e teológica. É sempre alguma coisa que tem efeito decisivo para o tempo porvir: depois do ‘hoje’ as coisas nunca mais serão as mesmas.³³²

Esta “palavra profética eficaz” é representada em 2,22b pelo substantivo דְּבָרָה, o qual aparece mais de 1440 vezes no texto massorético³³³; em geral significando apenas “palavra” ou “fala”³³⁴, teologicamente está relacionada com a palavra divina³³⁵ – comprovando que “em qualquer idioma o verbo que tem o sentido básico de falar e o substantivo ‘palavra’ só podem ser de suprema importância”³³⁶. O verbo cognato difere do seu “quase” sinônimo אָמַר pelo fato de דְּבָרָה indicar primariamente a atividade do falar, a produção de palavras e frases, enquanto אָמַר concentra atenção no conteúdo da fala³³⁷. Assim, o substantivo דְּבָרָה possui um senso mais abrangente e compreensivo³³⁸.

O uso constante de דְּבָרָה יְהוָה evidencia a crença na revelação divina, a convicção teológica que o Deus de Israel fala³³⁹, a palavra divina direcionada ao profeta – uma expressão consequentemente popularizada na literatura profética³⁴⁰. Nos livros dos Reis o cumprimento da palavra proclamada pelo profeta é frequentemente afirmado pela frase כְּדִבְרֵי יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר, “segundo a palavra que YHWH falou”³⁴¹. Há um desvio na fórmula usada – somente aqui – para salientar a confirmação da palavra de Eliseu³⁴², a “cura” levada a cabo por seu intermédio³⁴³, e a demonstração que Eliseu é o portador inequívoco da palavra de

³³² Apud P. A. VERHOEF. יוֹם, *NDITEAT*, vol. 2, p. 422.

³³³ G. GERLEMAN. דְּבָרָה, *TLOT*, p. 326. São contabilizadas 1442 entradas em A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, pp. 251-256; BW10 registra 1454 ocorrências, e *NDITEAT* 1455 (F. R. AMES. דְּבָרָה, *NDITEAT*, vol. 1, p. 887).

³³⁴ F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 182; D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 2, p. 397; L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 211.

³³⁵ W. H. SCHMIDT; G. J. BERGMAN; H. LUTZMANN. דְּבָרָה, *TDOT*, vol. 3, p. 85.

³³⁶ E. S. KALLAND. דְּבָרָה, *DITAT*, p. 293.

³³⁷ G. GERLEMAN. דְּבָרָה, *TLOT*, p. 327.

³³⁸ W. H. SCHMIDT; G. J. BERGMAN; H. LUTZMANN. דְּבָרָה, *TDOT*, vol. 3, p. 99.

³³⁹ F. R. AMES. דְּבָרָה, *NDITEAT*, vol. 1, p. 888.

³⁴⁰ W. H. SCHMIDT; G. J. BERGMAN; H. LUTZMANN. דְּבָרָה, *TDOT*, vol. 3, p. 111.

³⁴¹ 1 Rs 13,26; 14,18; 15,29; 16,12.34; 17,16; 22,38; 2 Rs 1,17; 10,17; 24,2. Cf. W. H. SCHMIDT; G. J. BERGMAN; H. LUTZMANN. דְּבָרָה, *TDOT*, vol. 3, p. 114.

³⁴² R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 96.

³⁴³ R. J. RUSHDOONY. *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, p. 85.

YHWH³⁴⁴, tudo ocorreu precisamente como falara³⁴⁵; além disso, a repetição de uma frase similar aplicada a Elias em 2 Rs 1,17 ratifica Eliseu como seu legítimo sucessor³⁴⁶.

³⁴⁴ R. L. COHN. *2 Kings*, p. 16.

³⁴⁵ D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 730.

³⁴⁶ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 24.

4

A destruição dos rapazes: da Palavra sai morte (2 Rs 2,23-25)

4.1. Subida a Betel (v. 23a-b)

Existem incertezas acerca do exato local do episódio envolvendo os “rapazes pequenos”, uma vez que ocorreu quando Eliseu deixava Jericó a caminho de Betel³⁴⁷. Entretanto, ao salientar que “rapazes pequenos saíram *da cidade*” no v. 23c, o artigo definido sugere que uma cidade precisa está sendo mencionada, provavelmente Betel ou Jericó, a cidade do milagre anterior³⁴⁸. Como Eliseu virou-se para trás no v. 24, há a impressão de que estes “rapazes pequenos” seriam provenientes de Jericó³⁴⁹; inclusive, uma tradição rabínica assevera que estes de fato não eram jovens e sim adultos carregadores de água de Jericó que foram prejudicados pelo milagre efetuado³⁵⁰, pois lucravam com a falta de água potável³⁵¹. Entretanto o narrador, segundo Parker, *parece intencionalmente associar a Betel*: cerca de vinte quilômetros separam Jericó dessa cidade, o que torna duvidoso que um bando tão grande de mais de 42 pessoas siga Eliseu tão longe desde Jericó³⁵²; e a preposição ׀ן tanto pode introduzir o “ponto de partida de um movimento” quanto designar o natural ou nativo de um topônimo³⁵³, e assim na expressão ׀ן־הָעִיר (da cidade) no v. 23c estaria implícito o último lugar mencionado, fazendo com que de fato estes “rapazes pequenos” sejam *de Betel*, de acordo com muitos comentaristas³⁵⁴, o que determina substancialmente o significado da menção a esta cidade.

³⁴⁷ C. J. BARBER. *The Books of Kings: The Righteousness of God Illustrated in the Lives of the People of Israel and Judah*, vol. 2. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2004, p. 45.

³⁴⁸ D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 730.

³⁴⁹ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle*, p. 91; cf. também R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 102; D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 55; M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25*, p. 169 e I. W. PROVAN. *1 & 2 Kings*, p. 175.

³⁵⁰ Apud E. J. ZIOLKOWSKI. *The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type*, p. 337.

³⁵¹ F. E. WOODS. *Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession*, p. 49. Woods mostra como tanto Rashí quanto o tratado Sota do Talmud Babilônico abordam essa possibilidade.

³⁵² J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 91.

³⁵³ L. ALONSO SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 382.

³⁵⁴ Cf. J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 296; D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the*

Um motivo forte suficiente para que Eliseu se dirigisse para Betel era a presença dos “filhos dos profetas”, como já anteriormente indicado no v. 3³⁵⁵. Betel (בֵּית־אֵל), “casa de Deus”³⁵⁶, era uma importante cidade da região central montanhosa da Palestina localizada ao norte de Jerusalém e bem próxima a Hai ao longo de encruzilhadas³⁵⁷. Mesmo sendo um lugar pedregoso e infértil, era um local desejável pela presença de excelentes fontes de águas e uma floresta a leste³⁵⁸. Segundo as tradições bíblicas, era um local de adoração associado às histórias patriarcais: Abraão construiu sua tenda e levantou um altar entre Betel e Hai, o qual foi visitado no seu retorno do Egito (cf. Gn 12,8; 13,3.4). Jacó, durante sua fuga de Bersabeia para Harã, passou ali a noite quando teve o sonho da escada na qual os anjos subiam e desciam e ocorreu uma importante teofania, transformando pela manhã a pedra que lhe servira de travesseiro em estela e dando o nome ao lugar que outrora chamava-se Luza (cf. Gn 28,1-12)³⁵⁹. O local ainda é associado com Débora, ama de Rebeca, sepultada debaixo de um carvalho (cf. Gn 35,8), e com a profetisa homônima (cf. Jz 4,5). Era um dos locais visitados por Samuel para julgar o povo (cf. 1 Sm 7,16); mas sua importância foi eclipsada com o estabelecimento do templo de Jerusalém³⁶⁰.

Mas ali também foi erigido um bezerro de ouro por Jeroboão I, entronizado no Reino do Norte com a divisão ocorrida após a morte de Salomão, com o intuito de conter a peregrinação religiosa dos seus súditos para Jerusalém, cidade que permaneceu com o Reino do Sul (1 Rs 12,26-29)³⁶¹. Segundo o Código Deuteronomico e sua insistência no lugar único de adoração (Dt 12,13-14)³⁶², o

Fury, p. 37; P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*, p. 260; R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25*, pp. 19-22; I. W. PROVAN. *1 & 2 Kings*, p. 174; P. E. SATTERTHWAITHE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 5; C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 381; E. J. ZIOLKOWSKI. *The Bad Boys of Bethel...*, p. 331 passim.

³⁵⁵ W. J. BERGEN. *Elisha and the End of Prophetism*, pp. 69-70; J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 92. Gray declara ser este lugar a fonte das tradições por trás do relato (J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*, p. 479).

³⁵⁶ J. V. MCGEE. *Thru the Bible Commentary: History of Israel (1 and 2 Kings)*, vol. 2. Nashville: Thomas Nelson, 1991, p. 306.

³⁵⁷ H. BRODSKY. Bethel (Place), *AYBD*, vol. 1, p. 710.

³⁵⁸ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 69.

³⁵⁹ H. BRODSKY. Bethel (Place), *AYBD*, vol. 1, p. 710. Um segundo relato associa a fundação do altar diretamente com Jacó (cf. Gn 35,7.15).

³⁶⁰ H. BRODSKY. Bethel (Place), *AYBD*, vol. 1, p. 711.

³⁶¹ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 70; cf. também P. J. LEITHART. *1 & 2 Kings*, p. 174;

³⁶² J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 92.

culto em Betel foi considerado espúrio e ponto focal da apostasia no Reino do Norte decorrente da presença das imagens dos bezerros de acordo com a obra de Reis (cf. 1 Rs 12,29.30)³⁶³. A teologia deuteronomica-deuteronomista induz os leitores a entender o ato de Jeroboão como uma falta grave contra YHWH³⁶⁴, pois infringia o mandamento que condena a adoração de ídolos (cf. Dt 7,5), um culto visto com desdém³⁶⁵, alvo da censura trazida por um profeta anônimo que desafia o próprio rei (cf. 1 Rs 13)³⁶⁶. O livro de Amós ironiza a adoração nesse lugar (cf. Am 5,5), que em Oseias recebe o epíteto de בֵּית אֱלֹהִים, “casa da iniquidade” (cf. Os 4,15; 5,8; 10,5), e que, conseqüentemente, é alvo do juízo divino (cf. Am 3,14; 4,4)³⁶⁷. Entretanto, a proposta de Jeroboão não seria idolátrica: os bezerros de ouro representariam o “pedestal de YHWH”, símbolo da sua presença e de seu poder como Deus do êxodo e libertador tanto da opressão do Egito quanto de Salomão, um contraponto à Arca da Aliança e seus querubins e uma “demonstração nortista de que seu culto a YHWH está ligado a antigas tradições do javismo”³⁶⁸, e que o “Templo de Jerusalém foi de fato substituído por antigas cidades sagradas – Betel ao extremo sul do Reino, e Dã, ao extremo norte”³⁶⁹ (cf. Am 7,13). Não obstante, ao associar Betel como local de origem dos rapazes insolentes, e comparando com 1 Rs 13 e 2 Rs 23, o relato em 2 Rs 2,23-25 possui claramente um tom anti-Betel³⁷⁰, um lugar emblemático na geografia deuteronomista da desobediência de Israel a Deus³⁷¹ e que produziu Hiel, betelita

³⁶³ I. W. PROVAN. *1 & 2 Kings*, p. 175.

³⁶⁴ T. C. S. A. OLIVEIRA; M. L. C. LIMA. *Os bezerros de Arão e Jeroboão: uma verificação da relação intertextual entre Ex 32, 1-6 e 1Rs 12, 26-33*, 2010. 163 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 106. Esta “indução” inclui alguns estudiosos em seus comentários: “centro da idolatria” (R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 13), “quartel-general da apostasia em Israel” (R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 21) o qual atrairia “muitos (...) que não aderiram ao javismo estrito advogado pelos profetas” (M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 171), segundo Krummacher uma grande mancha no lugar que Jacó havia denominado a casa de Deus e a porta dos céus! (F. W. KRUMMACHER. *Elisha: A Prophet for our Times*, pp. 16-17). Mercer ainda comenta que o culto em Betel provavelmente incluía um ídolo em forma de bode (cf. 2 Cr 11,15) que o povo seria encorajado a adorar (M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 170).

³⁶⁵ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, pp. 91-92.

³⁶⁶ B. P. IRWIN. *The Curious Incident of the Boys and the Bears...*, p. 30.

³⁶⁷ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 71; C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 380.

³⁶⁸ T. C. S. A. OLIVEIRA; M. L. C. LIMA. *Os bezerros de Arão e Jeroboão...*, p. 100.

³⁶⁹ T. C. S. A. OLIVEIRA; M. L. C. LIMA. *Os bezerros de Arão e Jeroboão...*, p. 104.

³⁷⁰ W. J. BERGEN. *Elisha and the End of Prophetism*, p. 69.

³⁷¹ J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 294.

que ignorou a maldição impetrada por Deus sobre Jericó (cf. Js 6,26) e reconstruiu a cidade perdendo seus filhos (cf. 1 Rs 16,34)³⁷².

Portanto, Betel era um lugar ambíguo pela presença dos “filhos dos profetas”³⁷³, ambiguidade esta salientada por uma idiossincrasia geográfica: em 2 Rs 2,2 é dito que Elias e Eliseu *desceram* de Guilgal a Betel, o que envolve dificuldades geográficas – seria a Guilgal das montanhas centrais, e não do Vale do Jordão³⁷⁴ –, enquanto em 2,23a Eliseu sobe em direção a Betel. Porém, em vista da tenaz aversão deuteronômista a Betel, o “descer a Betel” em 2,2 envolve mais uma questão teológica que serve à polêmica anti-Betel³⁷⁵. Diferente da menção a “subir” (raiz עָלָה) em 2,23a: embora seja uma raiz muito usada para indicar peregrinação a lugares sagrados³⁷⁶, o par מָשַׁח עָלָה nunca é usado com relação à adoração; e a própria maldição impetrada na sequência descarta que o profeta pudesse “validar” o santuário com sua adoração³⁷⁷. Aqui se encontra, portanto, primeiramente o uso comum de “subir”³⁷⁸: juntamente com יָרַד indica o local de procedência (cf. Gn 13,1; 19,30), enquanto o de destinação é indicado pelo acusativo de direção (cf. Gn 26,23; 35,1.3) – e raramente precisa de לָ (cf. 1 Sm 25,35; Is 22,1)³⁷⁹. Isto corresponde à geografia: enquanto Jericó estava abaixo do nível do mar, Betel estava a mais de 900 metros acima do nível do mar, fazendo com que de fato Eliseu subisse de Jericó a Betel numa viagem dura e cansativa³⁸⁰. Por outro lado, mais importante parece ser o uso teológico em 2 Rs

³⁷² J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, pp. 70-71.

³⁷³ W. J. BERGEN. *Elisha and the End of Prophetism*, pp. 69-70, cf. também C. F. KEIL; F. DELITZSCH. *Commentary on the Old Testament*, vol. 3, p. 212.

³⁷⁴ J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 281.

³⁷⁵ J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 283.

³⁷⁶ J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 286; cf. também M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 175. No hebraico moderno o termo מָשַׁח עָלָה serve tanto para peregrinação quanto para migração em direção a Israel (cf. J. R. BEREZIN. *Dicionário Hebraico-Português*, p. 502). “Talvez numa maior tentativa para atenuar o aspecto imanente da realidade e da presença de Deus, fala-se com bem mais frequência que os israelitas sobem aos lugares santos (c. 15x) do que se diz que eles comparecem diretamente diante de Deus” (E. H. MERRILL. עָלָה, *NDITEAT*, vol. 3, p. 404). Cf. ainda H. F. FUHS. עָלָה, *TDOT*, vol. 11, pp. 89-90.

³⁷⁷ J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 295. Ainda na mesma página comenta: “o detalhe topograficamente incorreto de 'descer a Betel' deve ser não somente uma calúnia lançada sobre Betel como também parte do esquivar-se da narrativa sobre qualquer implicação de que Elias e Eliseu tenham adorado ali”.

³⁷⁸ G. L. CARR. עָלָה, *DITAT*, p. 1115.

³⁷⁹ G. WEHMEIER. עָלָה, *TLOT*, p. 886. Cf. também M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 38.

³⁸⁰ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 69.

2,23 da mesma raiz עלה, se é considerado que esta raiz serve para designar a ascensão de Elias aos céus em 2,1-18: seria um modo de confirmar a transferência do poder profético a Eliseu³⁸¹. Se Elias ascendeu aos céus, terminando sua missão aqui na terra (2,1), “ele (Eliseu) é o que sobe pelo caminho” (2,23b – numa tradução alternativa), ou seja, continua sua missão aqui na terra.

4.2. Ação e Palavra dos Rapazes (v. 23c-g)

4.2.1. Ação (zombaria) dos Rapazes (v. 23c-d)

Eliseu depara-se com um grupo identificado como נְעָרִים קְטַנִּים, “rapazes pequenos”. O vocábulo נְעָר cobre uma gama de significados, desde uma criança por nascer (cf. Jz 13,5.7), qualquer pessoa jovem desde sua tenra infância até antes do matrimônio – que ainda não se tornou chefe de família – e um homem de trinta anos, já casado (cf. Gn 41,12.45.46)³⁸²: o guerreiro Absalão (cf. 2 Sm 18,5.12)³⁸³ e Jeroboão (cf. 1 Rs 14,3.17)³⁸⁴ são qualificados por esta palavra. Também pode ser um termo técnico para “criado”, “acompanhante”, como Siba servo de Meribaal (cf. 2 Sm 16,1), os servos dos chefes da província (cf. 1 Rs 20,15) e os servos do rei da Assíria (cf. 2 Rs 19,6)³⁸⁵. Alguém, enfim, separado da casa de seu pai e que precisou associar-se a outro lar mediante posição de servidão³⁸⁶. Já a raiz קטן “denota pequenez de quantidade ou qualidade”³⁸⁷; além do tamanho, enfatiza o “insignificante”³⁸⁸ ou “inferior”, “fraco”³⁸⁹. Há o uso

³⁸¹ M. A. SWEENEY. *I & II Kings: A Commentary*, p. 276.

³⁸² J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 295; V. P. HAMILTON. נְעָר, *NDITEAT*, vol. 3, p. 128; M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 172.

³⁸³ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205.

³⁸⁴ H. F. FUHS. נְעָר, *TDOT*, vol. 9, p. 481.

³⁸⁵ M. C. FISHER. נְעָר, *DITAT*, p. 978. Woods mostra com base em 2 Rs 5 que os profetas tinham נְעָרִים a seu serviço, e bem pode ser que esses “rapazes pequenos” fossem trabalhadores ou serventes que se associaram com os filhos dos profetas em Jericó (F. E. WOODS. *Elisha and the Children...*, p. 50).

³⁸⁶ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 62.

³⁸⁷ L. J. COPPES. קטן, *DITAT*, p. 1335.

³⁸⁸ M. D. CARROLL. קטן, *NDITEAT*, vol. 3, p. 907.

³⁸⁹ J. CONRAD. קטן, *TDOT*, vol. 13, p. 4.

depreciativo³⁹⁰, no sentido de que algo seja pequeno demais e assim inadequado e não suficientemente importante, mas perigoso, como as raposas pequenas que devastam as vinhas (cf. Ct 2,15)³⁹¹; pode significar “pequeno” como oposto ao grande em importância (cf. 2 Rs 18,24)³⁹². Com relação à idade, é frequentemente usada para um filho mais jovem: é aplicada a Jacó ao fugir de seu irmão Esaú (cf. Gn 27,42), quando teria por volta de vinte e sete anos; em Jz 1,13 a Otoniel, o irmão mais novo de Caleb, maduro e forte o suficiente para atacar e capturar a cidade de Cariat-Sefer (cf. Jz 1,12)³⁹³.

A expressão נְעָרִים קְטַנִּים ocorre apenas aqui no plural e mais cinco vezes no singular dentro do texto massorético³⁹⁴. Alguns tentam mostrar que esta expressão não necessariamente significa “crianças pequenas” – de fato, נְעָר pode referir-se a adultos, mas o uso do adjetivo קְטַן parece reduzir a idade das pessoas envolvidas: basta verificar o contexto de נְעָר קְטַן em 2 Rs 5,14; Is 11,6 e 1 Sm 20,35³⁹⁵. Entretanto, o adjetivo קְטַן parece enfatizar a imaturidade, antes do que a idade, ao falar da fuga de Adad para o Egito em 1 Rs 11,17³⁹⁶; Salomão designa-se a si próprio como נְעָר קְטַן (cf. 1 Rs 3,7) mais como um gesto de auto depreciação e de humildade diante de YHWH, mesmo sendo um homem crescido e já poderoso, o mesmo fazendo Jeremias por ocasião de sua chamada profética (cf. Jr 1,6)³⁹⁷.

Quando o contexto é considerado, torna-se óbvio que a tradução “crianças pequenas” não é acurada. O contexto não descreve o comportamento que seria cabível de pequenas crianças. Pelo contrário; descreve o comportamento daqueles que devem estar no mínimo na sua adolescência³⁹⁸. Conclui-se que a expressão נְעָרִים קְטַנִּים refere-se a meninos e homens jovens com idade suficiente para saber

³⁹⁰ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 53.

³⁹¹ J. CONRAD. נְעָר, *TDOT*, vol. 13, p. 5.

³⁹² F. F. BRUCE. *New International Bible Commentary*, p. 421.

³⁹³ R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 17.

³⁹⁴ A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 766.

³⁹⁵ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 100; D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 730.

³⁹⁶ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205; F. F. BRUCE. *New International Bible Commentary*, p. 421.

³⁹⁷ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 63; cf. também J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 17. Mercer defende que Salomão estivesse nos seus vinte anos, salientando que por ocasião de sua ascensão ao trono (1 Cr 22,5; 29,1) não é descrito como uma criança (M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 172-173).

³⁹⁸ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 72.

o que estavam fazendo³⁹⁹, colocando o incidente numa ótica totalmente diferente⁴⁰⁰: não importa sua idade, é preciso demonstrar respeito pelo profeta⁴⁰¹, contrastando com a atitude respeitosa dos homens da cidade de Jericó⁴⁰². Acrescente-se: uma vez que Salomão usou o adjetivo קָטָן como auto depreciação, uma tradução alternativa para a expressão נְעָרִים קָטָנִים seria “rapazes insignificantes” como uma ironia e contraponto à atitude desrespeitosa deles para com Eliseu⁴⁰³.

