



**Doaldo Ferreira Belem**

**A sucessão profética entre Elias e Eliseu e sua relação  
com os limites de seus respectivos ciclos narrativos  
Estudo Exegético de 2Rs 1–2**

**Tese de Doutorado**

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

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro  
Outubro de 2022



**Doaldo Ferreira Belem**

**A sucessão profética entre Elias e Eliseu e sua relação  
com os limites de seus respectivos ciclos narrativos**  
**Estudo Exegético de 2Rs 1–2**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor 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.

**Maria de Lourdes Corrêa Lima**  
Orientadora  
PUC-Rio

**Heitor Carlos Santos Utrini**  
PUC-Rio

**Leonardo Agostini Fernandes**  
PUC-Rio

**Claudio Márcio Pinheiro Martins**  
Faculdade Evangélica das Assembleias de Deus

**Antonio Carlos Frizzo**  
Faculdade Dehoniana

Rio de Janeiro, 24 de Outubro de 2022.

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 pela EPOE (2001), Mestre em Ciências da Religião pelo Seminário Integrado Teológico Pentecostal (2004) e Mestre em Teologia Área Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018). Atualmente é professor de Teologia do Instituto Bíblico Ebenézer; pesquisador do grupo de estudos “Memória e Culto na Literatura Bíblica” da UERJ, instituição pela qual licenciou-se em Matemática (1994); e estudante dos grupos de estudos “Análise Retórica Bíblica Semítica” e “Tradição e Literatura Bíblica” – ambos da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teologia Bíblica do Antigo Testamento.

### Ficha Catalográfica

Belem, Doaldo Ferreira

A sucessão profética entre Elias e Eliseu e sua relação com os limites de seus respectivos ciclos narrativos : estudo exegético de 2Rs 1–2 / Doaldo Ferreira Belem ; orientadora: Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2022.

407 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui referências bibliográficas

1. Teologia – Teses. 2. Profeta Elias. 3. Profeta Eliseu. 4. Livros dos Reis. 5. Profetismo. 6. Narratologia. I. Lima, Maria de Lourdes Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## Agradecimentos

Primeiramente, devo agradecer a **Deus**, mais do que nunca razão de minha existência, autor e sustentador da minha fé, farol na caminhada: dele, por ele e para ele agora e sempre são todas as coisas!

Agradecimentos afetuosos devo aos meus familiares, meu esteio: aos meus pais **Deodoro Belém** e **Maria Ferreira Neta** (ambos em memória), os quais com tanto carinho, zelo e dedicação nunca pouparam esforços pela minha formação; e à minha esposa **Márcia Martins Belém** e principalmente à minha filha **Natânia Martins Belém**, pela inspiração e incentivo para prosseguir e labutar, e pela paciência nos meus momentos de introspecção, tanto agora no Doutorado quanto no Mestrado.

Igualmente inspiradores, e ambos em memória, devo agradecimentos especiais ao **pastor José Roberto Vargas Dutra**, meu pai na fé, proporcionando começar a caminhada teológica, e ao **pastor Antônio Gilberto da Silva**, grande incentivador e exemplo de labor teológico não somente a mim, mas a muitos nas Assembleias de Deus no Brasil. Ausentes fisicamente, mas presentes através de todo meu amor às Sagradas Escrituras, o qual busquei depositar em cada linha dessa tese! Ainda no âmbito eclesialístico agradeço ao **pastor Levy Monteiro Albuquerque** e à **Igreja Assembleia de Deus Congregação Suburbana**, pelas orações e apoio para a confecção dos capítulos dessa tese.

Se reconheço aqueles que no passado impulsionaram o início da minha caminhada, igualmente no presente: por isso, agradecimentos mais do que especiais merecem minha orientadora **Profª. Drª. Maria de Lourdes Corrêa Lima** pela paciência e dedicação, para que este extenso trabalho fosse adequadamente realizado e finalmente concluído. Que eu possa sempre ter seu zelo, empenho, dedicação e verdadeiro amor pelas Sagradas Escrituras!

Agradeço ainda ao **Prof. Dr. Waldecir Gonzaga**, pelo companheirismo nascido que extrapolou o acadêmico e tornou-se em grande amizade e admiração. Aos professores do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro /PUC-Rio, por cada lição recebida, bem como a todos os funcionários; e 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. **A sucessão profética entre Elias e Eliseu e sua relação com os limites de seus respectivos ciclos narrativos.** Estudo Exegético de 2Rs 1–2. Rio de Janeiro, 2022. 388p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Entre Elias e Eliseu, provavelmente os mais conhecidos dentre os profetas “não escritores” pré-clássicos, ocorre uma sucessão profética, descrita em 2Rs 2,1-25; e 2Rs 1–2 apresenta ainda uma transição narrativa, onde dois ciclos de histórias se encontram. Estes dois ciclos têm sido, com raras exceções, trabalhados de forma independente pela pesquisa exegética. A presente tese, porém, parte da hipótese de que há uma bem pensada sucessão dos dois ciclos, de modo que 2Rs 1,1-18 tem uma significativa função para a unidade de 2Rs 1–2 em torno da sucessão profética, e que, por conseguinte, há relações intrínsecas de continuidade/descontinuidade entre os ciclos destes dois profetas. Mas a principal hipótese a ser trabalhada, e que não recebeu nenhuma consideração por parte dos estudiosos, é a de que não somente 2Rs 2,1-25, mas 2Rs 1,1-18 pertence ao ciclo de Eliseu. Metodologicamente entende-se como adequada, para tal investigação, a conjugação do Método Histórico-Crítico com a Análise Narrativa. A articulação temática permite, mediante a Análise Narrativa, ampliar ao máximo as conexões já percebidas pelo Método Histórico-Crítico; e se a Análise Narrativa mostra como 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25 se articulam entre si, o Método Histórico-Crítico evidencia que essa articulação proposta pelo narrador implícito não “obscurece” o caráter independente de cada narrativa. O uso conjunto das duas metodologias proporciona, além do debate sobre os ciclos de Elias e de Eliseu, uma apreciação do caráter de ambos os profetas, a qual permite uma comparação entre as figuras de Elias e Eliseu enquanto no exercício do ministério profético, e pastoralmente aponta para um caminho do pacifismo e do rompimento com toda manifestação de violência e intolerância.

## Palavras-chave

Profeta Elias; Profeta Eliseu; Livros dos Reis; Profetismo; Narratologia.

## Abstract

Belem, Doaldo Ferreira; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (advisor). **The Prophetic Succession between Elijah and Elisha and their Relationship to the Limits of their Respective Narrative Cycles.** Exegetical Study of 2 Kings 1–2. Rio de Janeiro, 2022. 388p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Between Elijah and Elisha, probably the best known among the preclassical "non-writers" prophets, there is a prophetic succession, described in 2 Kings 2:1-25; and 2 Kings 1–2 also presents a narrative transition, where two cycles of stories encounter. These two cycles have been, with rare exceptions, worked independently by exegetical research. The present thesis, however, is based on the hypothesis that there is a well-thought-out succession of the two cycles, so that 2 Kings 1,1-18 has a significant function for the unity of 2 Kings 1–2 around prophetic succession, and that, therefore, there are intrinsic relations of continuity/discontinuity between the cycles of these two prophets. But the main hypothesis to be worked on, and which has received no consideration on the part of scholars, is that not only 2 Kings 2.1-25, but 2 Kings 1,1-18 belongs to the Elisha cycle. Methodologically, the conjugation of the Historical-Critical Method with Narrative Analysis is understood as appropriate for such investigation. The thematic articulation allows, through Narrative Analysis, to expand as much as possible the connections already perceived by the Historical-Critical Method; and if the Narrative Analysis shows how 2 Kings 1,1-18 and 2 Kings 2,1-25 articulate each other, the Historical-Critical Method evidences that this articulation proposed by the implicit narrator did not "obfuscates" the independent character of each narrative. The joint use of the two methodologies provides, in addition to the debate about the cycles of Elijah and Elisha, an appreciation of the character of both prophets, which allows a comparison between the figures of Elijah and Elisha while in the exercise of prophetic ministry, and pastorally points to a path of pacifism and disruption with all manifestations of violence and intolerance.