Isto vem expresso pela raiz קָלַס, aqui no *hitpael* significando “fazer troça”⁴⁰⁴, “zombar”, “ridicularizar”⁴⁰⁵; e em mais duas passagens, que falam da prostituta escarnecida – simbolizando a cidade de Jerusalém (cf. Ez 22,5) – e dos reis ridicularizados (cf. Hab 1,10)⁴⁰⁶. No *piel* aparece em Ez 16,31 para mencionar Jerusalém agindo contrariamente a uma meretriz, desprezando o pagamento⁴⁰⁷, e em Eclo 11,4 advertindo para não se zombar das amarguras cotidianas⁴⁰⁸; e três vezes como o substantivo קָלָס (cf. Sl 44,14; 79,4; Jr 20,8) e קָלָסָה (cf. Ez 22,4), ambos significando zombaria⁴⁰⁹. Conclui-se que em todas as passagens o desdém relaciona-se à humilhação – encontra-se portanto no v. 2,23d o tema do justo que sofre zombaria, e Eliseu compartilha com Jeremias o destino de sofrer injúrias por anunciar a palavra de YHWH (cf. Jr 20,8). Este escárnio é o “fruto de uma atitude

³⁹⁹ R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 17.

⁴⁰⁰ J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 25.

⁴⁰¹ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 94.

⁴⁰² B. P. IRWIN. *The Curious Incident of the Boys and the Bears...*, p. 24.

⁴⁰³ Para o significado de קָטָן como “insignificante”, cf D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, p. 240.

⁴⁰⁴ L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 1105.

⁴⁰⁵ F. BROWN; S. R. DRIVER; C. A. BRIGGS. *BDB*, p. 887.

⁴⁰⁶ D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, p. 259.

⁴⁰⁷ HALOT sugere aqui a rejeição, desdém, enquanto BDB coloca o escarnecer.

⁴⁰⁸ Segundo tanto o texto hebraico וְאַל תְּקַלֵּס בְּמַרְרֵי יוֹם (P. C. BEENTJES. *The Book of Ben Sira in Hebrew*, p. 139) quanto a Peshitta. A LXX traz ἐν ἡμέρᾳ δόξης μὴ ἐπαίρου (“não te exaltes no dia de glória”), possivelmente entendendo a raiz II significando “louvar” que é encontrada em Eclo 47,15 (cf. D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, pp. 259-260), ou ainda uma “leve mudança do sentido para ‘vanglória’”, envolvendo uma questão de interpretação (T. POWELL. *קָלָס, NDITEAT*, vol. 3, p. 927). Entretanto, “não é orgulho pessoal, mas um julgamento negativo dos outros o tema solicitado pelo contexto, cf. v 5. A linha presente em ambos os manuscritos A e B é a correta” (P. W. SKEHAN; A. A. DI LELLA. *The Wisdom of Ben Sira*, p. 229).

⁴⁰⁹ Aqui em paralelo com קָרָפָה, “oprobrio” (Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 13); para todas as ocorrências da raiz קָלָס, cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 1019 e G. LISOWSKY. *Concordantiae veteris testamenti*, p. 1261.

que considera como sem valor algum aquilo que tem valor de verdade”⁴¹⁰, um desdém pela autoridade, pelo profeta e pelo próprio YHWH⁴¹¹. O uso do *hitpael* sugere ação intensa, insulto repetido com malícia intencionada⁴¹², mostrando quanto os “rapazes pequenos” vituperaram da maneira mais vil o profeta⁴¹³: em vez de um comitê de boas-vindas, foi recebido zombeteiramente⁴¹⁴; uma grave ofensa⁴¹⁵, mostrando total desprezo pelo servo de Deus, pela verdade de Deus e pelo próprio Deus⁴¹⁶.

No v. 23d a recensão luciânica potencializa ainda mais a ação ao acrescentar após o correspondente grego de [קלס] a expressão “και ελιθαζον αυτον” (“e o apedrejaram”), fato curioso uma vez que este acréscimo corresponde à raiz hebraica קלס, “apedrejar”⁴¹⁷. Isso dá um interessante jogo de palavras; porém, não tem apoio em nenhum outro manuscrito, seja hebraico ou de versões⁴¹⁸, podendo ser resultante de uma duplicação da raiz hebraica, uma refletindo קלס e a outra קלס na mesma passagem⁴¹⁹. Seria um erro escribal envolvendo metátese, ou ainda uma influência da história de Semei em 2 Sm 16,5-7, o qual atirava pedras conforme amaldiçoava Davi⁴²⁰. Nesta última hipótese, serviria para reforçar o aspecto reprovável do comportamento dos rapazes pequenos⁴²¹, um “embelezamento o qual procura explicar a violenta explosão de raiva do profeta contra as crianças”⁴²².

4.2.2. Palavra dos Rapazes (v. 23e-g)

Novamente a raiz verbal עלה é utilizada. O pedido dos rapazes pequenos “sobe!” poderia ser um simples pedido para Eliseu continuar sua jornada, e não

⁴¹⁰ L. J. COPPES. קלס, *DITAT*, p. 1347.

⁴¹¹ T. POWELL. קלס, *NDITEAT*, vol. 3, p. 926.

⁴¹² J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 94.

⁴¹³ J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 296.

⁴¹⁴ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 69.

⁴¹⁵ B. O. LONG. *2 Kings*, p. 33.

⁴¹⁶ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 73.

⁴¹⁷ J. A. MONTGOMERY. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 357.

⁴¹⁸ A não ser em manuscritos da Vetus Latina; cf. J. A. MONTGOMERY. *Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 357.

⁴¹⁹ J. WEST. *Beware the Angry Prophet: 2 Kings 2:23-25*, p. 6.

⁴²⁰ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 57.

⁴²¹ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 94.

⁴²² M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 38.

entrar em Betel⁴²³ para importuná-los condenando o santuário⁴²⁴; ao invés de afugentar o profeta, estariam na verdade convidando a cultuar no santuário betelita⁴²⁵. Entretanto, o pedido esconde um sarcasmo⁴²⁶: um desafio, do tipo “suba como Elias e vá embora”, uma referência zombeteira ao seu traslado⁴²⁷ e uma demonstração de ceticismo e menosprezo⁴²⁸, como se fosse algo falso e risível⁴²⁹. Esses rapazes assemelham-se aos dois grupos de soldados em 2 Rs 1,9-12 que ordenam a Elias descer com eles, ambos carecendo de respeito pela autoridade e posição de Elias⁴³⁰. A dupla menção em 2 Rs 1,9-12 é paralela à dupla ordem dos rapazes para subir, e ainda ao ato da própria volição de Eliseu em subir no v. 23a-b⁴³¹. É possível, assim, que a palavra dos rapazes seja repetida duas vezes para correlacionar o episódio de Elias e Eliseu.

A força do escárnio fica mais evidente quando estes rapazes chamam Eliseu de קָרְקַר, “calvo”⁴³². Esse substantivo aparece somente aqui e em Lv 13,40⁴³³, denotando o simples estado de calvície⁴³⁴. Alguns comentaristas abordam a possibilidade de estar sendo mencionada uma tonsura usada pelos profetas⁴³⁵, como faziam muitos sacerdotes na Antiguidade⁴³⁶, uma marca que identificaria

⁴²³ D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 38; cf. também W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 206.

⁴²⁴ T. E. FRETHEIM. *First and Second Kings*, p. 139; J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 17.

⁴²⁵ M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 175; cf. também J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 297. Parker mostra como estariam encorajando Eliseu a oferecer sacrifícios e assim afrontar as “normas deuteronômicas” (J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 95). Fuhs mostra como o vocábulo נְעָרָה poderia ser um termo técnico para “funcionário cúbico”, pois rapazes aparecem em algumas passagens desempenhando várias funções num santuário (cf. Ex 24,5; 33,11; Jz 18,3.15; 1 Sm 3,1.8); mas ao mesmo tempo reconhece a insuficiência de dados para comprovar este caso (H. F. FUHS. נְעָרָה, *TDOT*, vol. 9, p. 483).

⁴²⁶ F. F. BRUCE. *New International Bible Commentary*, p. 421; J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 95.

⁴²⁷ P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*, p. 260; J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 74; M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 174; R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 19.

⁴²⁸ F. W. KRUMMACHER. *Elisha: A Prophet for our Times*, p. 19.

⁴²⁹ R. J. RUSHDOONY. *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, pp. 85-86.

⁴³⁰ P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*, p. 260.

⁴³¹ J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 95.

⁴³² R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 18.

⁴³³ A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 1034 e G. LISOWSKY. *Concordantiae veteris testamenti*, p. 1283.

⁴³⁴ L. J. COPPES. קָרְקַר, *DITAT*, p. 1374.

⁴³⁵ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 206; F. F. BRUCE. *New International Bible Commentary*, p. 421; E. WÜRTHWEIN. *Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25*, p. 277.

⁴³⁶ R. J. RUSHDOONY. *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, p. 86.

sua opção ascética, separando-o da esfera profana para o serviço de Deus⁴³⁷ e assim não contradizer a proibição de Dt 14,1⁴³⁸. Consequentemente, os rapazes estariam zombando do sinal que o identificaria como mensageiro de YHWH, ofendendo “o profeta enquanto tal e no exercício de seu ministério”⁴³⁹. Deve ser salientado, contudo, que não há nenhum testemunho bíblico para essa prática: o profeta anônimo em 1 Rs 20,41 teria sido imediatamente reconhecido pelo rei caso utilizasse uma tonsura – o que ocorre somente após tirar a bandagem que havia sobre seus olhos⁴⁴⁰.

Outros comentaristas abordam a possibilidade de Eliseu estar com a cabeça raspada em sinal de luto por seu mestre (cf. 2 Rs 2,12 e Ez 27,31; Mq 1,16)⁴⁴¹. Entretanto, sacerdotes (cf. Lv 21,5), nazireus (cf. Nm 6,5) e o povo em geral (cf. Dt 14,1) são proibidos de tosar a cabeça em imitação dos ritos cananeus de luto – e o Talmud inclusive proibiu posteriormente que homens calvos exercessem o sacerdócio⁴⁴², ainda que em Is 22,12 o profeta conclame o povo a raspar a cabeça em sinal de profundo pesar pelo pecado⁴⁴³. Portanto, a calvície de Eliseu seria natural⁴⁴⁴, o que teria chamado imediatamente a atenção dos rapazes⁴⁴⁵ – um contraste com Elias⁴⁴⁶, conhecido por ser *בְּעֵל שְׂעָר*, “hirsuto”⁴⁴⁷. Seja como for, a calvície transformou-se num termo injurioso⁴⁴⁸, encarada como uma maldição (cf. Is 3,24; Ez 7,18; Am 8,10)⁴⁴⁹, um sinal de desonra e vergonha (cf. Is 3,17), e além disso uma marca do leproso (cf. Lv 13,43). Evidencia-se assim o caráter maligno

⁴³⁷ J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*, p. 480.

⁴³⁸ J. A. MONTGOMERY. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, pp. 355–356.

⁴³⁹ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 381.

⁴⁴⁰ M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 179.

⁴⁴¹ Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, pp. 12-13. Cf. também V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 239; B. P. IRWIN. *The Curious Incident of the Boys and the Bears...*, p. 24.

⁴⁴² *Apud* D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 55.

⁴⁴³ R. L. ALDEN. *הַקָּרָה*, *NDITEAT*, vol. 3, p. 984; L. J. COPPES. *הַקָּרָה*, *DITAT*, p. 1373; J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 18.

⁴⁴⁴ R. N. CHAMPLIN. *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1476.

⁴⁴⁵ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 38.

⁴⁴⁶ R. B. DILLARD. *Faith in the Face of Apostasy...*, p.91.

⁴⁴⁷ P. J. LEITHART. *1 & 2 Kings*, p. 176. Sobre a tradução “hirsuto”, cf. L. ALONSO SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 647; poderia também ser referência a uma roupa feita de pelos, como fazem as traduções (D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 8; L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 1344 p. 175).

⁴⁴⁸ C. F. KEIL; F. DELITZSCH. *Commentary on the Old Testament*, vol. 3, p. 212.

⁴⁴⁹ M. SUSSMAN. *Sickness and Disease, AYBD*, vol. 6, p. 11.

desses rapazes que desejam imputar ao profeta de Deus como que o oposto do que ele realmente é: alguém impuro e banido da presença divina⁴⁵⁰.

Woods vai além ao levar em consideração um jogo de raízes com as mesmas consonantes e ver uma alusão a Coré (קֹרֵחַ), símbolo de rebelião e usurpação do poder sacerdotal: é como se estivessem acusando Eliseu de ser usurpador da dignidade profética!⁴⁵¹ A atitude dos rapazes é um desafio à autoridade profética de Eliseu⁴⁵², um “severo ataque na sua dignidade de homem santo, a qual não pode ser ignorada ou esquecida”⁴⁵³, e, com isso, uma blasfêmia contra o próprio YHWH⁴⁵⁴. Por isso Marcus identifica uma estrutura concêntrica, pela qual o insulto ganha relevo, indicado formalmente por estar em posição central na estrutura⁴⁵⁵:

- A “Subiu então dali...” (v. 23a-b)
- B Rapazes pequenos (v. 23cα)
- C Saíram da cidade (v. 23cβ)
- D O que os rapazes pequenos fizeram (v. 23d-e)
- X O insulto (v. 23f-g)
- D’ O que Eliseu fez (v. 24a-c)
- C’ Ursas vieram da floresta (v. 24d)
- B’ Quarenta dois meninos (v. 24e)
- A’ “Então ele foi dali...” (v. 25)

4.3. Ação e Palavra do Profeta (v. 24a-c)

4.3.1. Ação do Profeta (v. 24a-b)

Há uma ênfase nas ações de Eliseu: o movimento físico de virar-se é seguido pelo ato mental de ver e finalmente pela maldição em nome de YHWH⁴⁵⁶.

⁴⁵⁰ J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 18.

⁴⁵¹ F. E. WOODS. *Elisha and the Children...*, pp. 53-54.

⁴⁵² J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 296.

⁴⁵³ Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 13.

⁴⁵⁴ R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 21.

⁴⁵⁵ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, pp. 62-63.

⁴⁵⁶ W. J. BERGEN. *Elisha and the End of Prophetism*, p. 70.

A raiz פנה aparece no grau *qal*⁴⁵⁷ com o sentido básico de “virar-se”⁴⁵⁸; teologicamente está associada à orientação espiritual, como o virar-se para os ídolos (cf. Lv 19,4), mas raramente com relação ao voltar-se para Deus⁴⁵⁹. É usado para indicar direção, quando Israel precisa virar-se devido ao comando de YHWH: “voltai e parti!” (Nm 14,25; Dt 1,7.40)⁴⁶⁰. Elias, mesmo “em pausa” no seu ministério profético, está sob orientação divina, como quando YHWH ordena para virar-se rumo à torrente de Carit (cf. 1 Rs 17,3). Esta raiz ainda é usada nas preces com o sentido de prestar atenção – “volta-te para mim!” (1 Rs 8,28; Sl 25,16; 69,17) e lembrar que YHWH está disposto a voltar-se e mostrar favor para o seu povo⁴⁶¹. Uma ênfase tão positiva que, mesmo reconhecendo que o coração dos israelitas desviou-se de YHWH (cf. Dt 30,17) e voltou-se para outros deuses (cf. Dt 31,18), ao final do ciclo de Eliseu o hagiógrafo declara que YHWH voltou-se mais uma vez para o seu povo em consideração à aliança firmada com Abraão, Isaac e Jacó (cf. 2 Rs 13,23)⁴⁶². Não obstante, virar-se para alguém nem sempre traz benefícios, antes pode resultar em tragédia: Saul voltou-se para o mensageiro amalecita e decidiu sobre sua própria morte (cf. 2 Sm 1,7-8); Abner virou-se para Asael e por fim o assassinou (cf. 2 Sm 2,20-23)⁴⁶³. Dessa forma, em 2 Rs 2,24a-b o “virar-se” teria sentido negativo.

Chama a atenção em especial o ponto de contato entre este texto e 2 Rs 23,16, mantendo-se inclusive a sequência das raízes פנה/הנה: ao declarar que havia tumbas nas adjacências de Betel de onde foram tirados ossos para serem queimados sobre o altar, é necessário afirmar que Josias se volta e vê essas tumbas, o que salienta a sua iniciativa⁴⁶⁴. Levando em consideração que o contexto de 23,16-18 deixa claro o cumprimento da profecia anunciada por um profeta anônimo contra o altar de Betel em 1 Rs 13, conclui-se que se confirmaria a polêmica anti-Betel de 2 Rs 2,23-24.

⁴⁵⁷ Das 134 vezes no texto massorético, 116 no *qal*, a única forma em Reis – 12 ocorrências em 9 versículos. Cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 948; A. S. VAN DER WOUDE. פָּנָה, *TLOT*, p. 997.

⁴⁵⁸ V. P. HAMILTON. פָּנָה, *DITAT*, p. 1221.

⁴⁵⁹ J. A. THOMPSON; E. A. MARTENS. פָּנָה, *NDITEAT*, vol. 3, p. 634.

⁴⁶⁰ J. SCHREINER. פָּנָה, *TDOT*, vol. 11, p. 579.

⁴⁶¹ J. A. THOMPSON; E. A. MARTENS. פָּנָה, *NDITEAT*, vol. 3, p. 635.

⁴⁶² J. SCHREINER. פָּנָה, *TDOT*, vol. 11, p. 583.

⁴⁶³ J. SCHREINER. פָּנָה, *TDOT*, vol. 11, p. 582.

⁴⁶⁴ J. SCHREINER. פָּנָה, *TDOT*, vol. 11, p. 580.

Isto explicaria ainda o notável ponto de contato de 2,24ab com 2 Sm 1,7 não somente por uma sequência praticamente idêntica – וַיִּפֶן אֶת־רִיבּוֹ וַיִּרְאֶם/וַיִּרְאֶנִי – mas também pelo contexto de juízo: Saul, antes escolhido e ungido por ordem de YHWH (cf. 1 Sm 9-10) é rejeitado posteriormente tanto pela desobediência ao mandado divino em exterminar os amalecitas (cf. 1 Sm 15) como por não esperar adequadamente o tempo aprazado para que Samuel realizasse os holocaustos (cf. 1 Sm 10,8; 13,8-14). Da mesma forma Betel, outrora escolhido por Deus como santuário nas tradições bíblicas patriarcais, é alvo de juízo em 1 Rs 13. Mais importante, a ofensa de Saul não foi direcionada somente a YHWH e sim contra Samuel enquanto seu profeta legítimo⁴⁶⁵. Da mesma forma, os rapazes não desrespeitaram apenas YHWH, mas Eliseu enquanto profeta.

Isto parece ser reforçado ainda por uma peculiaridade relacionada à crítica textual envolvendo a forma וַיִּפֶן no v. 2,24b: a BHK mostra que tanto o códice Alexandrino quanto o Vaticano trazem o correspondente grego de ἀφῆκεν ao invés de וַיִּפֶן do texto massorético. Seria uma correção desnecessária, pois o sufixo no singular refere-se obviamente ao próprio Eliseu. Sem apoio de qualquer manuscrito hebraico, e desconsiderando que os rapazes teriam se posicionado furtivamente atrás de Eliseu, fazendo com que este precisasse olhar para trás de si⁴⁶⁶, estes manuscritos ao utilizar o sufixo no plural enfatizariam os rapazes, organizados deliberadamente como *grupo*, num encontro não “casual”⁴⁶⁷, tornando-os merecedores da maldição impetrada na sequência.

4.3.2. Palavra (maldição) do Profeta (v. 24c)

Amaldiçoar traduz a raiz קלל no *piel*, cujo sentido básico no *qal* é o de “ser leve ou insignificante” com relação a indivíduos, como quando Gn 15,4-5 expressa o desprezo que Agar sentia por Sarai⁴⁶⁸. A ênfase básica é a ausência ou a inversão de um estado abençoado ou justo e o rebaixamento a um estado

⁴⁶⁵ P. K. MCCARTER JR. *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 230.

⁴⁶⁶ J. G. BUTLER. *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 75.

⁴⁶⁷ R. B. DILLARD. *Faith in the Face of Apostasy...*, pp.37-38. “Eliseu prontamente pronunciou uma maldição no *grupo*” (grifo nosso: P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*, p. 260).

⁴⁶⁸ L. J. COPPES. קלל, *DITAT*, p. 1345.

inferior, e isto através de uma fórmula que exprime o ser afastado da escolha divina⁴⁶⁹. O uso do *piel* demonstraria algo muito mais do que o simples desdém, cujos terríveis efeitos tornam apropriada a tradução “amaldiçoar, praguejar, execrar”⁴⁷⁰, pelo que em Gn 12,3 aparece combinada com a raiz אָרַר “amaldiçoar” e em contraste com o *piel* da raiz בָּרַךְ “abençoar”⁴⁷¹. Por isso, o único significado para o substantivo cognato קִלְלָה, o qual geralmente é contrastado com בִּרְכָה, é “maldição”, como na declaração de Jacó em Gn 27,12: “trarei sobre mim maldição, e não bênção!”⁴⁷². Difere, contudo, da raiz אָרַר, a maldição como julgamento em virtude da violação do relacionamento com Deus⁴⁷³; da raiz אָלַה, “pronunciar uma maldição condicional”; da raiz קָבַב, “amaldiçoar mediante ações mágicas”; e da raiz זָעַם, “ralhar severamente” por salientar a zombaria e o escárnio de alguém que, por sentir-se inseguro ou fraco, procura elevar alguém sobre outro, como Semei procurou fazer com Davi (cf. 2 Sm 16,5ss)⁴⁷⁴. Fazer isto com os pais é uma ofensa capital (cf. Ex 21,17; Lv 20,9; cf. Pr 20,20; 30,11; Eclo 3,11.16)⁴⁷⁵; e, para com Deus, impensável à mente hebraica⁴⁷⁶. Se a raiz אָרַר nunca tem Deus como objeto, há a severa advertência para não amaldiçoar “injurando” a Deus (cf. Ex 22,27), um ato que foi julgado por YHWH digno de pena de morte por apedrejamento (cf. Lv 24,11-15.23)⁴⁷⁷. Por isso a raiz קָלַל está relacionada à ideia de punição e consequência⁴⁷⁸; e o

⁴⁶⁹ L. J. COPPES. קָלַל, *DITAT*, p. 1346.

⁴⁷⁰ C. A. KELLER. קָלַל, *TLOT*, p. 1142.

⁴⁷¹ J. SCHARBERT. קָלַל, *TDOT*, vol. 13, p. 39.

⁴⁷² C. A. KELLER. קָלַל, *TLOT*, pp. 1143-1144; J. SCHARBERT. קָלַל, *TDOT*, vol. 13, p. 41.

⁴⁷³ Cf. observação em 3.1.1.

⁴⁷⁴ C. A. KELLER. קָלַל, *TLOT*, p. 1143.

⁴⁷⁵ J. SCHARBERT. קָלַל, *TDOT*, vol. 13, p. 39.

⁴⁷⁶ Que justificaria o *Tiqqun Sopherim* em 1 Sm 3,13: ao invés de מְקַלְלִים אֱלֹהִים, “amaldiçoar a Deus”, mantido na LXX como κακολογοῦντες θεόν, o texto massorético traz מְקַלְלִים לָהֶם, “amaldiçoavam a si mesmos” (R. P. GORDON. קָלַל, *NDITEAT*, vol. 3, p. 924), uma “manipulação exegética para leituras alteradas, existentes ou imaginárias, que foram consideradas irreverentes” (E. TOV. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*, pp. 61-62). Mais à frente na p. 62 Tov alerta que “somente algumas das ‘correções dos Escribas’ apontam, de maneira convincente, para um procedimento de correção efetuada não pelos *soferim*, mas pelas gerações mais antigas”. Em defesa da variante mantida na LXX como evidência de uma mudança deliberada (“todas as analogias estão a favor”), cf. H. P. SMITH. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. New York: C. Scribner’s Sons, 1989, p. 29.

⁴⁷⁷ J. SCHARBERT. קָלַל, *TDOT*, vol. 13, p. 40.

⁴⁷⁸ P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*, p. 260.

paralelo com o crime dos rapazes é amplificado pelo jogo de palavras entre as raízes קלל e קלס, que ainda guardam campos semânticos aproximados – a zombaria também é um dos sentidos de קלל, embora não utilizado aqui⁴⁷⁹.

A imprecação é realizada בְּשֵׁם יְהוָה, no nome de YHWH. No Antigo Oriente, o nome não servia apenas para diferenciar várias entidades, mas definir a própria essência da entidade nomeada⁴⁸⁰, sua natureza e seus atributos⁴⁸¹, incluindo a própria ideia de existência: apagá-lo implicava no aniquilamento da pessoa (cf. Dt 7,24; 9,14; 1 Sm 24,22)⁴⁸², e mantê-lo garantia vida mesmo após a morte (cf. Dt 25,5.6)⁴⁸³. O nome de YHWH, יְהוָה שֵׁם, está tão intimamente ligado ao ser divino que funciona quase como sinônimo do próprio Deus (cf. Ex 23,20-21; Is 30,27), sua auto-revelação (cf. Sl 22,23)⁴⁸⁴, que torna o nome a força predominante no Antigo Testamento⁴⁸⁵. Levitas, sacerdotes, profetas e o povo em geral são admoestados a falar somente pelo nome de YHWH (cf. Dt 6,13; 10,8; 18,18-20; 21,5)⁴⁸⁶. Em muitas ocasiões, há uma conotação positiva: no nome de YHWH deve-se abençoar (cf. Dt 10,8-9; 21,5), alegrar-se (cf. Sl 89,17), louvá-lo (cf. 1 Cr 16,10; 29,13; Sl 44,9; 69,3; 105,3), entoar-lhes cânticos (cf. Sl 7,8; 66,2; 68,5), fazê-lo lembrado (cf. Ex 20,24; Sl 20,8)⁴⁸⁷.

Mais especificamente, a preposição בְּ é usada instrumentalmente, e junto com שֵׁם ganha a conotação de “pelo poder de...”⁴⁸⁸. Em Dt 18,20 YHWH adverte um profeta a não falar no nome de outros deuses, e Dn 9,6 e 1 Cr 21,19 asseveram que ninguém pode falar no nome de YHWH a não ser que tenha poder para tal⁴⁸⁹. Usar o nome de YHWH ameaçando com pragas quem obstaculiza o ministério dos profetas é encontrado em 1 Rs 13,2-5; 17,1; 21,21-24; Am 7,17⁴⁹⁰; mas em 2 Rs 2,24c temos a única passagem em todo o texto massorético onde o nome de

⁴⁷⁹ Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 13.

⁴⁸⁰ A. S. VAN DER WOUDE. שֵׁם, *TLOT*, p. 1350.

⁴⁸¹ A. P. ROSS. שֵׁם, *NDITEAT*, vol. 4, p. 149.

⁴⁸² W. C. KAISER. שֵׁם, *DITAT*, p. 1578.

⁴⁸³ H-J. FABRY. שֵׁם, *TDOT*, vol. 15, p. 134; A. P. ROSS. שֵׁם, *NDITEAT*, vol. 4, p. 149.

⁴⁸⁴ W. C. KAISER. שֵׁם, *DITAT*, p. 1579.

⁴⁸⁵ A. P. ROSS. שֵׁם, *NDITEAT*, vol. 4, p. 150.

⁴⁸⁶ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 206.

⁴⁸⁷ H-J. FABRY. שֵׁם, *TDOT*, vol. 15, pp. 137-140.

⁴⁸⁸ M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 180.

⁴⁸⁹ H-J. FABRY. שֵׁם, *TDOT*, vol. 15, p. 138.

⁴⁹⁰ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, pp. 381-382.

YHWH é invocado *diretamente* para uma maldição⁴⁹¹. Tão raramente atestado para “intensificar a efetividade da invectiva” que além dessa passagem vemos somente Golias amaldiçoando Davi pelos seus deuses (cf. 1 Sm 17,43)⁴⁹². Cássio Murilo ainda levanta outras particularidades: não é transcrito o conteúdo da maldição e, não obstante, ela se realiza imediatamente.⁴⁹³

Entretanto, imprecar usando o Tetragrama Sagrado significa que o profeta está garantindo que sua autoridade provém de YHWH, e que o profeta representa YHWH diante do povo, pois uma maldição à parte da vontade divina é totalmente ineficaz, como nas tentativas malogradas de Balaão (cf. Nm 22,8.38; 23,3.12.26; 24,13)⁴⁹⁴. Portanto, como genuíno representante de YHWH, Eliseu não cometeu abusos: amaldiçoar em nome de YHWH garante que a *Ele* pertence a vingança⁴⁹⁵. A fim de enfatizar ainda mais esta questão, o códice Alexandrino acrescenta depois do correspondente grego de הוה"א a expressão “και ειπεν τεκνα παραβασεως και αργιας” (“e disse: filhos da transgressão e do ócio”) para dar mais vivacidade à narrativa e justificar completamente a atitude do profeta⁴⁹⁶.

4.4. Ação da Palavra Divina (v. 24d-e)

4.4.1. Ursas da floresta

As ursas vieram da floresta. O vocábulo יַעַר nos tempos bíblicos servia para designar não apenas grandes árvores, mas incluía arbustos, ervas, moitas, bosques⁴⁹⁷. Muitas florestas são identificadas no Antigo Testamento, como a do Líbano (cf. 1 Rs 7,2), de Efraim (cf. 2 Sm 18,6), de Haret (cf. 1 Sm 22,5), do Negueb (cf. Ez 21,3); aparentemente, densas o suficiente para abrigar uma variedade de animais (cf. Is 56,9; Ez 34,25), como o leão (cf. Am 3,4; Mq 5,7; Jr 5,6; 12,8) e javali (cf. Sl 80,14)⁴⁹⁸, tornando-as inapropriadas para habitação, a

⁴⁹¹ H-J. FABRY. יַעַר, *TDOT*, vol. 15, p. 145.

⁴⁹² C. A. KELLER. יַעַר, *TLOT*, p. 1144; D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 55.

⁴⁹³ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 382.

⁴⁹⁴ M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 183.

⁴⁹⁵ R. G. MESSNER. *Elisha and the Bears...*, p. 19.

⁴⁹⁶ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 15; cf. também análise feita em 4.2.1.

⁴⁹⁷ I. CORNELIUS. יַעַר, *NDITEAT*, vol. 2, p. 491.

⁴⁹⁸ P. R. GILCHRIST. יַעַר, *DITAT*, p. 640.

não ser em casos de emergência (cf. Is 21,13; Mq 7,14)⁴⁹⁹. Embora nenhum significado religioso possa ser associado à palavra, ocorre em discursos teológicos, em especial nos livros proféticos⁵⁰⁰, onde o julgamento vindouro é descrito em termos de destruição da floresta: o orgulho dos arrogantes assírios, simbolizado no esplendor de suas florestas, será destruído por YHWH (cf. Is 10,18); a floresta do Egito será cortada (cf. Jr 46,22.23); e do mesmo modo que as árvores da floresta são usadas como lenha, assim Jerusalém será tratada por Deus (cf. Ez 15,6 e principalmente Mq 3,12)⁵⁰¹. Uma floresta pode ser ainda o símbolo da própria devastação em passagens como 2 Sm 18,8 onde Absalão encontrou a morte numa floresta que devorou mais pessoas do que a espada, e em Os 2,14 ao mencionar-se que YHWH devastará as vinhas e as figueiras de Israel, transformando-as em florestas⁵⁰².

Além do caráter de julgamento envolvido na menção da floresta em 2,24d-e, há o elemento fantástico de se mencionar juntos a floresta e as ursos, o que levou um comentário talmúdico a declarar que não havia nem ursos nem floresta⁵⁰³. Mas a menção da floresta serve antes para indicar um princípio de medida por medida para o castigo mediante um jogo de palavras: enquanto os rapazes vieram da cidade (מִן־הָעִיר), as ursos provêm da floresta (מִן־הַיַּעַר)⁵⁰⁴.

O urso (דָּבָר) possui poucas referências no texto massorético⁵⁰⁵, dando a impressão de serem mais “clichés literários” do que descrições literais⁵⁰⁶: somente quando os textos relatam como Davi precisou enfrentar ursos para proteger o rebanho há uma descrição literal (cf. 1 Sm 17,34.36.37; Eclo 47,3). Como metáfora, os ursos representam a ira divina lançada contra um Israel em pecado

⁴⁹⁹ M. J. MULDER. יַעַר, *TDOT*, vol. 6, p. 214.

⁵⁰⁰ M. J. MULDER. יַעַר, *TDOT*, vol. 6, p. 216.

⁵⁰¹ I. CORNELIUS. יַעַר, *NDITEAT*, vol. 2, p. 492.

⁵⁰² M. J. MULDER. יַעַר, *TDOT*, vol. 6, p. 217.

⁵⁰³ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 39. A expressão לֹא דְבָרִים וְלֹא יַעַר passou a descrever algo completamente imaginário, uma completa fabricação (D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, pp. 47-48), como nas frases “não há nada; nunca houve coisa alguma” (J. R. BEREZIN. *Dicionário Hebraico-Português*, p. 277).

⁵⁰⁴ Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 13.

⁵⁰⁵ Apenas 13 vezes no hebraico, mais o cognato aramaico em Dn 7,5; cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 246 e G. LISOWSKY. *Concordantiae veteris testamenti*, p. 335.

⁵⁰⁶ A. CAQUOT. דָּבָר, *TDOT*, vol. 3, pp. 70-71.

(cf. Lm 3,10; Is 59,11; Am 5,19), em conjunto com a ferocidade do leão⁵⁰⁷, seguindo de perto muitas passagens proféticas nas quais feras e animais peçonhentos representam os inimigos de Judá⁵⁰⁸. Mas também representa comportamentos inadequados dos ímpios em textos tardios: um ímpio governando um povo pobre é comparado a um urso que ataca (cf. Pr 28,15); como urso, o vendedor ambulante espreita a casa dos escarneceadores (cf. Eclo 11,30), e a maldade de uma mulher obscurece-lhe o rosto (cf. Eclo 25,17).

São mencionadas em 2,24d-e *ursas*, e não ursos⁵⁰⁹, que são particularmente ferozes quando seus filhotes são ameaçados, assim como a maioria das fêmeas dos animais⁵¹⁰: o motivo da “ursa roubada dos seus filhotes”, a quem são comparados Davi e seus guerreiros (cf. 2 Sm 17,8), e a quem é melhor encontrar do que um estúpido com suas tolices (cf. Pr 17,12). E a chave para compreender o simbolismo envolvido está em Os 13,7-8, onde a ira de YHWH para com seu povo rebelde é comparada a dessas ursas, cumprindo a maldição impetrada em Lv 26,21-22⁵¹¹:

Se andardes contrariamente para comigo e não quiserdes ouvir-me, acrescentarei sobre vós pragas sete vezes mais, conforme vossos pecados. *Enviarei sobre vós as feras do campo*, que vos desfilharão, exterminarão vosso gado e vos reduzirão, despovoando vossos caminhos.

A pena de morte era aplicada para os casos em que alguém procurava desencaminhar outrem para a idolatria (cf. Dt 13,1-10.12-16; 17,2-7; 18,20)⁵¹²; os animais poderiam ser utilizados para este castigo, um tema reiteradamente presente nos profetas (cf. Jr 5,6; Ez 14,15). No livro de Joel, a punição da desobediência do povo vem na forma de uma praga de gafanhotos, assim como em Ml 3,11⁵¹³. Como comenta Champlin, “o autor sacro queria que vissemos uma situação de causa e efeito em sua história. A natureza, pois, rebelou-se contra

⁵⁰⁷ H. G. STIGERS. דִּיטָא, *DITAT*, p. 290; cf. também D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 2, p. 383.

⁵⁰⁸ Cf. Is 5,29-30; 7,18; 14,29; 15,9; 56,9; Jr 2,14-15; 4,7; 8,17; 12,9; 48,40; 49,19.22; 50,44; Os 1,8; 5,14 (C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 382).

⁵⁰⁹ Cf. comentário em 2.2.

⁵¹⁰ D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 732. Entretanto, não deixa de haver uma certa ironia: as mães que tão tenazmente protegem seus próprios filhotes, agora despedaçam a prole humana (J. F. PARKER. *Valuable and Vulnerable...*, p. 95)

⁵¹¹ D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 39.

⁵¹² M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 190.

⁵¹³ M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 191.

os rebeldes”⁵¹⁴. O castigo veio da parte de YHWH contra os rapazes representando uma nação inteira, um quadro simbólico dos males que se abateram sobre o povo de Israel em decorrência de sua rebeldia e contumácia, conforme o aviso do cronista no final da obra (cf. 2 Cr 36,15-16)⁵¹⁵.

4.4.2. Quarenta e dois meninos despedaçados

Como resultado da maldição impetrada, são despedaçados quarenta e dois daqueles jovens. Especifica-se que as vítimas foram יְלָדִים (מְהֵם) os rapazes. O termo יְלָדִים possui uma gama de significados, passando desde o recém-nascido (cf. Ex 1,17. 18; 3,6-10; 2Sm 12,15), adolescentes (cf. Gn 21,14-16; 37,50; 42,22) até moços com idade suficiente para servir em cortes (cf. Dn 1,4.10.15.17)⁵¹⁶; tanto pode mencionar o feto (cf. Ex 21,22) quanto descendentes (cf. Is 29,23) e também o povo de Israel (cf. Is 57,4; Jr 31,20)⁵¹⁷. Entretanto, a palavra יְלָדִים é frequentemente usada de maneira similar a בֶּן (filho), diferenciando-se desta por um sentido mais neutro em contraste principalmente com זָקֵן (velho), assumindo o significado mais genérico de “criança”⁵¹⁸.

O texto insiste em duas cifras: são *quarenta e duas* vítimas de *duas* ursos. Hobbs não encontra nenhum significado simbólico para o número 42, aceitando que a menção da mesma cifra seja uma “coincidência” por ser um número incomum no texto bíblico⁵¹⁹: além de 2 Rs 2,24; 10,14 אַרְבָּעִים וּשְׁנַיִם וְשָׁתַיִם reaparece em Nm 35,6 para descrever a quantidade de cidades de refúgio acrescentadas aos levitas; em 2 Cr 22,2 para mencionar a idade com a qual Ocozias começou a reinar, e em Esd 2,24 para a quantidade de filhos de Azmot,

⁵¹⁴ R. N. CHAMPLIN. *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1476. Mercer fala de uma “maldição da aliança”, consequência de julgamentos específicos que cairiam sobre Israel caso falhassem em guardar as estipulações da aliança (M. MERCER. *Elisha's Unbearable Curse...*, p. 193); e Davis de “ursos da aliança” (D. R. DAVIS. *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 39).

⁵¹⁵ T. HALE. *The Applied Old Testament Commentary*, p. 657; P. R. HOUSE. *1, 2 Kings*, p. 261.

⁵¹⁶ V. P. HAMILTON. יְלָדִים, *NDITEAT*, vol. 2, p. 456.

⁵¹⁷ P. R. GILCHRIST. יְלָדִים, *DITAT*, p. 620.

⁵¹⁸ J. KÜHLEWEIN. יְלָדִים, *TLOT*, p. 545.

⁵¹⁹ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 24; cf. também J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 18.

também descritos como homens da “casa de Azmot” em Ne 7,28⁵²⁰. Barnes vê simbolismo para uma grande quantidade⁵²¹, talvez “quase todos”⁵²², o mesmo afirmando Cogan, acrescentando que um texto talmúdico a identifica como a quantidade de sacrifícios oferecidos por Balac rei de Moab ao pedir a Balaão que amaldiçoasse Israel (Nm 22-24)⁵²³. Para Marcus, um número convencional, irreal, e um detalhe exagerado dentro da narrativa⁵²⁴. Gray encontra no somatório um número “indefinido no folclore semita, para dar impressão de exatidão”⁵²⁵, enquanto Montgomery associa-o ao mau agouro⁵²⁶ e Fritz à morte⁵²⁷.

Cássio Murilo, percebendo que o reino unido teve três reis (Saul, Davi e Salomão), o reino de Judá 20 e o reino do Norte 19, chega à seguinte conclusão: “O redator deuteronomista do tempo do exílio faz as contas: 3 + 19 + 20 = 42! Quarenta e dois reis, quarenta e dois moleques sobre o trono de Israel e de Judá!”⁵²⁸ Mas reconhece que “pode parecer estranho equiparar Davi, Salomão, Ezequias e Josias a todos os demais trinta e oito monarcas”⁵²⁹, o que contradiz a importância dada à aliança davídica (cf. 2 Sm 7), um trono que deveria ser legitimado através da promessa de sempre ser mantida uma “lâmpada”, נֵר (cf. 1 Rs 11,36; 15,4; 2 Rs 8,19; 2 Cr 21,7 e Sl 132,17)⁵³⁰.

A chave para a compreensão dessa cifra 42 encontra-se de fato nos pontos de contato com 2 Rs 10,14. É a quantidade de parentes de Ocozias, rei de Judá, e descendentes de Acab, que Jeú mandou assassinar, quando então declara que estava cumprindo o oráculo divino proferido por intermédio de Elias (cf. 1 Rs 21,21; 2 Rs 10,10); e o próprio Jeú foi ungido a mando de Eliseu (cf. 2 Rs 9,1ss). Possivelmente o contato entre o incidente das ursos e a chacina promovida por Jeú seja de fato intencional, com um editor posterior assumindo que os rapazes de

⁵²⁰ A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, pp. 106-107.

⁵²¹ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 206; D. SLAGER. *A Handbook on 1 & 2 Kings*, p. 732; E. J. ZIOLKOWSKI. *The Bad Boys of Bethel...*, p. 335.

⁵²² B. O. LONG. *2 Kings*, p. 35.

⁵²³ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 38.

⁵²⁴ D. MARCUS. *From Balaam to Jonah...*, p. 53.

⁵²⁵ J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*, p. 480.

⁵²⁶ J. A. MONTGOMERY. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, pp. 355.

⁵²⁷ V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 240.

⁵²⁸ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursos*, p. 384.

⁵²⁹ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursos*, p. 385.

⁵³⁰ G. VON RAD. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª. Ed. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006, pp. 332-333.

Betel fossem adoradores de Baal⁵³¹. Haveria então a confirmação do castigo sobre os rapazes como símbolo do julgamento que caiu sobre Israel. Mais especificamente, quando Hazael se tornou rei dos sírios, grandes inimigos do reino do Norte. O profeta Eliseu chora ao declarar que este fenderia as grávidas (cf. 2Rs 8,12) – com o uso da raiz בקע. Embora não se possa afirmar a intencionalidade do hagiógrafo, há a possibilidade de haver uma menção deliberada a este fato – e assim, as duas ursas representariam Hazael e Jeú, os quais “despedaçaram” tanto em meio ao povo quanto à estirpe real⁵³² – ambos os reis cumprindo oráculos relacionados a uma palavra de Eliseu (cf. 2 Rs 8,7-13; 9,1-3)⁵³³.

Este contato explicaria tanto o uso de ילך quanto da raiz בקע, a qual pode indicar o rachar da lenha (cf. Gn 22,4; 1 Sm 6,14), da rocha (cf. Jó 28,10; Sl 78,15), da terra (cf. Hab 3,9), o irromper dos ventos tempestuosos (cf. Ez 13,11.13), e até mesmo o chocar dos ovos (cf. Is 59,5) e representar figurativamente o surrar os lombos para educar um filho (cf. Eclo 30,12)⁵³⁴. Assim, embora alguns motivos sejam proeminentes, como o fender a terra como obra espantosa de YHWH (cf. Nm 16,31; Mq 1,4; Zc 14,4), a expressão de júbilo pela entronização de Salomão (cf. 1 Rs 1,40)⁵³⁵ e até mesmo o uso com águas salientando o domínio soberano de YHWH sobre estas e o poder em contê-las ou liberá-las, incluindo relações com o episódio da passagem pelo Mar de Juncos⁵³⁶, é o terrível ato de rasgar o ventre das mulheres grávidas que seria aqui evocado (cf. 2 Rs 15,16), crueldade presente em muitas guerras travadas no Oriente, e que

⁵³¹ F. E. WOODS. *Elisha and the Children...*, p. 58.