## Keywords

Prophet Elijah; Prophet Elisha; Books of Kings; Prophetism; Narratology.

## Resumée

Belem, Doaldo Ferreira; Lima, Maria de Lourdes Corrêa. **La succession prophétique entre Élie et Élisée et leur relation aux limites de leurs cycles narratifs respectifs.** Étude exégétique de 2 Rois 1–2. Rio de Janeiro, 2022. 388p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Entre Élie et Élisée, probablement les plus connus parmi les prophètes préclassiques « non-écrivains », il y a une succession prophétique, décrite dans 2 Rois 2,1-25; et 2 Rois 1–2 présente également une transition narrative, où deux cycles d’histoires se rencontrent. Ces deux cycles ont été, à de rares exceptions près, travaillés indépendamment par la recherche exégétique. La thèse actuelle, cependant, est basée sur l’hypothèse qu’il y a une succession bien pensée des deux cycles, de sorte que 2 Rois 1,1-18 a une fonction significative pour l’unité de 2 Rois 1–2 autour de la succession prophétique, et que, par conséquent, il existe des relations intrinsèques de continuité/discontinuité entre les cycles de ces deux prophètes. Mais l’hypothèse principale sur laquelle il faut travailler, et qui n’a reçu aucune considération de la part des érudits, est que non seulement 2 Rois 2,1-25, mais 2 Rois 1,1-18 appartiennent au cycle Elisée. Sur le plan méthodologique, la conjugaison de la Méthode Historique-Critique avec l’Analyse Narrative est comprise comme appropriée pour une telle enquête. L’articulation thématique permet, à travers l’Analyse Narrative, d’élargir autant que possible les connexions déjà perçues par la Méthode Historique-Critique; et si l’analyse Narrative montrait comment 2 Rois 1,1-18 et 2 Rois 2,1-25 articulent la vie, la Méthode Historique-Critique montre que cette articulation proposée par le narrateur implicite n’occulte pas le caractère indépendant de chaque récit. L’utilisation conjointe des deux méthodologies fournit, en plus du débat sur les cycles d’Élie et d’Élisée, une appréciation du caractère des deux prophètes, ce qui permet une comparaison entre les figures d’Élie et d’Élisée dans l’exercice du ministère prophétique, et indique pastoralement un chemin de pacifisme et de rupture avec toutes les manifestations de violence et d’intolérance.

## Mots-clés

Prophète Élie; Prophète Elisée; Livres des Rois; Prophétisme; Narratologie.

## Sumário

1. Introdução	14
1.1. A importância das figuras de Elias e Eliseu na Escritura e na tradição judaica e cristã; objetos formal e material, e metodologia	14
1.2. Status Quaestionis	17
1.2.1. Status quaestionis da delimitação dos ciclos de Elias e de Eliseu	17
1.2.2. Status quaestionis da compreensão e interpretação de 2Rs 1-2	23
1.3. Hipóteses de Trabalho e fundamentos metodológicos para serem averiguadas	32
2. Análise de 2Rs 1,1-18	40
2.1. Tradução Segmentada e Comentário Filológico	40
2.2. Crítica Textual	47
2.3. Crítica Literária e Redacional	61
2.4. Crítica da Forma	67
2.5. Crítica do Gênero Literário e seu Contexto Histórico	82
3. Análise de 2Rs 2,1-25	89
3.1. Tradução Segmentada e Comentário Filológico	89
3.2. Crítica Textual	100
3.3. Crítica Literária e Redacional	110
3.4. Crítica da Forma	116
3.5. Crítica do Gênero Literário e seu Contexto Histórico	135