⁵³² J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 25. Para Cássio Murilo as duas ursas representariam a Babilônia e a Assíria (C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 386), o que Dillard concorda ao afirmar que “um grande urso na forma de Nabucodonosor veio da Babilônia e maltratou a nação” (R. B. DILLARD. *Faith in the Face of Apostasy...*, p.91). Na Antiguidade Efrém de Nisibi também relacionou as duas ursas a Hazael e Jeú, enquanto Cesáreo de Arles entendeu o número 42 como o tempo transcorrido entre a Paixão de Cristo e a destruição do templo de Jerusalém, e as duas ursas como Vespasiano e Tito (M. CONTI et al. 1-2 Reyes, 1-2 Crônicas, Esdras, Nehemias. In: M. CONTI et al., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica*. Antiguo Testamento; 5. Madrid: Ciudad Nueva, 2015, pp. 214-215).

⁵³³ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 384.

⁵³⁴ L. ALONSO SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, pp. 113-114.

⁵³⁵ J. N. OSWALT. בקע, *DITAT*, p. 207.

⁵³⁶ V. P. HAMILTON. בקע, *NDITEAT*, vol. 1, p. 680.

são mencionadas frequentemente nas obras proféticas (cf. Is 13,16.18; Os 10,14; Na 3,10; Am 1,13)⁵³⁷.

Por isso, uma das associações da raiz עקב é com a guerra e a violência⁵³⁸. Um hino assírio médio que louva as vitórias de Tiglate-Pileser I (1114-1076 a.C.) diz: “ele rasgou o ventre das mulheres grávidas, furou os olhos dos bebês, cortou a garganta/decapitou seus homens fortes/adultos”. Essa nuance de violência prossegue na descrição do romper as defesas de uma cidade e conquistá-la (cf. 2 Sm 23,16; 1 Cr 11,18; 2 Cr 21,17; Is 7,6; Ez 26,10; 30,16)⁵³⁹, que possibilitaria a tradução “desbaratar” e de que os rapazes teriam sido apenas afugentados; mas o uso do intensivo evidencia uma “ação realizada com força ou com violência”⁵⁴⁰.

4.5. Retorno à Samaria (v. 25)

Eliseu termina seu roteiro encaminhando-se para o monte Carmelo e depois para Samaria. Bergen comenta que “há um estranho elemento de simbolismo em todas as referências geográficas de 2 Reis 2. (...) O versículo final ressalta esse simbolismo, com uma jornada tanto longa quanto sem propósito explícito”⁵⁴¹. É como se Eliseu exercesse as funções de “juiz”, assemelhando-se a Samuel, o qual anualmente realizava um circuito incluindo Betel, Guilgal, Masfa e Ramá (cf. 1 Sm 7,15-17) – embora nenhuma indicação clara seja dada para tal, pois sua atuação junto aos “filhos dos profetas” geralmente não informa sobre jornadas (cf. 1 Sm 4,1-7.38-41.42-44; 6,1-7). Sequer seria a descrição do itinerário real de Eliseu neste momento, mas uma nota editorial ocasionada pela sua conhecida associação a esses lugares, segundo Gray⁵⁴². Outros autores comentam que provavelmente vários lugares possuíam suas histórias sobre Eliseu, com as jornadas funcionando como elos entre si, assemelhando-se às histórias patriarcais em Gênesis; e talvez até mesmo uma ordem diferente das narrativas tenha

⁵³⁷ J. P. LANGE et al. *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 81.

⁵³⁸ J. N. OSWALT. עקב, *DITAT*, p. 207.

⁵³⁹ V. P. HAMILTON. עקב, *NDITEAT*, vol. 1, p. 680.

⁵⁴⁰ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 383.

⁵⁴¹ W. J. BERGEN. *Elisha and the End of Prophetism*, p. 71.

⁵⁴² J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*, p. 480.

aparecido no ciclo de Eliseu como recebidos antes da sua incorporação em Reis⁵⁴³.

O monte Carmelo é um entre muitos montes mencionados no Antigo Testamento⁵⁴⁴, um promontório com 523 metros de altura localizado numa cadeia de montanhas que se estende por 21 quilômetros ao sudeste da moderna Haifa, cujo nome refletiria sua fertilidade possibilitada pela brisa marítima⁵⁴⁵. O monte ou montanha (רֶהַב) em geral, na antiguidade, com sua majestade, poder e altura que se erguia até os céus proporcionou uma associação aos deuses⁵⁴⁶; era uma crença tão amplamente reconhecida que até mesmo os assírios pensavam em Israel como adoradores dos “deuses dos montes” (cf. 1 Rs 20,23.28)⁵⁴⁷. O monte Carmelo frequentemente é mencionado na literatura profética como objeto de juízo: em Is 33,9 e Na 1,4 suas árvores juntamente com as de Basã perdem suas folhas; o invasor será tão alto quanto este e o Tabor (cf. Jr 46,18); e YHWH castigará seu povo transformando o lugar em deserto (cf. Jr 4,26; Am 1,2; 9,3)⁵⁴⁸. Não obstante, está especialmente associado ao ciclo de Elias e de Eliseu. É o local do ordálio proposto por Elias aos profetas de Baal (cf. 1 Rs 18,19.20.42)⁵⁴⁹, onde a restauração do altar em ruínas (cf. 1 Rs 18,30) serve para mostrar como um antigo santuário javista havia sido usurpado por um culto estrangeiro. Já a associação

⁵⁴³ R. TOMES, 1 and 2 Kings. In: J. D. G. DUNN; J. W. ROGERSON (Org.). *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 256; M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 38.

⁵⁴⁴ Além de dois montes mostrados como locais nos quais YHWH se revela por excelência - Sinai/Horeb, onde a lei foi outorgada e “monte de Deus” por excelência (Ex 3,1; 4,27; 18,5; 24,13; Dt 5,2); e Sião, lugar central e definitivo de adoração (Ex 15,17; Dt 12,1ss) designado “monte de YHWH” em Sl 24,3; Is 2,3; 30,29; Zc 8,3 (cf. F. STOLZ. רֶהַב, *TLOT*, p. 1073; B. K. WALTKE. רֶהַב, *DITAT*, p. 370) – são mencionados muitos outros lugares, como Ebal e Garizim (Dt 27,4.12; Js 8,30-33), Moriá (Gn 22,2; 2Cr 3,1), Tabor (Jz 4,6ss), Seir (Jz 5,4), Temã e Farã (Hab 3,3), Basã (Na 1,4; Sl 68,16), Farasim, perto de Jerusalém (2Sm 5,20; Is 28,21); cf. M. SELMAN. רֶהַב, *NDITEAT*, vol. 1, p. 1027; S. TALMON. רֶהַב, *TDOT*, vol. 3, p. 443.

⁵⁴⁵ R. L. HARRIS. כַּרְמֶל, *DITAT*, p. 749. O substantivo כַּרְמֶל ainda pode ter outros três significados, além do monte: 1) pomar (Is 10,18; 16,10; 29,17; 32,15ss; Jr 2,7; 4,26; 48,33; 2Cr 26,10) ou uma terra frutífera (2Rs 19,23; Is 37,24; Mq 7,14); 2) espigas frescas de cereal (Lv 2,14; 23,14 2Rs 4,42); 3) Carmel, uma região entre Maon e o deserto (Js 15,55; 1Sm 15,12; 25,2.5.7.40; 30,29 BJ); cf. D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 4, p. 462; L. KOEHLER et al. *HALOT*, p. 499. Clines não faz distinção entre Carmel e o monte, e HALOT aborda a possibilidade de que Mq 7,14 seja descrição de um dos dois lugares. A dificuldade em diferenciar entre esses significados leva a LXX, Vulgata e Peshitta entender Is 29,17 como referência ao Carmelo, e não pomar (I. CORNELIUS. כַּרְמֶל, *NDITEAT*, vol. 2, p. 723).

⁵⁴⁶ B. K. WALTKE. רֶהַב, *DITAT*, p. 369.

⁵⁴⁷ M. SELMAN. רֶהַב, *NDITEAT*, vol. 1, p. 1026.

⁵⁴⁸ J. M. HADLEY. Carmelo (כַּרְמֶל), *NDITEAT*, vol. 4, p. 455.

⁵⁴⁹ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, p. 380.

com Eliseu parece ser um tanto periférica: em 2,25 ele participa de uma rota incomum em direção a Samaria, e em 2 Rs 4,25 é procurado e achado neste lugar⁵⁵⁰. Poderia haver, segundo Champlin, um santuário ou ainda uma escola de profetas ali⁵⁵¹: sua área montanhosa arborizada e inabitada seria atrativa aos primeiros profetas, colocando-os numa vida à parte da ordem social em Israel⁵⁵². Entretanto este fato não possui comprovação.

Já Samaria, nos livros dos Reis, é a cidade erigida por Amri como capital do Reino do Norte numa elevação de 90 metros de altura e situada 11 quilômetros a noroeste de Siquém, num terreno adquirido de Semer por dois talentos de prata (cf. 1 Rs 16,24). O nome dado seria uma homenagem ao antigo proprietário segundo o texto bíblico; mas envolveria um jogo de palavras com a raiz שָׁמַר, “guardar”, significando assim “posto de vigia”⁵⁵³. Com sua vantagem militar e econômica – a despeito do limitado suprimento de água – era muito mais fácil de defender do que a capital anterior, Tera, podendo resistir a longos cercos (cf. 2 Rs 6,24–7,20). Mesmo os assírios não a destruíram completamente, embora incendiassem larga parte da cidade: foi reconstruída e manteve-se como centro administrativo até o período persa⁵⁵⁴. Com um “conceito inteiramente novo no sistema israelita de planejamento urbano”, sua suntuosidade reflete-se nos entalhes em marfim encontrados em escavações, provavelmente parte da “casa de marfim” mencionada em 1 Rs 22,39⁵⁵⁵. Mas, ainda que Israel se vangloriasse de sua beleza, é condenada na literatura profética por ser a “espinha dorsal da idolatria israelita”: lar de ladrões (cf. Os 7,1), é a “coroa da soberba” (cf. Is 28,1-4), a “transgressão de Jacó” (cf. Mq 1,5) cujos falsos profetas desencaminham o povo (cf. Jr 23,13) – enfim uma cidade digna de duro juízo (cf. Am 4,1-4) mesmo anacronicamente (cf. 1 Rs 13,32)⁵⁵⁶. O movimento final de Eliseu para esta cidade

⁵⁵⁰ J. M. HADLEY. Carmelo (כַּרְמֶל), *NDITEAT*, vol. 4, pp. 455-456.

⁵⁵¹ R. N. CHAMPLIN. *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1476.

⁵⁵² V. FRITZ. *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 240. Há referências em fontes egípcias ao monte Carmelo como “Cabeça Sagrada”, o que evidenciaria ser reconhecido pela sua sacralidade muito antes do estabelecimento do reino israelita, sendo descrito no relato da conquista (Js 12,22; 19,26); cf. H. O. THOMPSON. Carmel, Mount (Place), *AYBD*, vol. 1, pp. 874-875. Esse dado arqueológico explicaria a escolha desse lugar pelos hagiógrafos como ambiente para os ciclos de Elias e de Eliseu.

⁵⁵³ J. E. HARTLEY. שָׁמַר, *DITAT*, p. 1588.

⁵⁵⁴ J. D. PURVIS. Samaria (Place): Samaria the City, *AYBD*, vol. 5, p. 915.

⁵⁵⁵ D. N. PIENAAR. Samaria (שָׁמַר), *NDITEAT*, vol. 4, p. 1182.

⁵⁵⁶ J. E. HARTLEY. שָׁמַר, *DITAT*, p. 1589.

representaria “uma missão de denúncia contra o pecado e a idolatria”⁵⁵⁷, incluindo participação da expedição militar descrita no capítulo seguinte; ou indício de possuir ali sua residência⁵⁵⁸.

Descreve-se o itinerário mediante dois verbos de movimento: *שׁוּב* e *הֵלֵךְ*. O primeiro provém de uma raiz semítica comum denotando locomoção em geral, usualmente em relação a pessoas, e tem o segundo como um de seus sinônimos⁵⁵⁹. A raiz *הֵלֵךְ* aparece em muitos contextos não literais: como foco de atividade em grupos nômades, com suas experiências levando a compreender a vida humana como uma peregrinação⁵⁶⁰, deixando o espacial em segundo plano⁵⁶¹. Torna-se assim apropriado como o verbo mais usado para descrever o próprio viver, assim como *יָדָה* é o substantivo mais usado como metáfora para a vida⁵⁶², em especial do temente a Deus (cf. Ex 33,13.15.16). A raiz *הֵלֵךְ* refere-se assim à vida em obediência ou desobediência, isto é, aos padrões da aliança⁵⁶³; posta na boca de Salomão em muitas orações na obra de Reis (cf. 1 Rs 2,4; 3,6; 8,23.25; 9,4), refere-se sempre ao oráculo dinástico de 2 Sm 7,11-16⁵⁶⁴, e na literatura profética ao lado humano da aliança, ou à condição pela qual depende o cumprimento de uma promessa divina (cf. Jr 7,23; Zc 3,7)⁵⁶⁵. O uso do imperativo é a típica forma de toda comissão profética para pregar a palavra, sendo usada principalmente em oráculos de juízo contra indivíduos⁵⁶⁶; Eliseu usa este “imperativo profético” (cf. 2 Rs 4,3.7.24.29; 5,10; 8,1) juntamente com a disposição dos destinatários em obedecer à ordem profética (cf. 2 Rs 4,5; 8,2) – fazendo com que no v. 25 a presença da raiz *הֵלֵךְ* no *wayyiqtol* indique a disposição de Eliseu em cumprir sua missão profética, tornando-se apropriada para o início de seu ministério.

⁵⁵⁷ R. N. CHAMPLIN. *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1476.

⁵⁵⁸ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 24. Eissfeldt argumenta haver uma alteração deliberada de Guilgal – suposta menção original – para Samaria em vista da sequência (J. GRAY. *I & II Kings: a Commentary*, p. 480).

⁵⁵⁹ L. J. COPPES. *הֵלֵךְ*, *DITAT*, p. 355.

⁵⁶⁰ F. J. HELFMEYER. *הֵלֵךְ*, *TDOT*, vol. 3, p. 389.

⁵⁶¹ F. J. HELFMEYER. *הֵלֵךְ*, *TDOT*, vol. 3, p. 391.

⁵⁶² E. H. MERRILL. *הֵלֵךְ*, *NDITEAT*, vol. 1, p. 1006.

⁵⁶³ E. H. MERRILL. *הֵלֵךְ*, *NDITEAT*, vol. 1, p. 1007.

⁵⁶⁴ F. J. HELFMEYER. *הֵלֵךְ*, *TDOT*, vol. 3, p. 393.

⁵⁶⁵ F. J. HELFMEYER. *הֵלֵךְ*, *TDOT*, vol. 3, p. 397.

⁵⁶⁶ F. J. HELFMEYER. *הֵלֵךְ*, *TDOT*, vol. 3, p. 401.

Quanto à raiz שׁוּב, bem atestada no texto massorético⁵⁶⁷, como outros verbos de movimento envolve numerosas aplicações tanto literais quanto figuradas: partindo do contexto no qual aborda relacionamentos e posições – como na pergunta sobre “ser permitido ou não, a uma mulher divorciada, voltar para o marido, no sentido de restabelecer um relacionamento rompido (cf. Jr 3,1)”⁵⁶⁸, aborda a volta da comunidade da aliança para Deus, arrependimento, afastar-se do mal, renunciando ao pecado ou ainda o extremo oposto de desviar-se de Deus, apostatar⁵⁶⁹. Esta raiz no sentido de “arrepender-se” frequentemente funciona como uma palavra-chave na proclamação profética, descrevendo o objetivo dos profetas, que advertiram a Israel e Judá para arrepender-se de seus maus caminhos (cf. 2 Rs 17,13)⁵⁷⁰. Mas o sentido central é “mover-se para uma direção específica, mudar-se então para a direção oposta (...) com a implicação de que alguém chegará novamente ao ponto inicial de partida”⁵⁷¹, podendo designar o movimento físico de uma pessoa (cf. Gn 15,16) e até de Deus (cf. Gn 18,10), mudança de direção (cf. Gn 14,17) ou retroceder em batalha (cf. 1 Rs 22,33; Sl 6,11); ir e vir (cf. Gn 8,7) ou movimento repetitivo (cf. Gn 43,10). O uso da raiz שׁוּב no ciclo de Eliseu sempre está relacionado a retorno físico, e não arrependimento⁵⁷².

⁵⁶⁷ A raiz ocupa a décima segunda colocação entre os mais usados no Antigo Testamento, com 1073 ocorrências principalmente no *qal* significando “voltar” e no *hifil* “fazer voltar”, sendo igualmente atestada em muitas línguas semíticas (cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, pp. 1118-1123; V. P. HAMILTON. שׁוּב, *DITAT*, p. 1532; J. A. SOGGIN. שׁוּב, *TLOT*, p. 1312).

⁵⁶⁸ J. A. THOMPSON; E. A. MARTENS. שׁוּב, *NDITEAT*, vol. 4, p. 57.

⁵⁶⁹ V. P. HAMILTON. שׁוּב, *DITAT*, p. 1533.

⁵⁷⁰ É um quadro idealizado: antes de Amós, quando o profeta falava na primeira pessoa dirigia-se a indivíduos, geralmente ao rei, e não ao povo em geral – ocasionalmente falando de salvação, mormente desastre. Mas a queda tanto do Reino do Norte quanto do Sul cumpre os anúncios proféticos de desastre, a realização da palavra proclamada de YHWH (G M. GRAUPNER; H-J. FABRY. שׁוּב, *TDOT*, vol. 14, p. 484).

⁵⁷¹ J. A. SOGGIN. שׁוּב, *TLOT*, p. 1313, citando um trabalho de W. L. Holladay.

⁵⁷² Cf. 2 Rs 2,13.18.25; 3,4.27; 4,22.31.35.38; 5,10.14.15; 7,8.15; 8,3.6.29; 9,15.18.20.36; 13,25 (A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, pp. 1119-1123).

5

Vida e morte no profetismo

5.1. Análise Narrativa de 2 Rs 2,19-25 em seu contexto imediato (2 Rs 1-2)

A narrativa de 2 Rs 2 constitui a última das lendas proféticas do ciclo de Elias, que começaram em 1 Rs 17; mas, na sua forma atual, está integrada ao ciclo de Eliseu⁵⁷³. Serve então a duas finalidades: conclui os contos concernentes a Elias e ao mesmo tempo introduz o ciclo de Eliseu⁵⁷⁴ – a única história no Antigo Testamento a lidar com a sucessão profética⁵⁷⁵ numa unidade narrativa⁵⁷⁶, como será demonstrado abaixo.

Há aqui três tramas: a ascensão de Elias (vv. 1-18), a purificação das águas (vv. 19-22) e a punição dos rapazes zombadores (vv. 23-25). Nas duas primeiras, pressupõe-se o mesmo tempo relatado de um único dia, enquanto na terceira abre-se a possibilidade de ter ocorrido em outro dia, dependendo do ritmo que Eliseu imprimiu na sua viagem até Betel. O tempo relatante mostra uma desproporção entre a primeira trama, que leva os primeiros dezoito versículos, e a segunda (quatro versículos) e terceira (três versículos). Conclui-se que o peso da ênfase cai no primeiro relato⁵⁷⁷. Todos os relatos são singulativos, com exceção do diálogo repetido três vezes entre Elias e Eliseu (vv. 2-6) para que este não continuasse acompanhando o primeiro (iterativo)⁵⁷⁸; todos os personagens são estereotipados, que permanecem idênticos a si mesmos – ou seja, não há nenhum complexo que esteja entregue a ações contraditórias⁵⁷⁹; todos os relatos possuem uma perspectiva

⁵⁷³ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 27.

⁵⁷⁴ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 33.

⁵⁷⁵ M. A. O'BRIEN. *The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2*, p. 1. Não existe nenhuma evidência sugerindo que um profeta fosse sucedido por outro – não podemos dizer se Samuel passou seu ofício para Natã, por exemplo (R. P. CARROLL. *The Elijah-Elisha Sagas...*, p. 404).

⁵⁷⁶ B. P. IRWIN. *The Curious Incident of the Boys and the Bears...*, p. 29.

⁵⁷⁷ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 133. Será utilizada aqui no item 5.1 a terminologia proposta por Ska.

⁵⁷⁸ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 135.

⁵⁷⁹ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 140. Mesmo Eliseu, nas atitudes de fazer o bem (vv. 19-22) e o mal (vv. 23-25) não podem ser consideradas contraditórias, mas antes o padrão de temas e elementos opostos no profetismo, conforme será demonstrado no item 5.2.2.

interna, onde o “leitor vê, entende, percebe e compreende o que veem, entendem, percebem e compreendem um ou mais personagens”⁵⁸⁰.

Na primeira trama, que se estende até o v. 18, o tema é bem especificado pela antecipação do assunto logo no primeiro versículo – uma informação “antecipada”⁵⁸¹, demonstrada pelo uso de בְּהֵעָלֹת, uma forma infinitiva com preposição e sufixo. Segue-se uma série de ações principais pelo uso do *wayyiqtol*; o uso da oração nominal complexa no v. 7 mostra ser esta uma ação de fundo, não principal, assim como o uso de mais um infinitivo no v. 9 (פְּעֹבְרָם) e do participio no v. 11 (הִלְכִים) denotam ações simultâneas às principais. No v. 12 a oração nominal complexa iniciada com o nome de Eliseu põe em relevo que se precisa agora prestar atenção nele, que foi escolhido como o sucessor de seu mestre. Os discípulos que apareceram no v. 7 pedem a Eliseu para procurar Elias (v. 16) e, ainda que relutante no início, Eliseu finalmente consente. Ao não encontrá-lo, retornam, e Eliseu responde categoricamente: "Não vos dissera eu que não fôsseis?" (v. 18) Assim, fica comprovada a ascensão de Elias, mediante uma trama de revelação⁵⁸²: de alguma forma, tanto os discípulos dos profetas quanto Eliseu possuem essa informação, embora não seja informado como.

Claramente Elias é o protagonista principal nos vv. 1-18, mesmo no momento a partir do qual ele não está mais presente fisicamente; Eliseu aqui está num papel secundário, enquanto os discípulos dos profetas são coadjuvantes. Dentro das funções actanciais, vemos que Elias torna-se o destinador de um objeto, de um “programa narrativo” implícito que fora pedido pelo próprio Eliseu – a sucessão profética, do qual Eliseu torna-se o destinatário⁵⁸³. Elias faz um teste repetido três vezes (vv. 2-6, ações iterativas), tornando-se um opositor, enquanto Eliseu é ao mesmo tempo sujeito e ajudante. A partir do v. 12 Eliseu passa por nova prova: será que Elias realmente foi embora? Os discípulos dos profetas de Jericó deixam de ser meros coadjuvantes e passam a atores secundários, com um novo programa narrativo: procurar Elias. Dessa vez, eles são os destinadores, que elegem dentre

⁵⁸⁰ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 145.