4. A autoridade da Palavra de YHWH (2Rs 1,1-18)	142
4.1. Introdução (v. 1-2c)	142
4.2. O tema do envio (v. 2d-17b)	150
4.2.1. O envio dos mensageiros pelo rei (v. 2d-8e)	150
4.2.1.1. A ordem do rei aos seus mensageiros (v. 2d-h)	150
4.2.1.2. A ordem do mensageiro de YHWH para Elias (v. 3-4)	158
4.2.1.3. Os mensageiros do rei reenviados por Elias (v. 5-6)	166
4.2.1.4. A pergunta do rei pela aparência de Elias (v. 7-8)	169
4.2.2. O envio dos capitães pelo rei (v. 9-15)	174
4.2.2.1. O primeiro capitão (v. 9-10)	174
4.2.2.2. O segundo capitão (v. 11-12)	182
4.2.2.3. O terceiro capitão (v. 13-15)	185
4.2.3. Elias, enviado de YHWH ao rei (v. 16a-17b)	189
4.3. Conclusão (v. 17c-18b)	192
 5. A sucessão profética de Elias por Eliseu divinamente realizada (2Rs 2,1-25)	 196
5.1. Introdução (v. 1)	194
5.2. Eliseu busca a sucessão em Betel e Jericó (v. 2-6)	200
5.2.1. Em direção a Betel (v. 2-3)	200
5.2.1.1. Primeiro diálogo entre Elias e Eliseu (v. 2)	200
5.2.1.2. Primeiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas, em Betel (v. 3)	204
5.2.2. Em direção a Jericó (v. 4-5)	207
5.2.3. Terceiro diálogo entre Elias e Eliseu, em direção ao Jordão (v. 6)	209
5.3. Eliseu obtém a sucessão profética no Jordão (v. 7-18)	211

5.3.1. Apresentam-se cinquenta filhos dos profetas (v. 7)	211
5.3.2. Elias parte as águas (v. 8)	213
5.3.3. Quarto diálogo entre Elias e Eliseu (v. 9-10)	218
5.3.4. A sucessão profética ocorre (v. 11-15)	223
5.3.4.1. O traslado de Elias (v. 11)	223
5.3.4.2. Eliseu reage à partida de Elias com atos e palavras (v. 12a-d)	227
5.3.4.3. Eliseu adquire o manto de Elias, símbolo da sucessão (v. 12e-13b)	231
5.3.4.4. Primeira e Segunda tentativas de Eliseu em partir as águas (v. 13c-14h)	234
5.3.4.5. Os filhos dos profetas comunicam que houve a sucessão profética (v. 15)	237
5.3.5. Terceiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas (v. 16-18)	240
5.4. A sucessão profética é confirmada em Jericó e Betel (v. 19-24)	244
5.4.1. Palavra de bênção em Jericó (v. 19-22)	244
5.4.1.1. Palavra e ação dos homens da cidade (v. 19.20d)	244
5.4.1.2. Palavra e ação do Profeta (v.20a-c.20e-21b)	247
5.4.1.3. Ação da Palavra Divina (v. 21c-22c)	249
5.4.2. Palavra de maldição em Betel (v. 23-24)	251
5.4.2.1. Introdução: Subida a Betel (v. 23a-b)	251
5.4.2.2. Palavra e ação dos Rapazes (v. 23c-g)	253
5.4.2.3. Palavra e ação do Profeta (v. 24a-c)	256
5.4.2.4. Ação da Palavra Divina (v. 24d-e)	259
5.5. Conclusão (v. 25)	262