⁵⁸¹ A. NICCACCI. *Sinaxis del Hebreo Biblico*, p. 23 passim.

⁵⁸² J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 136.

⁵⁸³ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 141.

eles cinquenta para serem os sujeitos e ajudantes, e Eliseu passa ao papel de opositor.

No próximo relato (vv. 19-22), os homens da cidade são agentes ou funcionários⁵⁸⁴, auxiliando Eliseu na consecução do milagre ao trazer os objetos requeridos para tal, são destinatários e destinador de um programa narrativo implícito – o que fazer para sarar essas águas ruins? Eliseu é o sujeito da ação, tendo os homens da cidade como ajudantes. É a palavra de Deus pronunciada pelo profeta (v. 21) que proporciona a peripeteia, a mudança de situação. Diferente de tudo visto até aqui no capítulo, no v. 22 uma explicação quebra o fluxo narrativo, com tempo relatante mas não relatado, que proporciona um salto no tempo para mostrar a situação contemporânea⁵⁸⁵. O leitor implícito é convidado a se identificar com os homens da cidade, que prontamente se dispõem a obedecer ao profeta de Deus e são recompensados pela reversão de um mal que assolava a cidade⁵⁸⁶. Presencia-se aqui nas águas sanadas um motivo das tradições do Êxodo (ainda que esta não esteja presente aqui na sua integralidade), como já constatado anteriormente⁵⁸⁷: a recorrência da raiz $\text{N}\text{V}^{\text{r}}$, identificada na análise lexicográfica, não é fortuita.

No relato seguinte (vv. 23-25), presencia-se situações inversas: os rapazinhos insolentes são antagonistas, e assim o leitor implícito é sutilmente convidado a manter distância segura desses; a mudança de situação é de um estado de aparente felicidade para o de infelicidade. Os rapazinhos insolentes são destinadores de um programa narrativo – sobe, calvo! Mas são surpreendidos pela peripeteia negativa com a maldição impetrada por Eliseu, tornando-se destinatários da mesma. A palavra de YHWH torna-se sujeito da ação, tendo como ajudantes as duas ursas provenientes da floresta. Uma cena típica aqui mencionada é a do urso que ataca (cf. 1 Sm 17,34.36.37; Pr 28,15; Am 5,19) e em especial o motivo da urso roubada dos seus filhos (cf. 2 Sm 17,8; Pr 17,12; Os 13,8).⁵⁸⁸

A partir do v. 19 há não somente a mudança de trama, como também a mudança de diversas situações. Embora a princípio existam dois relatos, a presença

⁵⁸⁴ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 140.

⁵⁸⁵ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 145.

⁵⁸⁶ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 144.

⁵⁸⁷ Cf. 3.3.2.

⁵⁸⁸ Embora aqui não se mencione diretamente, provavelmente é este o tema que está sendo mencionado aqui, o que leva a conjecturar que possivelmente essas ursas estão furiosas com o sumiço de seus filhotes – algo que não se pode afirmar, visto estar esta informação ausente por completo do texto.

de um mesmo protagonista, Eliseu, faz com que haja uma mesma trama episódica abrangendo toda a perícopa – portanto, uma única trama e dois episódios. Em ambos, a palavra de Deus proferida pelo profeta merece a atenção pela sua total eficácia. Há trama de ação e não de revelação como no caso anterior, abrangendo uma dupla peripeteia: no primeiro relato de uma situação infeliz para outra feliz, e na segunda um movimento oposto⁵⁸⁹.

Eliseu faz o bem àqueles que o honram, e amaldiçoa aqueles que dele zombam, um tema da tradição patriarcal (cf. Gn 12,3); e essa perícopa é totalmente dependente da trama que antecede (ascensão de Elias): a presença da raiz עלה em 2 Rs 2 faz com que o trama da ascensão de Elias e a trama dos dois atos portentosos de Eliseu formem uma trama unificada⁵⁹⁰, e, portanto, uma unidade narrativa. Essa trama unificada tem como objetivo evidenciar que Eliseu é o incontestável sucessor de Elias; os dois atos portentosos mostram como um profeta tem poder para realizar ações prodigiosas. Uma trama episódica que serve de conclusão da seção que engloba todo o conjunto de 2 Rs 2.

A unidade de 2 Rs 2 pode ser reiterada pela seguinte disposição quiástica aqui transcrita literalmente, segundo Cohn⁵⁹¹:

- A Elias e Eliseu deixam Guilgal (vv. 1-2)
- B Elias e Eliseu em Betel (vv. 3-4)
- C Elias e Eliseu em Jericó (vv. 5-6)
- D Elias e Eliseu deixam os filhos dos profetas e atravessam o rio Jordão (vv. 7-8)
- X A ascensão de Elias (vv. 9-12a)
- D' Eliseu atravessa o rio Jordão e confronta os filhos dos profetas (vv. 12b-18)
- C' Eliseu em Jericó (vv. 19-22)
- B' Eliseu em Betel (vv. 23-24)
- A' Eliseu retorna a Samaria (v. 25)

⁵⁸⁹ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 136.

⁵⁹⁰ J. L. SKA. *Sincronia: a análise narrativa...*, p. 136.

⁵⁹¹ R. L. COHN. *2 Kings*, p. 17.

Leithart reforça ainda mais essa unidade mediante outra disposição quiástica transcrita literalmente⁵⁹²:

- A removendo a cabeça (vv. 1-6)
- B cinquenta homens (v. 7)
- C atravessando o Jordão: Elias divide as águas (v. 8)
- D Eliseu pede espírito (vv. 9-10)
- E uma carruagem os separa (v. 11a)
- F Elias vai aos céus por um redemoinho (v. 11b)
- E' Eliseu vê e rasga suas vestes (v. 12)
- D' manto (v. 13)
- C' Eliseu divide as águas (v. 14)
- B' cinquenta homens (vv. 15-18)
- A' cabeça calva (vv. 23-25)

Embora fornecendo diferentes disposições quiásticas, ambos concordam ser a ascensão de Elias o ponto culminante. Isto dá a impressão de Elias ser o “herói” dessa narrativa, mas isso é refutado pela afirmação de abertura no v.1: a ascensão figura como um fato já conhecido, funcionando mais como uma indicação temporal⁵⁹³. Eliseu sempre está ao lado de Elias desde o início da narrativa, até que finalmente pede a porção dobrada do espírito que está sobre este. O pedido revela que Eliseu assume o papel do filho de Elias, reclamando para si a herança do primogênito – pela lei, o primogênito tinha direito à porção dobrada (cf. Dt 21,17). Portanto, Eliseu é o herói dessa narrativa, o qual como discípulo busca tornar-se mestre, o sucessor de Elias, o que ocorre no exato momento em que este desaparece⁵⁹⁴. Assim, nos vv. 1-6 Eliseu busca essa sucessão; nos vv. 7-18 ocorre o fato da sucessão; e nos vv. 19-25 a confirmação dessa sucessão, numa disposição a – b – a': este é seu objetivo, o qual determina e modela toda a narrativa⁵⁹⁵. Fokkelman cita o semiótico francês Greimas sobre a necessidade de um herói passar

⁵⁹² P. J. LEITHART. *1 & 2 Kings*, pp. 175-176.

⁵⁹³ J. FOKKELMAN. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*. Leiderdorp: Deo Publishing, 1999, p. 92.

⁵⁹⁴ J. FOKKELMAN. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, p. 93.

⁵⁹⁵ J. FOKKELMAN. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, p. 192.

por três testes: no primeiro (*épreuve qualifiante*) prova a si mesmo ser um herói; na segunda (a “decisiva”), torna-se renomado; e na terceira (*épreuve glorifiante*) serve para confirmar seu renome⁵⁹⁶. Em 2 Rs 2,19-25 temos justamente a *épreuve qualifiante* de Eliseu, que se torna renomado em 2 Rs 3-8 e tem sua *épreuve glorifiante* em 2 Rs 9 e 13.

Esta narrativa da sucessão profética tendo Eliseu como herói envolve até mesmo simetrias com 2 Rs 1, que ainda pertence ao ciclo de Elias⁵⁹⁷:

Elias (2 Rs 1)	Eliseu (2 Rs 2)
Samaria (v. 15)	Samaria (v. 25b)
“Monte” de Elias (vv. 9-14)	Monte Carmelo (v. 25a)
Dois eventos de fogo dos céus (vv. 10.12)	Duas ursas (v. 24)
“Desça!” (vv. 9.11)	“Suba!” (v. 23)

Há ainda o paralelo entre וְאִי (1,10.12.14) e מַיִם (2,8.14.19.21.22) e entre os três grupos de cinquenta soldados (1,9.11.13) e os cinquenta filhos dos profetas (2,7.16) que procuram Elias – que inclusive são denominados בְּנֵי־אֵלִיָּהוּ em 2,16, expressão que pode ser traduzida tanto como homens valentes quanto por soldados⁵⁹⁸. Assim, analisando os dois capítulos em conjunto, Woods identifica uma estrutura quiástica, aqui transcrita literalmente⁵⁹⁹:

- A Severo teste de autoridade: destruição dos homens (1,9-15)
- B Pedido para que o elemento doente seja curado (1,1-8.16-18)
- C Os filhos dos profetas admitem a partida de Elias (2,2-6)
- D Os filhos dos profetas são testemunhas (2,7)
- E Dividindo o rio Jordão com o manto (2,8)
- F Símbolo da sucessão: espírito/manto (2,9)
- G O evento testemunhado por Eliseu (2,10)
- X A ascensão de Elias (2,11)

⁵⁹⁶ J. FOKKELMAN. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, p. 195.

⁵⁹⁷ J. S. BURNETT. “*Going Down*” to Bethel..., p. 289.

⁵⁹⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 92.

⁵⁹⁹ F. E. WOODS. *Elisha and the Children...*, p. 51.

- G' O evento testemunhado por Eliseu (2,12)
- F' Símbolo da sucessão: espírito/manto (2,13)
- E' Dividindo o rio Jordão com o manto (2,14)
- D' Os filhos dos profetas são testemunhas (2,15)
- C' Os filhos dos profetas admitem a partida de Elias (2,16-18)
- B' Pedido para que o elemento doente seja curado (2,19-22)
- A' Severo teste de autoridade: destruição dos rapazes pequenos (2,23-25)

Os dois capítulos juntos, portanto, formam a “narrativa de sucessão profética” de Eliseu, provendo um fim apropriado para o ministério de um profeta e um bom começo para o ministério do outro⁶⁰⁰ – ambos eram reverenciados pelos mesmos círculos de filhos dos profetas, os quais cultivaram e preservaram essas tradições⁶⁰¹. Conclui-se que a análise da articulação temática de 2 Rs 2,19-25 depende sobretudo do contexto com 2 Rs 1,1–2,18 apontando também para relações significativas com 2 Rs 3–9;13 – conforme será demonstrado a seguir.

5.2. Articulação temática de 2 Rs 2,19-25

A perícopes de 2 Rs 2,19-25 apresenta pontos de contato com 2 Rs 1,1–2,18 e com todo o restante do ciclo de Eliseu em 2 Rs 3–9;13⁶⁰² numa articulação temática narrativa. Isto será demonstrado mediante a análise em três etapas: 1) a articulação temática com 2 Rs 1,1–2,18 (o contexto anterior); 2) a articulação temática interna de 2 Rs 2,19-25; 3) a articulação temática com 2 Rs 3–9;13 (o contexto posterior).

5.2.1. Articulação com 2 Rs 1,1–2,18

O paralelo entre 2 Rs 1,1–2,18 e 2 Rs 2,19-25 é marcado principalmente pela repetição das raízes antônimas רָד (descer) / עָלָה (subir). Elias sobe para se

⁶⁰⁰ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 19.

⁶⁰¹ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 33.

⁶⁰² McKenzie aborda a possibilidade de que 1 Rs 19,15-16.19-21 pertencesse originalmente ao ciclo de Eliseu, tendo sido deslocado de 2 Rs 2 para este ponto da narrativa com o intuito de vincular as histórias de Elias e de Eliseu (S. L. MCKENZIE. *The Trouble with Kings...*, p. 82). Mas Gilmour, ainda que concorde com a inclusão de 1 Rs 19,19-21 no ciclo de Eliseu, mostra que há pontos de contato com 2 Rs 2,1-18 e não com 2 Rs 2,19-25 (R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 74), o que justifica a não inclusão aqui de sua análise.

encontrar com os mensageiros do rei Ocozias (1,3) e afirma que não descerá da cama em que havia subido (1,4), indicando a morte; os capitães e seus homens sobem à procura de Elias (1,9) e Eliseu sobe ao sair de Jericó (2,23). Os capitães ordenam a Elias para descer do monte no qual se encontrava, e este pede para descer fogo dos céus (1,9-12); os rapazes insolentes pedem zombeteiramente para Eliseu subir (2,23). Quando o último capitão sobe, não exige que Elias desça, mas que interceda pela sua vida e a de seus comandados (1,13-14), ao que o anjo de YHWH assegura a Elias que poderá descer (1,15). Ao subir para falar com o rei, Elias reafirma que este não descerá da cama em que havia subido (1,16), encontrando consequentemente a morte – enquanto que o próprio Elias ascenderá aos céus (2,1-18), transcendendo a morte. Em suma, tanto a linguagem quanto a ação e estrutura narrativa desses capítulos giram em torno dessa persistente oposição entre “subir-descer”⁶⁰³: embora a distribuição dessas raízes verbais não seja uniforme – a raiz רד está ausente em 2 Rs 2,19-25 – as duas raízes רד e עלה servem como *Leitwörter* e forjam a conexão entre esses capítulos⁶⁰⁴. Se vemos um conflito político e religioso em 2 Rs 1, estes estão ausentes em 2 Rs 2; não obstante, o poder de Elias de subir aos céus mostra de forma mais ampla seu poder sobre reis, controlando suas “ascensões” e “quedas”⁶⁰⁵ – poder que vai ser transferido a Eliseu no seu ato de “subir” (cf. 2 Rs 3,13-14). Este poder é enfatizado ainda pela contraposição entre as palavras אָנף (1,10.12.14) e מָיַם (2,8.14.19.21.22) – as quais demonstram a habilidade para fazer milagres⁶⁰⁶.

Mais importante, a raiz עלה muitas vezes evoca o tema da libertação do Egito – a migração do Egito para Canaã (cf. Gn 13,1; Ex 12,38), a entrada em Canaã proveniente do deserto (Ex 33,1) e ainda o retorno dos exilados (cf. Esd 2,1; Ne 8,1)⁶⁰⁷. Ao partir o rio Jordão Elias evoca o ato de Moisés com o Mar de Juncos (cf. 2 Rs 2,8), e o mesmo ato de Eliseu evoca o de Josué (cf. 2,18)⁶⁰⁸, e estas referências não somente confirmam a ligação com o tema do êxodo e da conquista da terra

⁶⁰³ J. S. BURNETT. “Going Down” to Bethel..., p. 291.

⁶⁰⁴ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 91.

⁶⁰⁵ Hazeel e Jeú, cf. 1 Rs 19,15-16; Acab, cf. 1 Rs 21,19-20; Ocozias, cf. 2 Rs 1,3-4.

⁶⁰⁶ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 92.

⁶⁰⁷ H. F. FUHS. עָלָה . *TDOT*, vol. 11, pp. 85-86.

⁶⁰⁸ R. L. COHN. *2 Kings*, p. 13.

como tornam a narrativa em 2 Rs 2 uma “história de sucessão profética”⁶⁰⁹ moldada segundo a sucessão mosaica, fazendo de Eliseu o “novo Josué”⁶¹⁰. A preocupação com os profetas não enviados por Deus, junto a tradições do Reino do Norte que consideram Moisés como profeta, levam a ver o grande libertador do êxodo como prototípico, modelo para identificar o autêntico profeta (Dt 18,9-22)⁶¹¹; por isso o interesse nas sagas de Elias e Eliseu, os quais são vistos como experienciando a autêntica sucessão profética mosaica⁶¹². Segundo Wehmeier, embora nenhuma palavra do campo semântico guerra ocorra nessa perícopa, como a raiz עלה ocorre em conjunção com palavras deste campo semântico⁶¹³, haveria uma espécie de “guerra espiritual” levada a efeito por Eliseu, e sua ida a Betel como alguém que está adentrado o “campo inimigo”⁶¹⁴. Fuhs acrescenta que, ainda que um movimento físico esteja implícito⁶¹⁵, há uma insinuação “forense”, figurativa⁶¹⁶. Fuhs prossegue: sendo Eliseu o “novo Josué” e Elias o “novo Moisés”, o rei Acab é “Faraó” e a morte de seu filho Ocozias recorda o evento da Páscoa, a noite da última praga; a menção de Betel em 2 Rs 2,23 compreende-se melhor com a associação a Hai, quando ambas foram destruídas durante a conquista comandada por Josué (cf. Js 8,8.12.17), a qual começa por Jericó – onde as muralhas caem (cf. Js 6-7), e onde justamente o ministério de Eliseu inicia⁶¹⁷.

Isto pode ser confirmado pela expressão והוא עלה בדרך em 2Rs 2,22b, onde a forma participial enfatiza tanto הוא (ele, ou seja, Eliseu) quanto o vocábulo דרך. Comum no texto massorético⁶¹⁸, embora דרך se refira primeiramente ao caminho físico, espacial⁶¹⁹, na maior parte dos casos o uso é metafórico, em especial associado à aliança e à lei, o caminho do indivíduo na vida⁶²⁰. O uso figurativo é

⁶⁰⁹ T. E. FRETHEIM. *First and Second Kings*, p. 136.

⁶¹⁰ R. L. COHN. *2 Kings*, p. 17.

⁶¹¹ R. P. CARROLL. *The Elijah-Elisha Sagas...*, pp. 400-402.

⁶¹² R. P. CARROLL. *The Elijah-Elisha Sagas...*, p. 403.

⁶¹³ G. WEHMEIER. עלה, *TLOT*, p. 887.

⁶¹⁴ P. J. LEITHART. *1 & 2 Kings*, p. 175.

⁶¹⁵ H. F. FUHS. עלה. *TDOT*, vol. 11, p. 81.

⁶¹⁶ H. F. FUHS. עלה. *TDOT*, vol. 11, p. 83.

⁶¹⁷ P. J. LEITHART. *1 & 2 Kings*, p. 172.

⁶¹⁸ Atestado 706 vezes: cf. A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, pp. 272-276 e G. SAUER. דרך, *TLOT*, p. 343.

⁶¹⁹ H. WOLF. דרך, *DITAT*, p. 325.

⁶²⁰ E. H. MERRILL. דרך, *NDITEAT*, vol. 1, p. 964.

tão proeminente que se torna às vezes difícil encontrar o sentido literal⁶²¹; por isso, é um conceito básico como a história da salvação, desde o êxodo até a conquista⁶²², especialmente na expressão “andar no(s) caminho(s) de YHWH” (cf. 1 Rs 2,3; 3,14)⁶²³. Na obra de Reis o caminho, ou seja, a conduta dos reis israelitas, é decisiva para o destino do povo: Jeroboão I é o exemplo negativo para os reis subsequentes que levam o Reino do Norte finalmente à ruína (cf. 1 Rs 15,34; 16,2.19.26; 22,53). YHWH advertira os israelitas por intermédio dos profetas a se convertem de seus maus caminhos (cf. 2 Rs 17,13)⁶²⁴. Portanto, retornando à tradução alternativa para 2,23b⁶²⁵ – “*ele* (Eliseu) é o que sobe pelo caminho”, subentendido de YHWH – Eliseu é aquele que manteve sua fidelidade.

Esta fidelidade não estava tão evidente em 1 Rs 19,19-21: Eliseu pede para antes “beijar” seus pais, e o fato de não ser mais mencionado até 2 Rs 2 deixa a impressão de que a sucessão profética malogrou ali ou pelo menos foi incompleta⁶²⁶. Por isso, na forma atual do texto, 1 Rs 19 torna-se a iniciação de Eliseu como servidor pessoal de Elias, e 2 Rs 2 o cumprimento da comissão divina dada em 1 Rs 19,16⁶²⁷. Sua habilidade em “ver” a ascensão do mestre o ratifica na posição de sucessor (cf. 2 Rs 2,10), além de estar conectada com a habilidade profética miraculosa (cf. 2 Rs 2,19.24)⁶²⁸. O pedido atendido da porção dobrada do espírito já evidencia que Eliseu até mesmo superará o antigo mestre⁶²⁹; e o ato de curar, ecoando o episódio da cura das águas de Mara (cf. Ex 15,22-26) através de Moisés, mostra que, mais do que um novo Josué, Eliseu de fato é *como* Moisés⁶³⁰, o que vai na linha das expectativas mencionadas em Dt 18,15. Portanto, mais do que reverter a maldição impetrada em Js 6,26 sobre Jericó, o contexto de 2 Rs 2,19-22 evidencia que Eliseu é maior do que Josué, como aquele que anuncia o futuro da cidade: se a maldição de Josué teve sua eficácia comprovada “até hoje”, a palavra

⁶²¹ K. KOCH et al. 𐤀𐤒𐤕. *TDOT*, vol. 3, p. 271.

⁶²² K. KOCH et al. 𐤀𐤒𐤕. *TDOT*, vol. 3, p. 290.

⁶²³ M. WEINFELD. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, p. 333.

⁶²⁴ K. KOCH et al. 𐤀𐤒𐤕. *TDOT*, vol. 3, p. 291.

⁶²⁵ Cf. 4.1.

⁶²⁶ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 80.

⁶²⁷ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 34.

⁶²⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, pp. 94-95.

⁶²⁹ O Midrash afirma que Elias executou oito milagres, enquanto Eliseu dezesseis; cf. N. LEVINE. *Twice as much of your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha. Journal for the Study of Old Testament* 85, 1999, p. 25.

⁶³⁰ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 94.

de Eliseu também foi confirmada “até hoje”⁶³¹. Além disso, o uso da mesma raiz אפך em Ex 15,26 e 2 Rs 2,19-22 e da raiz ה״ן, funcionando em 1,2 como sinônimo⁶³², evidencia que somente a obediência pode garantir da parte de YHWH *através de Eliseu* a cura das doenças, sendo totalmente inútil buscar outras divindades – e outros profetas⁶³³.

Se havia expectativas de violência e conflitos do ministério de Elias, elas são subvertidas pelo episódio da cura das águas em 2,19-22, em um novo papel de profeta pacífico que não será obliterada nem mesmo pelo episódio das ursos em 2,23-25: seu poder aparece numa escala consideravelmente menor comparada ao de Elias, num comprometimento maior com o povo comum⁶³⁴. Por isso 2,19-22 foi colocado estrategicamente nesse ponto da narrativa: o diálogo entre Eliseu e os homens da cidade não contém nenhuma das tensões e conflitos observados em 2,1-6 e 2,16-18; não há recusas nem proibições⁶³⁵. Elias é comissionado por YHWH a ungir Jeú como rei de Israel, Hazael como rei de Aram e Eliseu como profeta em seu lugar (cf. 1 Rs 19,15-16); desses três, Eliseu é o único a não portar uma espada⁶³⁶.

Concluindo o enquadramento narrativo, a menção a Samaria em 2,25 objetiva colocar Eliseu no mesmo lugar onde Elias se encontrava em 1,15 (cf. 1,2)⁶³⁷.

5.2.2. Articulação interna de 2 Rs 2,19-25

Como “homem de Deus e sucessor de Elias, Eliseu representa o conjunto dos profetas, cujas palavras são confirmadas pelo próprio YHWH”⁶³⁸ – uma breve consideração de alguns aspectos da profecia israelita, tais como estar envolvido em curas e promulgar a palavra de YHWH em Israel mostram claramente uma típica figura profética⁶³⁹; por isso, os dois atos portentosos de 2,19-25 – um de

⁶³¹ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 98.

⁶³² D. J. A. CLINES. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 3, p. 206.

⁶³³ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 97.

⁶³⁴ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 93.

⁶³⁵ M. A. O'BRIEN. *The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2*, p. 14.

⁶³⁶ Levine faz uma comparação: após o impetuoso furacão veio o terremoto; e depois do terremoto veio fogo, e YHWH não estava ali; e então veio o silêncio (cf. 1 Rs 19,11-12). Eliseu é este silêncio (N. LEVINE. *Twice as much of your Spirit...*, pp. 45-46).

⁶³⁷ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 15.

⁶³⁸ C. M. D. SILVA. *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursos*, p. 385.

⁶³⁹ R. P. CARROLL. *The Elijah-Elisha Sagas...*, p. 407.

restauração seguido de outro de destruição – mostra o padrão de temas e elementos opostos⁶⁴⁰, ecoando o ministério de outro grande profeta, Jeremias, o qual foi constituído por YHWH para “arrancar e destruir, para exterminar e demolir, construir e plantar” (Jr 1,10). Retornando à primeira estrutura detectada em 2.4.2., fica evidente a justaposição desses opostos:

- **Palavra e ação dos homens da cidade (vv. 19; 20d) / palavra e ação dos rapazes (v. 23c-g).** Enquanto a palavra dos homens da cidade reveste-se do máximo de deferência através do uso de יְלָדָי (v. 19), a palavra dos rapazes mostrou o máximo de desrespeito com a raiz קלס e a palavra קָרַק (v. 23); se a ênfase para os homens da cidade recaiu sobre a ação em obedecer ao profeta (v. 20d), a ênfase dos rapazes recaiu sobre a ação da ofensa ao profeta (v. 23f-g) – daí outro forte contraste, entre a atitude de homens, pressupondo a ligação com a responsabilidade, e a de “pequenos”, com a ênfase mais sobre o juízo depreciativo de seus caracteres do que de suas idades. Há uma forte justaposição, portanto, entre atitudes e palavras dos dois grupos⁶⁴¹, e a menção ainda que inferida de Jericó demonstra que a obediência à palavra de YHWH pronunciada por seu servo pode até mesmo reverter uma maldição outrora pronunciada de forma eficaz. Se a justaposição entre Jericó e Betel ecoa Hiel, o betelita, tentando reconstruir Jericó (cf. 1 Rs 16,34) e sofrer as consequências da maldição impetrada por Josué (cf. Js 6,26)⁶⁴², serve antes para evidenciar que o estado de uma maldição não precisa ser permanente⁶⁴³.
- **Palavra e ação do Profeta (vv.20a-c; vv. 20e-21b / v. 24a-c).** Não menos contrastantes são a palavra e a ação do profeta; se foram de bênção e vida para os homens de Jericó, foram de maldição e morte para os rapazes de Betel; se há um diálogo amistoso entre Eliseu e os homens de Jericó, ao insulto dos rapazes Eliseu reage com o olhar e maldição no nome de YHWH; se os homens de Jericó pedem para que Eliseu olhe, sem o pedido dos rapazes de Betel Eliseu olha para estes; Eliseu pede um recipiente e sal para os homens

⁶⁴⁰ N. LEVINE. *Twice as much of your Spirit...*, p. 25.

⁶⁴¹ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 102.

⁶⁴² R. B. DILLARD. *Faith in the Face of Apostasy...*, p.90.

⁶⁴³ B. P. IRWIN. *The Curious Incident of the Boys and the Bears...*, p. 32.

de Jericó, e nada pede para os rapazes de Betel. Essas qualidades opostas em Eliseu, de tanto trazer vida quanto morte, correspondem ao que fora dito anteriormente em 1 Rs 19,17; e no próprio caráter contraditório desses efeitos está o fato de que a palavra de Eliseu é efetiva⁶⁴⁴.

- **Ação da Palavra Divina (vv. 21c – 22b / v. 24d-e).** Se até agora ação e palavra são separadas com relação aos homens, a própria palavra de YHWH invocada age, produz vida aos habitantes de Jericó, seus efeitos são válidos “até o dia de hoje” e produz morte aos rapazes. São utilizados instrumentos – um recipiente e sal no primeiro caso, e duas ursos no segundo caso. A justaposição interna mostra mais uma razão para a menção de duas ursos: em ambos os casos aqui, são utilizados *dois* instrumentos. Ainda no primeiro caso temos instrumentos para vida, e no segundo para morte. O uso de מְשַׁכֵּלֶת nos vv. 19 e 21, que tantas dúvidas provoca com relação à tradução, é esclarecido também com esta justaposição: este termo, que fala de perder filhos, ressoa imediatamente na ação das ursos que “desfilharam” muitos pais no v. 24⁶⁴⁵. Desta forma, obediência à autoridade profética põe fim à privação de filhos; desobediência *causa* privação de filhos⁶⁴⁶. O texto demonstra que a escolha da palavra não foi aleatória e sim resultado de um projeto narrativo que controla as sutilezas do mínimo detalhe⁶⁴⁷, em maestria de estilo e composição, delineando a unidade literária⁶⁴⁸. A ênfase dessa justaposição reside, portanto, no fato de que os servos de YHWH devem ser honrados, e este ponto deve ser reforçado mesmo que tragicamente mediante ursos⁶⁴⁹. Apenas a combinação dessas duas histórias opostas fornece um quadro completo das duas facetas do homem de Deus, ressaltando seu poder⁶⁵⁰.

Estes dois episódios justapostos representam em “miniatura” o Israel fiel e infiel: o Israel fiel goza das bênçãos de YHWH numa “Jericó renovada”; o infiel,

⁶⁴⁴ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 99.

⁶⁴⁵ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 99

⁶⁴⁶ B. P. IRWIN. *The Curious Incident of the Boys and the Bears...*, p. 32.

⁶⁴⁷ J. FOKKELMAN. *Reading Biblical Narrative...*, p. 27

⁶⁴⁸ J. FOKKELMAN. *Reading Biblical Narrative...*, p. 29.

⁶⁴⁹ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 207.

⁶⁵⁰ Y. SHEMESH. *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 14.

rejeitando YHWH e seu profeta, sofre um julgamento mortal⁶⁵¹. O desastre que se abateu sobre os rapazes em Betel prefiguraria, de um ponto de vista exílico, o destino de Jerusalém, que perdeu seus “filhos” (habitantes) para os “animais selvagens” (invasores inimigos: cf. Ez 34,5.8). Isto reitera a *épreuve qualifiante* de Eliseu na visão de Greimas⁶⁵² e a estratégia de “conquista” do “novo Josué”, a qual ecoará na sequência de 2 Rs 3–9;13⁶⁵³.

5.2.3. Articulação com 2 Rs 3–9;13

Um milagre de cura e de restauração, seguido por outro de julgamento e destruição: assim os dois atos de 2 Rs 2,19-25 estão conectados como introdutórios ao ministério do recém instalado profeta Eliseu⁶⁵⁴, o qual seguirá a mesma ordem principalmente em 2 Rs 4–8⁶⁵⁵: vida e morte, alimento e fome, viúvas e filhos, eis temas que estarão sempre justapostos nas histórias de Eliseu⁶⁵⁶. Além disso, somente a justaposição cria o tema do cumprimento da palavra de Eliseu, que se repetirá em todo o ciclo de Eliseu – mais do que “dobrar”, Eliseu multiplica a complexidade dos milagres em relação a Elias⁶⁵⁷:

- **Campanha contra Moab (3,1-27).** Em 3,1-3 temos a notícia da sucessão do rei Jorão no trono de Israel. Tematicamente corrobora 2,1-25, uma vez que a sucessão real ecoa a profética, indicando que esta completou-se. Geograficamente, a menção de Samaria em 2,25 fornece o contexto para 3,6-27⁶⁵⁸; e a notícia de Moab em 3,4-5 retoma o contexto de 1,1 que parecia deslocado. Existem vários pontos de contato com 2,19-22: Eliseu declara uma palavra profética usando um instrumento e ocorre um milagre em meio às águas (3,15-19), além de mostrar a reversão de uma derrota considerada inevitável (3,10.20-25). Mas a vitória israelita é conspurcada pela oferta em holocausto por parte do rei de Moab do seu próprio filho herdeiro (3,27),

⁶⁵¹ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 9.

⁶⁵² Cf. 5.1.

⁶⁵³ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 10.

⁶⁵⁴ W. H. BARNES. *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 206.

⁶⁵⁵ P. J. LEITHART. *1 & 2 Kings*, p. 173.

⁶⁵⁶ N. LEVINE. *Twice as much of your Spirit...*, pp. 25-26

⁶⁵⁷ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 216.

⁶⁵⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 103.

fazendo com que a vitória israelita seja de curta duração – há um eco de 2,23-25 pela morte. A história oscila, portanto, entre a promessa de vitória a Israel e a ameaça de derrota, repetindo a justaposição entre 2,19-22 e 2,23-25. A ênfase encontra-se acima de tudo no cumprimento da palavra profética, a qual está com Eliseu segundo a declaração do rei de Judá (3,12)⁶⁵⁹.

- **O óleo da viúva (4,1-7), Eliseu e a sunamita (4,8-37), a panela envenenada (4,38-41) e a multiplicação dos pães (4,42-44).** Estas quatro histórias estão conectadas pelo tema comum de apresentar um problema e ser proposta uma solução, como já visto em 2,19-22; em contraste com os capítulos precedentes e seguintes, não há personagens proeminentes como reis e soldados, e a mulher sunamita declara que nada espera do rei ou do comandante, pois vive no meio do seu povo (cf. 4,13). São histórias envolvendo o povo comum, mais simples, onde os únicos nomes próprios são o de Eliseu e Giezi⁶⁶⁰. São requeridos vasos, ânforas para a realização do milagre em 4,1-7, lembrando o recipiente requerido em 2,19-22. Há ainda um movimento de morte ou quase-morte para vida, com Eliseu demonstrando poder sobre a morte, além de todos os episódios envolverem filhos, sejam os biológicos das duas primeiras histórias ou os discípulos dos profetas nos seguintes, ecoando o que foi visto em 2,19-25. A progressão da história envolve um talento artístico do narrador em mostrar a autoridade de Eliseu como homem de Deus, que culmina com o prostrar da sunamita aos seus pés (cf. 4,37)⁶⁶¹.
- **A cura da lepra de Naamã (5,1-27).** Este episódio segue a teologia exposta em Reis de que a vitória envolve bênção, e a derrota julgamento, como pode ser visto no v. 1 na afirmação da vitória dada por YHWH aos arameus, inimigos de Israel. A cura de Naamã, mais do que o favor concedido a um não-israelita, aborda o envolvimento de YHWH nas relações entre Israel e Aram, e por isso a partir deste ponto Eliseu sempre estará presente nas

⁶⁵⁹ T. R. HOBBS. *2 Kings*, pp. 31-34.

⁶⁶⁰ T. R. HOBBS. *2 Kings*, pp. 45-46.

⁶⁶¹ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 49. Mesmo a aparente limitação de Eliseu em 4,8-37 (cf. R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 217) poderia ser explicada de outra forma: o fato de que o filho da sunamita retorna à vida apenas com dificuldade representaria a dificuldade da sobrevivência do reino do Norte? Quem o filho representa: os seguidores de Eliseu, que logram êxito em trazer vida à nação? Ou sua morte representa o fim do exílio? (cf. P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 13).

mesmas, seja na paz ou na guerra como nos relatos subsequentes⁶⁶². Este episódio também segue o tema visto no capítulo anterior de problema-solução, e enfatiza a tensão entre o poder de Eliseu de fazer bem e curar ou fazer o mal e afligir já visto em 2,19-25⁶⁶³, e envolve vários elementos comuns com 2,19-23: uma *נְעִרָה קְטָנָה* afirma que se Naamã estivesse diante do profeta em Israel ele seria curado de sua lepra (cf. 5,2-3) – o que de fato ocorre, com sua carne tornando-se como a de um *נְעִר קְטָן* (a mesma expressão utilizada em 2,23) num ambiente de águas (cf. 5,14)⁶⁶⁴. Se Naamã, apesar de uma resistência inicial, não somente reconhece a supremacia de YHWH como demonstra todo respeito ao profeta, Giezi mostra uma irreverência não muito diferente à dos rapazes em 2,23-25. Mas a grande ironia reside no fato de que um arameu demonstrou maior convicção e humildade do que o rei Jorão deveria mostrar⁶⁶⁵. Um dos principais pontos deste episódio reside, portanto, não apenas na habilidade de Eliseu em curar⁶⁶⁶, mas sua autoridade ainda maior que a do rei, comprovando que há profeta em Israel! (cf. 5,8)

- **O machado perdido e achado (6,1-7)**. Considerado por alguns como um milagre “trivial”⁶⁶⁷, que interrompe o fluxo envolvendo os arameus, na verdade foi colocado neste ponto pela menção ao mesmo rio Jordão que foi palco do milagre anterior, servindo de ponte entre o episódio de paz com os arameus no capítulo 5 e a guerra descrita no restante do capítulo 6⁶⁶⁸. Os filhos dos profetas estão crescendo em número, e a decisão de construir um lugar de moradia perto do rio Jordão evoca as memórias da conquista, num gesto indicando que os verdadeiros fieis estão “retomando a terra” – gesto representado no machado recuperado mediante uma leitura simbólica. O fato desse machado ser emprestado mostra que o poder que sustenta os filhos dos profetas não provém deles, mas sim de YHWH. O episódio ressalta ainda que somente Eliseu tem a capacidade e o discernimento para recuperar esse

⁶⁶² T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 17.

⁶⁶³ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 58.

⁶⁶⁴ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 60.

⁶⁶⁵ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 18.

⁶⁶⁶ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 61.

⁶⁶⁷ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 7.

⁶⁶⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 156.

machado, e que é necessário fazer o que ele pede⁶⁶⁹, lembrando a relação entre os homens de Jericó e Eliseu em 2,19-22 com sua pronta obediência e respeito para com o profeta⁶⁷⁰. A atitude dos filhos dos profetas contrasta ainda com a de Giezi e com a dos rapazes pequenos, e enfatiza mais uma vez a necessidade de se honrar ao máximo o profeta de YHWH⁶⁷¹. Tanto aqui como em 2,19-22 e 4,38-41 algo é "jogado" para surtir efeito⁶⁷².

- **Eliseu e os arameus I (6,8–7,20).** Mais uma vez se encontra presente a tensão entre vida e morte, incluindo filhos: o cerco a Samaria provoca severa fome, e dessa vez duas mães exercem o papel das ursas despedaçando seus próprios filhos! (cf. 6,24-31) Eliseu enfrenta a animosidade de dois reis: o rei dos arameus envia um batalhão inteiro para prender um único homem, e YHWH manda seus exércitos celestiais para guardar o seu profeta (cf. 6,8-17); e o rei de Israel pensa em decapitar o profeta (cf. 6,31-33). O relato mostra um Eliseu cheio de confiança e absolutamente no controle, demonstrando poder sobre o próprio rei de Israel ao devolver em segurança os soldados arameus (cf. 6,18-23)⁶⁷³. Assim como os rapazes insolentes de 2,23-25, o comandante descrente é punido com a morte por demonstrar irreverência e falta de confiança na palavra de Eliseu (cf. 7,1-2.16-20). Portanto, o relevo posto em 6,21-22 é em obedecer à palavra de Eliseu⁶⁷⁴, e que a mesma indubitavelmente se realiza, evidenciada pela repetição praticamente palavra por palavra (cf. 7,1-2 e 7,18-19)⁶⁷⁵ e pela ironia do anúncio feito por dois leprosos (cf. 7,3-15).
- **Epílogo da história da sunamita (8,1-6).** A exemplo do que ocorreu em 6,1-7 esse episódio parece quebrar novamente uma sequência, retornando à história da sunamita relatada anteriormente em 4,8-37. A colocação aqui neste ponto procura mostrar o que está acontecendo com Jorão e Israel às vésperas das ações de Hazael (cf. 8,7-15) e Jeú (cf. 9,1-10), e a mulher sunamita torna-se assim representante do persistente "Israel fiel"⁶⁷⁶. Aparentemente,

⁶⁶⁹ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 18.

⁶⁷⁰ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 159.

⁶⁷¹ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 162.

⁶⁷² T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 73.

⁶⁷³ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 74.

⁶⁷⁴ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 19.

⁶⁷⁵ T. R. HOBBS. *2 Kings*, pp. 87-88.

⁶⁷⁶ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 24.

novamente Eliseu parece ser ineficaz, pois a sunamita estaria sofrendo justamente por ter obedecido anteriormente ao profeta; mas a ênfase da história é a reputação de Eliseu – os grandes feitos relatados ao rei são suficientes para que este restitua plenamente as terras à sunamita, fazendo com que Eliseu execute um milagre mesmo ausente e sua oferta para interceder junto ao rei em 4,13 seja finalmente aceita e eficaz⁶⁷⁷. A ausência de Eliseu parece pressupor que esteja talvez em Damasco, proporcionando o contexto para a história seguinte⁶⁷⁸.

- **Eliseu e os arameus II (8,7-15).** A fama de Eliseu, que já havia ultrapassado as fronteiras de Israel com o episódio de Naamã, recebe ainda maior peso com a consulta do rei arameu Ben-Adad ao profeta para saber se seria curado (cf. 8,7-8), numa atitude totalmente oposta à do rei Ocozias em 1,1-18. Havia sido determinado por YHWH que Elias ungiria Hazael (cf. 1 Rs 19,15); Eliseu toma o lugar de seu mestre, proferindo um oráculo acerca da morte de Ben-Adad e a ascensão de Hazael (cf. 2 Rs 8,9-15) – um dado importante, posto este não pertencer à linha de sucessão⁶⁷⁹. O objetivo é claro: como esta ascensão afetou a história posterior de Israel, pois deste ponto em diante Hazael assume o papel de principal opressor de Israel (cf. 9,14; 10,32; 12,17–18; 13,3.22)⁶⁸⁰. Simbolicamente, como já visto, Hazael seria uma das "ursas" de 2,23-25⁶⁸¹.
- **Reinados de Jorão e Ocozias de Judá (8,16-29).** Além do relato das derrotas dos principais protagonistas e a desintegração de seus respectivos reinos⁶⁸², a menção a Edom (cf. 8,20-22) fecha quiasticamente o contexto iniciado em 3,1 (cf. 3,8-9) e prepara o relato da ascensão de Jeú em 9,1-3 – a outra "ursa" de 2,23-25. Os "grandes feitos" mencionados em 8,4 poderiam ser considerados como o próprio narrador preparando a conclusão da narrativa que havia começado em 2,19 numa "trajetória" bem delineada⁶⁸³, não para

⁶⁷⁷ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 187.

⁶⁷⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 189

⁶⁷⁹ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 98.

⁶⁸⁰ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 99.

⁶⁸¹ Cf. 4.4.2.

⁶⁸² T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 100.

⁶⁸³ J. FOKKELMAN. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, pp. 77-78.

encerrar o ciclo de Eliseu, e sim para concluir a segunda e “decisiva” prova de Eliseu na visão de Greimas⁶⁸⁴, quando o profeta então se torna renomado.

- **Eliseu comissiona um discípulo para ungir Jeú (9,1-3).** A breve aparição de Eliseu no início da história de Jeú vincula-se ao episódio de Hazael (8,7-15) e à profecia de 1 Rs 19,15-18, confirmando Eliseu no papel central na mudança de ambas as dinastias⁶⁸⁵. O contato com 2 Rs 2,23-25, evidencia que esta história não serve meramente como “vínculo literário” para o ciclo de Eliseu⁶⁸⁶, mas ecoa antes o exposto acerca das ursas⁶⁸⁷. Há ainda a menção do frasco de azeite em 9,1-3, o qual alude ao recipiente em 2,19-22 e aos vasos de óleo em 4,1-7. Eliseu não aparece mais no restante da história de Jeú, que enfatiza o cumprimento das profecias de Elias (cf. 9,36; 10,10.17)⁶⁸⁸, retornando ao tema da sucessão profética. E esta ênfase, aliada ao significado religioso de ungir Jeú, reside no fato de que este está sendo designado para um propósito especial⁶⁸⁹: desarraigar a dinastia de Amri (cf. 1 Rs 19,17). Eliseu é nomeado “profeta” unicamente aqui em todo o ciclo⁶⁹⁰: mais do que o “homem de Deus”, título concedido amplamente a Eliseu⁶⁹¹, ele é o profeta por excelência, o qual põe fim à dinastia amrida, dando início à sua *épreuve glorifiante*.
- **Morte de Eliseu (13,14-21).** O relacionamento entre o rei Joás e o profeta Eliseu (13,14-19) não é explicado em nenhum outro lugar de 2 Reis; entretanto, à luz da reação do rei ao anúncio da proximidade da morte do profeta, eram relações amistosas e bem próximas⁶⁹². Embora a justaposição com 13,10-13 dê uma leitura negativa acerca de Joás, o episódio de 13,14-19 por si só concede um quadro positivo. Em 13,1-9 Joás é descrito como fazendo o mal aos olhos de YHWH, porém mais tarde implora o favor divino (13,4) e Israel recebe um salvador (13,5). Este paralelo enfatiza que a

⁶⁸⁴ Cf. 5.1.

⁶⁸⁵ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, pp. 198-199.

⁶⁸⁶ M. A. SWEENEY. *I & II Kings: A Commentary*, p. 333.

⁶⁸⁷ Cf. 4.4.2.

⁶⁸⁸ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 198.

⁶⁸⁹ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 114.

⁶⁹⁰ T. R. HOBBS. *2 Kings*, pp. 113-114.

⁶⁹¹ Cf. 2 Rs 4,7.9.16.21.22.25.27.40.42; 5,8.14.15.20; 6,6.9.10.15; 7,2.17-19; 8,2.4.7.8.11; 13,19; (A. EVEN-SHOSHAN. *A New Concordance of the Bible*, p. 53).

⁶⁹² T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 169.

misericórdia é possível mesmo a um rei avaliado tão negativamente⁶⁹³, ecoando o visto em relação a Jericó em 2,19-22. A similaridade do grito de Joás em 13,14 com o grito de Eliseu por ocasião da partida de Elias em 2,10-12 não deve ser ignorada: para Hobbs, o sentido preciso em ambas é obscuro, podendo remeter ao triste estado do exército israelita (cf. 13,7)⁶⁹⁴. Mas Eliseu, nas tradições ligadas ao seu nome, está especificamente associado com carruagens e cavalos (cf. 6,8-23)⁶⁹⁵. A repetição dessa frase de 2,12, juntamente com a menção dos cavalos e carruagens divinos em 6,17 e 7,6 assegura que há um pedido por ajuda divina⁶⁹⁶. Joás está reconhecendo, portanto, que Eliseu é o pai espiritual de toda uma nação e a verdadeira força e encorajamento para as forças militares israelitas. Uma atitude diametralmente oposta ao rei amrida anterior que desejava decapitar o profeta! (cf. 6,31.32). A relação entre 2,12 e 13,14 entrelaça o final dos ministérios de Elias e de Eliseu⁶⁹⁷, reiterando a sucessão profética. E, ao reviver o morto pelo simples toque nos ossos de Eliseu (13,20.21), além do significado mais profundo de evidenciar a renovação da nação conforme descrita em 2 Rs 14⁶⁹⁸, há o tema da vida e morte que, começando em 2,19-25, perpassou todo o ciclo de Eliseu. Eliseu merece o elogio feito pelo Sirácida aos doze profetas: “que seus ossos floresçam!” (Eclo 49,10). A atitude do rei Joás, junto ao episódio do morto que revive, conclui uma *épreuve glorifiante* digna desse nome.

Em 2,19-25; 4,1-37; 6,24-7,20; 8,1-15 há o elemento comum do perigo ou morte a uma criança. A responsabilidade de Eliseu em salvar ou causar essas mortes alterna entre episódios justapostos. A negligência ou ação indireta é a causa da morte das crianças em 2,23-25; 4,8-37; 6,24-7,20; e em 8,7-15 profetiza a morte. Entretanto, em 2,19-22; 4,1-37 e 8,1-6, traz vida às crianças ou as resgata⁶⁹⁹. Os três principais contos em 2 Rs 5-7 concernentes a Naamã (5,1-27), Eliseu e os arameus

⁶⁹³ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 201.

⁶⁹⁴ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 169.

⁶⁹⁵ M. COGAN; H. TADMOR. *II Kings*, p. 148.

⁶⁹⁶ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 201.

⁶⁹⁷ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 202.

⁶⁹⁸ T. R. HOBBS. *2 Kings*, p. 170.

⁶⁹⁹ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 218.

cegos (6,8-23) e o cerco de Samaria (6,24–7,20) trazem temáticas das tradições do êxodo e da conquista em consonância com o exposto em 2 Rs 2, uma resposta à ameaça militar dos arameus que objetiva evidenciar o quanto Israel continua a experimentar a salvação de YHWH⁷⁰⁰. Todos esses milagres “prefaciados” por 2,19-25 demonstram a presença de YHWH através da palavra e milagres de seu profeta: Eliseu é denominado “homem de Deus”, indicando que *ele* é a presença divina em Israel; muitos dos milagres de Eliseu confirmam a palavra de Eliseu como a palavra de YHWH; e até mesmo o machado que flutua demonstra reversão das leis da natureza, prerrogativa divina que mostra sua presença ativa. Esta interpretação corrobora inclusive os episódios políticos onde Eliseu salva Israel de Aram mediante atos miraculosos; assim YHWH não abandonou seu rei mesmo diante da infidelidade. O ciclo de Eliseu ainda interage as questões políticas com o povo comum e os filhos dos profetas: desta forma, YHWH está interessado tanto no rei quanto no povo comum⁷⁰¹.

⁷⁰⁰ P. E. SATTERTHWAITTE. *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 15.

⁷⁰¹ R. GILMOUR. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 222.

6 Conclusão

O estudo de 2 Rs 2,19-25 concluiu, mediante a crítica textual, que a perícope foi transmitida de maneira fidedigna, confirmado pelo aparato crítico tanto da BHS quanto da BHK, corroborando a integridade do códice Leningradense. Com relação à tradução, mereceram atenção especial os termos מְשַׁכְּלָת, צְלִחִית, וְעָרִים קְטַנִּים e a expressão

A crítica literária mostrou como o conjunto dos vv. 19-25 deve ser destacado à parte dos vv. 1-18 de 2 Rs 2; e, não obstante muitos estudiosos compreenderem que este conjunto abarca duas perícopes independentes (vv. 19-22 e vv. 23-25), pode-se entender estas como duas cenas de uma unidade literária, ressaltando a Palavra de Deus que age tanto na graça quanto no julgamento. A crítica redacional apontou diferentes estágios para estas duas cenas, possivelmente no período persa.

A análise sintática e estilística confirmou uma sequência quase idêntica que comparece no conjunto duas vezes, corroborando duas seções que se correspondem. A análise lexicográfica demonstrou que a presença da morte é revertida para vida na primeira seção; e na segunda seção a vida (implícita nos “rapazes pequenos”) revertida em morte. Para a crítica da forma, com base nas raízes צָא e אָמַר, identifica-se na primeira seção a vida que sai da palavra, e na segunda seção a morte que procede da palavra. A estruturação do texto apresenta então um diálogo entre palavra e ação humana, com ênfase na ação da palavra divina.

A crítica do gênero literário mostrou as diferentes formas de considerar as duas seções da perícope de 2 Rs 2,19-25: saga, lenda (pessoal ou profética), hagiografia profética, palavra de salvação, promessa de salvação, anúncio de salvação, sátira ou anedota. Concluiu-se que o gênero dominante é o da lenda profética ou hagiografia profética. O *Sitz im Leben* dessas lendas proféticas seria reforçar ou reavivar a instituição da profecia; ou ainda apresentar o material profético pelo modelo do profeta mosaico.

O estudo do capítulo 3 evidenciou que a cidade em questão na perícope é Jericó, que apesar de lembranças negativas como a maldição impetrada por Josué,

possui um importante ajuntamento de profetas. Uma ambivalência enfatizada quando os homens dessa cidade afirmam que o local é bom, que ganha maior relevo na descrição das águas: 2 Rs 2,19 é a única passagem na qual מים e רע estão associados, mostrando que as águas constituem um elemento caótico indispensável e ao mesmo tempo ameaçador, ideal para Eliseu demonstrar poder.

Na descrição da terra, embora refira-se ao território de Israel em algumas passagens do ciclo de Eliseu, evidenciou-se que o sentido em 2,19 é o de solo, por estar abordando sua produção, confirmado pelo uso da raiz שכל: seu significado relacionado à privação de filhos e aborto representa figurativamente a esterilidade do solo. Como terra e povo relacionam-se, o termo ארץ dirige-se então aos habitantes, com o texto abarcando os dois sentidos da raiz שכל: a esterilidade do solo e o abortivo dos habitantes.

Para o pedido de Eliseu é empregada a raiz לקח, uma raiz constante nos milagres efetuados por seu intermédio. O pedido envolve um instrumento designado como צלחית חדשה, um recipiente novo. Sem uso teológico específico do substantivo צלחית, a ênfase recai no adjetivo חדש: o “novo” do צלחית simboliza sua pureza, não ter sido usado para outro propósito anteriormente. Eliseu ainda pede sal para pôr no recipiente; o sal demonstrará tanto sua autoridade como profeta quanto permitirá que as águas saiam do estado ruim para outro positivo, fazendo do sal o verdadeiro instrumento do milagre e demonstração do poder do profeta. E a associação do sal com o “recipiente novo” faz daquele um elemento de ritual de separação, pelo qual Jericó é removida do âmbito da maldição e trazida para o da bênção. A ação de lançar o sal na fonte das águas faz parte ainda de uma série de episódios nos quais o arremessar de um objeto exerce um papel importante nas histórias tanto de Eliseu quanto de Moisés.

Esse entrelaçamento das histórias de Eliseu e de Moisés são evidenciadas ainda no eco da tradição do Êxodo comparando-se Ex 15,22-27 e 2 Rs 2,19-22, reforçado pelo uso da mesma raiz do termo משפלת em Ex 23,26. A raiz שכל mostra, então, a ligação estrita entre a cura das enfermidades, manutenção da saúde e a obediência aos mandamentos divinos, e que, se não há obediência, a terra (povo) está doente. A cura mencionada não se restringe ao físico, mas envolve a restauração espiritual como a efetuada por Elias em 1 Rs 18,30, o que

faz de Eliseu seu legítimo sucessor ao promover uma restauração da fertilidade. Eliseu age no poder e autoridade de Moisés, atendendo às expectativas de transmissão profética mosaica de Dt 18, mediante seu poder sobre as águas e revertendo a maldição sobre Jericó.

A expressão כֹּה אָמַר יְהוָה utilizada constitui, então, a “fórmula do mensageiro” que representa a autoconfirmação do mensageiro e sua legitimação, ressaltando o poder de YHWH por trás de suas palavras. Para maior relevo dessa legitimação e poder, a raiz הִיהַ aparece em 2,21f não somente como clímax na descrição dos eventos maravilhosos, mas também como “fórmula de recepção da palavra profética”, demonstrando que concordância entre anúncio e cumprimento é um critério para averiguação da sua genuinidade; e a expressão “conforme a palavra de Eliseu que dissera” em 2,22b sublinhando a eficácia da palavra profética. Se o cumprimento da palavra proclamada pelo profeta é frequentemente afirmado pela frase כַּדְבָר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר, “segundo a palavra que YHWH falara”, há um desvio na fórmula usada – somente aqui em 2 Rs 2,22 – para salientar a confirmação da palavra de Eliseu, garantindo que Eliseu é o portador inequívoco da palavra de YHWH.

O estudo do capítulo 4 evidenciou que o narrador parece intencionar a associação com Betel, lugar onde fora erigido um bezerro de ouro por Jeroboão I, num culto visto com desdém e censurado pelo profeta anônimo que desafia o rei em 1 Rs 13. Embora a proposta de Jeroboão não fosse idolátrica, e sim proporcionar o “pedestal de YHWH” como símbolo da presença divina e contraponto à Arca da Aliança em Jerusalém, ao associar Betel como local de origem dos rapazes pequenos e comparando 1 Rs 13 com 2 Rs 23,16, o relato de 2 Rs 2,23-23 possui claramente um tom anti-Betel.

Ao analisar a expressão נְעָרִים קְטַנִּים, que aparece apenas aqui em 2 Rs 2,23 no plural, conclui-se que não necessariamente significa “rapazes pequenos”, pois a raiz קִטַן pode enfatizar o “insignificante” além do tamanho, proporcionando a tradução alternativa “rapazes insignificantes” como uma ironia e contraponto à atitude desrespeitosa destes para com Eliseu.

O uso em 2 Rs 2,23-25 da raiz עָלָה, que serve para designar a ascensão de Elias em 2,1-18, confirma a transferência do poder profético a Eliseu. No v. 23e-g novamente esta raiz é utilizada, agora como escárnio, numa referência zombeteira

a este fato. A força do escárnio fica mais evidente quando estes rapazes chamam Eliseu de קָרְחַ, “calvo”: como a calvície transformou-se num termo injurioso, evidenciou-se o caráter maligno dos rapazes pequenos, num desafio por parte destes à autoridade profética de Eliseu. Este desafio é amplificado pelo jogo de palavras entre as raízes קָלַל e קָלַס, que ainda guardam campos semânticos aproximados – a zombaria, associada à raiz קָלַס, também é um dos sentidos de קָלַל.

Há total justificação, portanto, para a imprecação realizada בְּשֵׁם יְהוָה, no nome de YHWH. A preposição בְּ- usada instrumentalmente, que junto com שֵׁם ganha a conotação de “pelo poder de...”, significa que o profeta está garantindo de onde vem sua autoridade, e que como genuíno representante de YHWH, Eliseu não cometeu abusos, pois amaldiçoar em nome de YHWH garante que a Ele pertence a vingança.

As ursos da floresta são instrumentos para a materialização desta imprecação. Embora nenhum significado sagrado possa ser associado à palavra יָעַר, esta ocorre em discursos teológicos onde o julgamento vindouro é descrito em termos de destruição da floresta, dando ao contexto de 2,24 um caráter de julgamento, demonstrado por um jogo de palavras: os rapazes vieram da cidade (מִן־הָעִיר), as ursos da floresta (מִן־הַיַּעַר). São mencionadas ainda em 2,24 ursos e não ursos, remetendo ao motivo da “ursa roubada dos seus filhotes”, num simbolismo cuja chave de compreensão encontra-se em Os 13,7-8, onde a ira de YHWH para com seu povo rebelde é comparada a dessas ursos, cumprindo a maldição impetrada em Lv 26,21-22.

O tom de julgamento estaria ainda presente na insistência do texto de 2,24 em duas cifras: quarenta duas vítimas de duas ursos. A primeira consiste na quantidade de parentes de Ocozias, rei de Judá, e descendentes de Acab que Jeú mandou assassinar em 2 Rs 10,14. Concluiu-se que um editor posterior, num ponto de contato deliberado, teria assumido que os rapazes de Betel seriam adoradores de Baal, numa confirmação do castigo dos rapazes como símbolo do julgamento que caiu sobre Israel. Há ainda pontos de contato com 2 Rs 8,12, quando Hazael tornou-se rei dos arameus, mediante tanto o uso de יָלַד quanto da

raiz **בָּקַע**, e as associações dessa raiz com a guerra e a violência. Todos esses pontos de contato permitem entender que as duas ursas representam Hazeel e Jeú.

No v. 25 conclui-se que há um estranho elemento de simbolismo em todas as referências geográficas de 2 Rs 2: provavelmente vários lugares possuíam suas histórias sobre Eliseu, com as jornadas funcionando como elos entre si, assemelhando-se às histórias patriarcais. O monte Carmelo frequentemente é mencionado na literatura profética como objeto de juízo; não obstante, está especialmente associado ao ciclo tanto de Elias e Eliseu. O movimento final de Eliseu a Samaria, capital do reino do Norte condenada na literatura profética por sua ligação com a idolatria, representaria uma missão de denúncia, incluindo a participação da expedição militar descrita em 2 Rs 3. As menções geográficas complementam, portanto, o tom de juízo.

Conclui-se para o capítulo 4 que o princípio da autoridade profética é potencializado no episódio das ursas, com o simbolismo numérico ressaltando a transmissão profética de forma ainda mais contundente do que o episódio anterior.

O estudo pela Análise Narrativa no capítulo 5 evidenciou que 2 Rs 2, na sua forma atual, está integrado ao ciclo de Eliseu, servindo tanto para concluir os contos concernentes a Elias quanto para introduzir o ciclo de Eliseu, numa unidade narrativa composta por três tramas: a ascensão de Elias, a purificação das águas e a punição dos rapazes zombadores. A partir do v. 19 até o v. 25 a presença de um mesmo protagonista, Eliseu, faz com que haja uma mesma trama em dois episódios, servindo de conclusão da seção que engloba todo o conjunto de 2 Rs 2. Evidenciou-se ainda que Eliseu é o herói dessa narrativa, o qual tem como objetivo enquanto discípulo tornar-se mestre, o sucessor de Elias – corroborado pelas simetrias com 2 Rs 1, fazendo de 2 Rs 1–2 a narrativa de sucessão profética de Eliseu. Esta narrativa provê um fim apropriado para o ministério de um profeta e um bom começo para o ministério do outro, permitindo que a articulação temática de 2 Rs 2,19-25 dependa tanto de 2 Rs 1,1–2,18 quanto de 2 Rs 3–9;13.

Ao analisar a articulação temática com 2 Rs 1,1–2,18, evidenciou-se ser esta marcada principalmente pela repetição das raízes antônimas **יָרַד** (descer) / **עָלָה** (subir), numa persistente oposição entre “subir-descer”. O uso da raiz **עָלָה** confirma a ligação com o motivo do Êxodo, pela qual a narrativa em 2 Rs 2 constitui uma história de sucessão profética moldada à sucessão mosaica, fazendo

de Eliseu o “novo Josué”. E, mais do que novo Josué, o ato de curar ecoando o episódio das águas de Mara através de Moisés em Ex 15,22-26 mostra que Eliseu realiza as expectativas de Dt 18,15 com relação a Moisés.

A articulação interna de 2 Rs 2,19-25 evidenciou que os dois atos portentosos, um de restauração seguido de outro de destruição, mostram o padrão de temas e elementos opostos do profetismo. Nos pares dos vv. 19; 20d (palavra e ação dos homens da cidade) e v. 23c-g (palavra e ação dos rapazes) há uma forte justaposição entre atitudes e palavras dos dois grupos, mostrando o máximo respeito dos primeiros e o máximo desrespeito dos últimos. Os dois pares de palavra e ação do profeta (vv. 20a-c; 20e-21b/ v. 24a-c) não são menos contrastantes, e no próprio caráter contraditório desses efeitos está o fato de que a palavra de Eliseu é efetiva. Nos últimos pares acerca da ação da palavra divina (vv. 21c-22b / v. 24d-e) ação e palavra não são separadas, pois a própria palavra de YHWH invocada age, numa combinação de histórias opostas que fornece um quadro completo das duas facetas do homem de Deus, ressaltando seu poder, além de representar em miniatura o Israel fiel e infiel.

A articulação com 2 Rs 3-9;13, evidenciou que os dois atos de 2 Rs 2,19-25 estão conectados como introdutórios ao ministério de Eliseu, seguindo uma mesma ordem que se repetirá em todo o ciclo numa justaposição que cria o tema do cumprimento da palavra de Eliseu. A ênfase encontra-se acima de tudo no cumprimento da palavra profética (3,1-27), conferindo a Eliseu autoridade como homem de Deus (4,1-44), autoridade maior ainda do que a do rei (5,1-27), cuja reputação é demonstrada mesmo ausente (8,1-6), e além das fronteiras de Israel (8,7-15). Concluiu-se, assim, que todos esses milagres “prefaciados” por 2,19-25 demonstram a presença de YHWH através da palavra e milagres de seu profeta: Eliseu é denominado “homem de Deus”, indicando que ele é a presença divina em Israel; e muitos dos milagres de Eliseu confirmam a palavra de Eliseu como a palavra de YHWH.

A Análise Narrativa ajudou a esclarecer os dados anteriormente levantados pelo método histórico-crítico no estudo: 2 Rs 2,19-25 como uma unidade formada por dois episódios complementares, com objetivo não somente introdutório ao restante do ciclo de Eliseu, mas também paradigmático. Assim, os homens de Jericó representariam o Israel fiel, composto por aqueles que anteriormente foram infiéis – pode-se pensar no simbolismo acerca do reino de Judá; e os rapazes de

Betel representariam o Israel infiel que zomba do profeta autorizado por YHWH – a polêmica anti-Betel ocultaria possivelmente a polêmica na época persa envolvendo os samaritanos.

Ao longo do trabalho surgiram questões que podem ser exploradas gerando novos estudos: (1) as relações envolvendo os capítulos 1 e 2 de 2 Reis; (2) a relação de continuidade/descontinuidade entre os ministérios de Elias e de Eliseu; (3) o papel mais amplo do ciclo de Eliseu na obra de Reis; (4) a relação entre 2 Rs 2,19-25 e a polêmica com os samaritanos na época persa. Pode-se salientar ainda a contribuição para o diálogo com a teologia sistemático-pastoral, ao abordar a questão do respeito à autoridade profética e como o mesmo pode servir para mostrar a necessidade de respeito às autoridades eclesíásticas e a relevância permanente da Igreja enquanto “voz profética” em pleno século XXI.

7

Referências bibliográficas

7.1. Fontes

- BÍBLIA. A.T. Grego. RAHLFS, A. **Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta Lxx interpretes**. Ed. 5. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1952. 2 vol.
- BÍBLIA. A.T. Hebraico. KITTEL, R. **Biblia Hebraica**. 3. aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1966.
- BÍBLIA. A.T. Hebraico. KITTEL, R. et al. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio quinta emendata Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.
- BÍBLIA. A.T. Latim. FISCHER, B.; WEBWE, R. **Biblia Sacra: iuxta vulgatum versionem. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson**. Stuttgart: Bibelgesellschaft; São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- BÍBLIA. A.T. Siríaco. **Leiden Peshitta**. Leiden: Peshitta Institute Leiden, 2008.

7.2. Obras

- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BARBER, C. J. **The Books of Kings: The Righteousness of God Illustrated in the Lives of the People of Israel and Judah**. Vol. 2. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2004.
- BARNES, W. H. **Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings**. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, Inc, 2012.
- BEENTJES, P. C. **The Book of Ben Sira in Hebrew**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- BEREZIN, J. R. **Dicionário Hebraico-Português**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- BERGEN, W. J. **Elisha and the End of Prophetism**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIBLICAL DEAD SEA SCROLLS: BIBLE REFERENCE INDEX. Bellingham, WA: Lexham Press, 2011. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 7.
- BLAKE, I. M. Jericho (Ain es-Sultan): Joshua's Curse and Elisha's Miracle - One Possible Explanation. **Palestinian Exploration Quaterly** 99, 1967. pp. 86–97.
- BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975-2006.

- BERNHARDT, K. H.; BERGMAN, G. J.; RINGGREN, H. הָיָה, TDOT, vol. 3, 1978, pp. 369-381.
- BROWN, M. L. רָפָא, TDOT, vol. 13, 2004, pp. 593-602.
- CAQUOT, A. בָּ, TDOT, vol. 3, 1978, pp. 70-71.
- CLEMENTS, R. E.; FABRY, H-J. מַיִם, TDOT, vol. 8, 1997, pp. 265-288.
- CONRAD, J. קָטָן, TDOT, vol. 13, 2004, pp. 3-9.
- DOHMEN, R. רָעַע, TDOT, vol. 13, 2004, pp. 560-589.
- EISING, H. מָלַח, TDOT, vol. 8, 1997, pp. 331-333.
- EISSFELDT, O. אָדוֹן, TDOT, vol. 1, 1977, pp. 59-72.
- FABRY, H-J. שָׁם, TDOT, vol. 15, 2006, pp. 128-176.
- FUHS, H. F. נָעַר, TDOT, vol. 9, 1998, pp. 474-485.
- FUHS, H. F. עָלָה, TDOT, vol. 11, 2001, pp. 76-95.
- FUHS, H. F. רָאָה, TDOT, vol. 13, 2004, pp. 208-242.
- GÖRG, M. מִשָּׁב, TDOT, vol. 6, 1990, pp. 420-438.
- GRAUPNER, M.; FABRY, H-J. שָׁנָב, TDOT, vol. 14, 2004, pp. 461-522.
- HELFMEYER, F. J. הָקֵלֶה, TDOT, vol. 3, 1978, pp. 388-403.
- HÖVER-JOHAG, I. טוֹב, TDOT, vol. 5, 1986, pp. 296-317.
- ILLMAN, K-J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J. מוֹת, TDOT, vol. 8, 1997, pp. 185-209.
- KOCH, K. et al. דָּרָךְ, TDOT, vol. 3, 1978, pp. 270-293.
- MULDER, M. J. נָעַר, TDOT, vol. 6, 1990, pp. 208-217.
- NORTH, R. הָדָשׁ, TDOT, vol. 4, 1980, pp. 225-244.
- OTTO, E. עָיַר, TDOT, vol. 11, 2001, pp. 51-67.
- OTTOSSON, M.; BERGMAN, G. J. אָרָץ, TDOT, vol. 1, 1977, pp. 388-405.
- PREUSS, H. D. נִצָּא, TDOT, vol. 6, 1990, pp. 225-250.
- SAEBØ, M.; VON SODEN, W.; BERGMAN, G. J. יוֹם, TDOT, vol. 6, 1990, pp. 7-32.
- SCHARBERT, J. קָלַל, TDOT, vol. 13, 2004, pp. 37-44.
- SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, G. J.; LUTZMANN, H. דָּבָר, TDOT, vol. 3, 1978, pp. 84-125.
- SCHMOLDT, H. שָׁכַל, TDOT, vol. 14, 2004, pp. 677-681.
- SCHREINER, J.; BOTTERWECK, G. J. פָּנָה, TDOT, vol. 11, 2001, pp. 578-585.
- SEEBASS, H. לָקַח, TDOT, vol. 8, 1997, pp. 16-21.
- TALMON, S. הָרָה, TDOT, vol. 3, 1978, pp. 427-447.
- THIEL, W. שָׁלַךְ, TDOT, vol. 15, 2006, pp. 88-96.
- VANONI, G. שִׁים, TDOT, vol. 14, 2004, pp. 89-112.
- WAGNER, S. אָמַר, TDOT, vol. 1, 1977, pp. 328-345.

- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.
- BRUCE, F. F. **New International Bible Commentary**. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1979.
- BURNETT, J. S. "Going Down" to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History. **Journal of Biblical Literature** 129, 2010. pp. 281-297.
- BUSHELL, M. S. **Bible Works for Windows**. Version 10. Norfolk, Va: Bible Works, LLC, 2015.
- BUTLER, J. G. **Elisha: The Miracle Prophet**. Clinton, IA: LBC Publications, 1994.
- CAMPBELL, A. F. Martin Noth and the Deuteronomistic History. In: MCKENZIE, S. L.; PATRICK, G. M. (Orgs.). **The History of Israel's Traditions: the Heritage of Martin Noth**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. pp 31-62.
- CARROLL, R. P. The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel. **Vetus Testamentum** 19, 1969. pp. 400-415.
- CHAMPLIN, R. N. II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó. In: CHAMPLIN, R. N., **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: volume 3**. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2001. pp. 1475-1476.
- CHILDS, B. S. A Study of the Formula "Until this Day". **Journal of Biblical Literature** 82/3. The Society of Biblical Literature, 1963. pp. 279-292.
- CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. vol. 1 – 8. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2011.
- COGAN, M.; TADMOR, H. **II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- COHN, R. L. **2 Kings**. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000.
- COMPREHENSIVE ARAMAIC LEXICON. **Targum Jonathan to the Prophets**. Cincinnati: Hebrew Union College, 2005. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 7.
- CONTI, M. et al. 1-2 Reyes, 1-2 Crônicas, Esdras, Nehemias. In: CONTI, M. et al., **La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística. Antigo Testamento; 5**. Madrid: Ciudad Nueva, 2015. pp. 210-215.
- DAVIS, D. R. **2 Kings: The Power and the Fury**. Great Britain: Christian Focus Publications, 2005.
- DILLARD, R. B. Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha. In: TREMPER, L.; GROVES, J. A., (Orgs.). **The Gospel according to the Old Testament**. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1999. pp. 81-92.
- EVEN-SHOSHAN, A. **A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms**. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1997.

- FOKKELMAN, J. **Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide**. Leiderdorp: Deo Publishing, 1999.
- FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- BRODSKY, H. **Bethel (Place)**. AYBD, vol. 1, pp. 710-712.
- HOLLAND, T. A. **Jericho (Place)**. AYBD, vol. 3, pp. 723-740.
- MARTIN-ACHARD, R. **Resurrection: Old Testament**. AYBD, vol. 5, pp. 680-684.
- PURVIS, J. D. **Samaria (Place): Samaria the City**. AYBD, vol. 5, pp. 914-921.
- SUSSMAN, M. **Sickness and Disease**. AYBD, vol. 6, pp. 6-15.
- THOMPSON, H. O. **Carmel, Mount (Place)**. AYBD, vol. 1, pp. 874-875.
- FRETHEIM, T. E. **First and Second Kings**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999.
- FRITZ, V. **A Continental Commentary: 1 & 2 Kings**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.
- VAN GEMEREN, W. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- ALDEN, R. L. קָרַח, NDITEAT, vol. 3, p. 984.
- AMES, F. R. דְּבָרָה, NDITEAT, vol. 1, pp. 887-889.
- BAKER, D. W. רַעַע, NDITEAT, vol. 3, pp. 1147-1151.
- CARROLL, M. D. קָטָן, NDITEAT, vol. 3, pp. 907-909.
- CHAN, A. K.; SONG, T. B.; BROWN, M. L. רַפָּא, NDITEAT, vol. 3, pp. 1155-1166.
- CHISHOLM, R. B. שְׁלַךְ, NDITEAT, vol. 4, pp. 127-129.
- CORNELIUS, I. יַעַר, NDITEAT, vol. 2, pp. 491-492.
- CORNELIUS, I. כְּרִמְלֵל, NDITEAT, vol. 2, p. 723.
- ELS, P. J. J. S. לַקָּח, NDITEAT, vol. 2, pp. 812-816.
- GORDON, R. P. קָלֵל, NDITEAT, vol. 3, pp. 924-925.
- GRISANTI, M. A. הֶיָה, NDITEAT, vol. 1, pp. 996-1001.
- GRISANTI, M. A. מִיָּם, NDITEAT, vol. 2, pp. 928-932.
- HAMILTON, V. P. בַּקָּע, NDITEAT, vol. 1, pp. 679-681.
- HAMILTON, V. P. יֵלֵד, NDITEAT, vol. 2, pp. 454-459.
- HAMILTON, V. P. מֵלֵחַ, NDITEAT, vol. 2, pp. 946-948.
- HAMILTON, V. P. נִעַר, NDITEAT, vol. 3, pp. 127-130.
- HAMILTON, V. P. שָׁכַל, NDITEAT, vol. 4, pp. 106-107.
- HADLEY, J. M. **Carmelo (כְּרִמְלֵל)**, NDITEAT, vol. 4, pp. 455-456.
- HOSTETTER, E. C. צִלְחִית, NDITEAT, vol. 2, p. 654.
- LUND, J. A. אָמַר, NDITEAT, vol. 1, pp. 432-437.
- MEIER, S. שִׁים, NDITEAT, vol. 3, pp. 1230-1233.

- MERRILL, E. H. דָּרָךְ, NDITEAT, vol. 1, pp. 963-967.
- MERRILL, E. H. הַלֵּךְ, NDITEAT, vol. 1, pp. 1006-1009.
- MERRILL, E. H. יִצְאָה, NDITEAT, vol. 2, pp. 497-498.
- MERRILL, E. H. מוֹת, NDITEAT, vol. 2, pp. 885-888.
- MERRILL, E. H. עֵלָה, NDITEAT, vol. 3, pp. 402-404.
- NAUDÉ, J. A. רָאָה, NDITEAT, vol. 3, pp. 1104-1012.
- OLIVIER, J. P. J. דְּבַשׁ, NDITEAT, vol. 1, pp. 890-892.
- PIENAAR, D. N. **Samaría** (שְׁמָרוֹן), NDITEAT, vol. 4, pp. 1181-1183.
- POWELL, T. קָלַט, NDITEAT, vol. 3, pp. 925-927.
- ROSS, A. P. שָׁם, NDITEAT, vol. 4, pp. 147-151.
- SELMAN, M. הָרָה, NDITEAT, vol. 1, pp. 1025-1028.
- THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A. פָּנָה, NDITEAT, vol. 3, pp. 634-635.
- THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A. שׁוּב, NDITEAT, vol. 4, pp. 56-59.
- VERHOEF, P. A. הִדָּשׁ, NDITEAT, vol. 2, pp. 30-37.
- VERHOEF, P. A. יוֹם, NDITEAT, vol. 2, pp. 419-423.
- WILSON, G. H. יֵשֵׁב, NDITEAT, vol. 2, pp. 549-550.
- WRIGHT, C. J. H. אָרָץ, NDITEAT, vol. 1, pp. 505-511.
- GEOGHEGAN, J. C. X. The Redaction of Kings and Priestly Authority in Jerusalem. In: LEUCHTER, M.; ADAM, K.-P. (Orgs.). **Soundings in Kings: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010. pp. 109-119.
- GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. 2d English ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- GILMOUR, R. **Juxtaposition and the Elisha Cycle** (LHB/OTS 594). New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- GRAY, J. **I & II Kings**. 3rd rev. ed. London: SCM Press, 1977.
- HALE, T. **The Applied Old Testament Commentary**. Colorado Springs, CO; Ontario, Canada; East Sussex, England: David C. Cook, 2007.
- HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- ALDEN, R. L. אָדוֹן, DITAT, pp. 17-18.
- AUSTEL, H. J. שְׁלָךְ, DITAT, pp. 1570-1571.
- BOWLING, A. טוֹב, DITAT, pp. 564-566.
- CARR, G. L. עֵלָה, DITAT, pp. 1115-1122.
- COHEN, G. G. שׁוּם, DITAT, pp. 1469-1471.
- CULVER, R. D. רָצָה, DITAT, pp. 1383-1387.
- COPPES, L. J. הֵלֵךְ, DITAT, pp. 355-356.
- COPPES, L. J. יוֹם, DITAT, pp. 604-606.

- COPPES, L. J. קָטַן, DITAT, pp. 1335-1336.
- COPPES, L. J. קָלֵל, DITAT, pp. 1345-1347.
- COPPES, L. J. קָלַס, DITAT, p. 1347.
- COPPES, L. J. קָרַח, DITAT, pp. 1373-1374.
- FEINBERG, C. L. אָמַר, DITAT, pp. 89-92.
- FISHER, M. C. נָעַר, DITAT, pp. 977-978.
- GILCHRIST, P. R. יָלַד, DITAT, pp. 618-621.
- GILCHRIST, P. R. יָעַר, DITAT, pp. 639-640.
- GILCHRIST, P. R. יָצָא, DITAT, pp. 643-645.
- HAMILTON, V. P. אָרַץ, DITAT, pp. 124-126.
- HAMILTON, V. P. אָרַר, DITAT, pp. 126-127.
- HAMILTON, V. P. הָיָה, DITAT, pp. 351-352.
- HAMILTON, V. P. מִשְׁפָּלָת, DITAT, p. 1559.
- HAMILTON, V. P. פָּנָה, DITAT, pp. 1220-1222.
- HAMILTON, V. P. שָׁוַב, DITAT, pp. 1532-1534.
- HARRIS, R. L. כָּרְמֵל, DITAT, p. 749.
- HARTLEY, J. E. יָרִיחוּ, DITAT, pp. 667-669.
- HARTLEY, J. E. שְׁמָרוֹן, DITAT, pp. 1588-1589.
- KAISER, W. C. לָקַח, DITAT, pp. 793-795.
- KAISER, W. C. מָיִם, DITAT, pp. 829-833.
- KAISER, W. C. מָלַח, DITAT, pp. 838-839.
- KAISER, W. C. מָשַׁב, DITAT, pp. 676-677.
- KAISER, W. C. שָׁם, DITAT, pp. 1578-1579.
- KALLAND, E. S. דָּבָר, DITAT, pp. 292-297.
- LIVINGSTON, G. H. רָעַע, DITAT, pp. 1441-1445.
- OSWALT, J. N. בָּקַעַ, DITAT, pp. 206-207.
- SMICK, E. B. מוֹת, DITAT, pp. 820-822.
- STIGERS, H. G. לֵב, DITAT, p. 290.
- WALTKE, B. K. הָרָה, DITAT, pp. 369-370.
- WHITE, W. רָפָא, DITAT, pp. 1446-1447.
- WOLF, H. דָּרַךְ, DITAT, pp. 324-326.
- YAMAUCHI, E. הָדַשׁ, DITAT, pp. 430-432.
- HOBBS, T. R. **2 Kings**. Dallas: Word, Incorporated, 1998.
- HOUSE, P. R. **1, 2 Kings**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- IRWIN, B. P. The Curious Incident of the Boys and the Bears: 2 Kings 2 and the Prophetic Authority of Elisha. **Tyndale Bulletin** 67.1, 2016. pp. 23-35.

- JASTROW, M. **A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature: Volume I and II.** London; New York: Luzac & Co.; G. P. Putnam's Sons, 1903.
- JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament.** Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997.
- AMSLER, S. הִיָּה, TLOT, pp. 359-365.
- GERLEMAN, G. דְּבָר, TLOT, pp. 325-332.
- GERLEMAN, G. מוֹת, TLOT, pp. 660-664.
- HULST, A. R. עֵיר, TLOT. pp. 880-883.
- JENNI, E. אָדוֹן, TLOT. pp. 23-29.
- JENNI, E. יוֹם, TLOT, pp. 526-539.
- JENNI, E. יִצָּא, TLOT, pp. 561-566.
- KELLER, C. A. קָלֵל, TLOT, pp. 1141-1145.
- KÜHLEWEIN, J. יֵלֵד, TLOT, pp. 544-546.
- SCHMID, H. H. אָמַר, TLOT, pp. 159-162.
- SCHMID, H. H. אָרְץ, TLOT. pp. 172-179.
- SCHMID, H. H. לָקַח, TLOT. pp. 648-651.
- SOGGIN, J. A. שׁוּב, TLOT, pp. 1312-1317.
- STOEBE, H. J. טוֹב, TLOT. pp. 486-495.
- STOEBE, H. J. רָפָא, TLOT, pp. 1254-1259.
- STOLZ, F. הָרָה, TLOT, pp. 1071-1076.
- STOLZ, F. שָׁלַךְ, TLOT, pp. 1335-1337.
- VAN DER WOUDE, A. S. פָּגַיִם, TLOT, pp. 995-1014.
- VAN DER WOUDE, A. S. שָׁם, TLOT, pp. 1348-1367.
- VETTER, D. רָאָה, TLOT. pp. 1176-1183.
- WEHMEIER, G. עָלָה, TLOT, pp. 883-896.
- WESTERMANN, C. הִדָּבֵר, TLOT, pp. 394-397.
- WESTERMANN, C. מָיִם, TLOT. 1997. pp. 1410-1414.
- JOÜON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew.** Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament.** Vol. 3. Revised Edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. (original 1861)
- KOEHLER, L. et al. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.** Leiden; New York: E.J. Brill, 1999.
- KRUMMACHER, F. W. **Elisha: A Prophet for Our Times.** Redding, CA: Pleasant Places Press, 2005.
- LANGE, J. P. et al. **A Commentary on the Holy Scriptures: 1 & 2 Samuel.** Bellingham, WA 2008.
- LANGE, J. P. et al. **A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings.** Bellingham, WA 2008.

- LEITHART, P. J. **1 & 2 Kings**. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006.
- LEVINE, N. Twice as much of your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha. **Journal for the Study of Old Testament** 85, 1999. pp. 25-46.
- LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIMA, M. L. C. **Mensageiros de Deus. Profetas e profecias no antigo Israel**. Rio de Janeiro - São Paulo, PUC-Rio-Reflexão, 2012.
- LISOWSKY, G. **Concordantiae veteris testamenti**. 2. ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.
- LONG, B. O. **2 Kings**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- LONG, B. O. The Social Setting for Prophetic Miracle Stories. **Semeia** 3, 1975. pp. 46-63.
- LUST, J. et al. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition**. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2003. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 7.
- MARCUS, D. **From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible**. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- MCCARTER JR., P. K. **1 Samuel: New Translation with Introduction, Notes and Commentary**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- MCGEE, J. V. **Thru the Bible Commentary: History of Israel (1 and 2 Kings)**. Vol 2. Nashville: Thomas Nelson, 1991.
- MCKENZIE, S. L. **The Trouble with Kings: the Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History**. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- MEAD, J. K. Eliseo. In: ARNOLD, B. T.; WILLIAMSON, H. G. M. **Diccionario del antiguo testamento: Históricos**. Barcelona: Editorial Clie, 2014. pp. 295-299.
- MERCER, M. Elisha's Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25. **Africa Journal of Evangelical Theology** 21.2, 2002. pp. 165-198.
- MESSNER, R. G. Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25. **Grace Journal** 3, 1962, pp. 12-24.
- MONTGOMERY, J. A. **A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings**. International Critical Commentary. New York: Scribner, 1951.
- MOORE, R. D. **God Saves: Lessons from the Elisha Stories**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- NICCACCI, A. **Sintaxis del Hebreo Bíblico**. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.
- O'BRIEN, M. A. The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2. **Australian Biblical Review** 46, 1998, pp. 1-16.
- OLIVEIRA, T. C. S. A.; LIMA, M. L. C. **Os bezerros de Arão e Jeroboão: uma verificação da relação intertextual entre Ex 32, 1-6 e 1Rs 12, 26-33**, 2010. 163 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- PAKKALA, J. Water in 1-2 Kings. In: ZVI, E. B.; LEVIN, C. (eds.), **Thinking of Water in the Early Second Temple Period**. Berlin/New York: de Gruyter, 2014. pp. 299-315.
- PARKER, J. F. **Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle**. Providence, RI: Brown University, 2013.
- PROVAN, I. W. **1 & 2 Kings**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2012.
- VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. 2ª. Ed. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006.
- RENDTORFF, R. **Introduzione all'Antico testamento: storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica**. 2.ed. Torino: Claudiana, 1994.
- ROFÉ, A. The Classification of the Prophetic Stories. **Journal of Biblical Literature**, **89.4**, 1970. p 427-440.
- RÖMER, T. **A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- ROOKER, M. F. **Leviticus**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000.
- ROVIRA, C. Y. Eliseo. In: BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L. **Diccionario del profetismo bíblico**. Burgos: Monte Carmelo, 2007. pp. 248-255.
- RUSHDOONY, R. J. **Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha**. Vallecito, CA: Ross House Books, 2003.
- SATTERTHWAITE, P. E. The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8. **Tyndale Bulletin** **49.1**, 1998. pp. 1-28.
- SCHREINER, J. **Introducción a los metodos de la exegesis biblica**. Barcelona: Editorial Herder, 1974.
- SHEMESH, Y. The Elisha Stories as Saint's Legends. **Journal of Hebrew Scriptures** **8**, 2008. pp. 1-41.
- SILVA, C. M. D. A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas. **Revista Perspectiva Teológica** **39**, 2007. pp. 379-86.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos históricos-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. pp. 73-108.
- SKA, J. L. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, H. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. pp. 123-148.
- SKEHAN, P. W.; DI LELLA, A. A. **The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes, Introduction and Commentary**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- SLAGER, D. **A Handbook on 1 & 2 Kings**. Vol. 1-2. United Bible Societies' Handbooks. New York: United Bible Societies, 2008.
- SMITH, H. P. **A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel**. New York: C. Scribner's Sons, 1989.
- SMITH, J. P. (org.). **A Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith**. Oxford: Oxford University Press, 1902.

- SPERBER, D. Weak Waters. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft** **82**, 1970. pp. 114-116.
- SWEENEY, M. A. **I & II Kings: A Commentary**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013.
- TOMES, R. **1 and 2 Kings**. In: DUNN, J. D. G.; ROGERSON, J. W. (Org.). Eerdmans Commentary on the Bible. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. pp. 246-281.
- TOV, E. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2017.
- WATSON, W. G. E. **Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques**. 2nd. ed. with corr. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- WEINFELD, M. **Deuteronomy and the Deuteronomistic School**. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- WEST, J. Beware the Angry Prophet: 2 Kings 2:23-25. **Journal of Biblical Studies**, 2001, pp. 1-11
- WISEMAN, D. J. **1 e 2 Reis**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- WOLFGRAMM, A. J. **Kings**. The People's Bible. Milwaukee, WI: Northwestern Pub. House, 1990.
- WOODS, F. E. Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession. **Brigham Young University Studies Quaterly** **32/3**, 1992. pp. 47-58.
- WÜRTHWEIN, E. **Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- ZIOLKOWSKI, E. J. The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type. **History of Religions** **30.4**, 1991, pp. 331-358.