6. A Sucessão Profética de Elias por Eliseu: uma Análise Narrativa	265
6.1. Análise Narrativa de 2Rs 1,1-18	265
6.1.1. Narrador e Personagens	265
6.1.2. Lugar e Focalização	272
6.1.3. Enredo e Organização da Trama	278
6.2. Análise Narrativa de 2Rs 2,1-25	285
6.2.1. Narrador e Personagens	285
6.2.2. Lugar e Focalização	290
6.2.3. Enredo e Organização da Trama	295
6.3. Articulação Temática entre 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25	301
6.4. Elias e Eliseu e seus respectivos ciclos narrativos enquanto caracterização dos mesmos	310
6.4.1. Debate sobre os ciclos de Elias e de Eliseu	310
6.4.2. Caráter de Elias e de Eliseu	320
7. Conclusão	329
8. Referências bibliográficas	343
8.1. Fontes	343
8.2. Obras	343
8.2.1. Apoio (gramáticas, léxicos, metodologia, etc.)	343
8.2.2. Comentários ao livro dos Reis	348
8.2.3. Monografias, teses, artigos especializados e capítulos de livro	350
8.2.4. Verbetes de dicionário	371

## Siglas e abreviações

1Cr	Primeiro Livro das Crônicas
2Cr	Segundo Livro das Crônicas
1Mc	Primeiro Livro dos Macabeus
1QM	Regra da Guerra (da Caverna 1 de Qumran)
1QSa	Regra da Congregação (manuscrito a da Caverna 1 de Qumran)
1QT	Rolo do Templo (da Caverna 1 de Qumran)
1Rs	Primeiro Livro dos Reis
2Rs	Segundo Livro dos Reis
1Sm	Primeiro Livro de Samuel
2Sm	Segundo Livro de Samuel
a.C.	Antes de Cristo
Ag	Livro do Profeta Ageu
Am	Livro do Profeta Amós
ANET	Ancient Near Eastern Texts
b.	Talmud Babilônico
BHK	Biblia Hebraica Kittel (3a. edição)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Dn	Livro do Profeta Daniel
Dt	Livro do Deuteronômio
Ecl	Livro do Eclesiastes
Eclo	Livro do Eclesiástico (Sirácida)
Esd	Livro de Esdras
Est	Livro de Ester
et al.	Indicação para citação de mais de três autores
Ex	Livro do Êxodo
Ez	Livro do Profeta Ezequiel
Gn	Livro do Gênesis
Hab	Livro do Profeta Habacuc
Is	Livro do Profeta Isaías
Jn	Livro do Profeta Jonas

Jr	Livro do Profeta Jeremias
Js	Livro de Josué
Jz	Livro dos Juízes
l.	Location(s), localização na edição kindle (Kindle Edition)
Lc	Evangelho Segundo Lucas
Lm	Livro das Lamentações
Lv	Livro do Levítico
LXX	Septuaginta
m.	Mishnah
Ml	Livro do Profeta Malaquias
Mq	Livro do Profeta Miqueias
Mt	Evangelho Segundo Mateus
Na	Livro do Profeta Naum
Ne	Livro de Neemias
Nm	Livro de Números
Org.	Organizador
Os	Livro do Profeta Oseias
p.	Página(s)
Pr	Livro dos Provérbios
Rt	Livro de Rute
Sf	Livro do Profeta Sofonias
Sl	Livro dos Salmos
Tb	Livro de Tobias
v.	Versículo(s)
vol.	Volume
Zc	Livro do Profeta Zacarias

# 1

## Introdução

### 1.1.

#### **A importância das figuras de Elias e Eliseu na Escritura e na tradição judaica e cristã; objetos formal e material, e metodologia**

Elias é uma figura poderosa para as três religiões abraâmicas na Palestina, sendo reverenciado em centenas de santuários espalhados pela região (além do mais famoso, no monte Carmelo), pois seu desaparecimento misterioso (2Rs 2,1-18; 1Mc 2,58) gerou, tanto nas comunidades judaicas quanto cristãs, a expectativa acerca de seu retorno antecedendo a vinda do Messias (Mt 3,23-24; Mt 11,14; 17,10).<sup>1</sup> Essas especulações incluíram não poucas lendas acerca de sua pessoa.<sup>2</sup> Consequentemente, Elias é a figura mais importante do profetismo não escrito, pois em torno de suas histórias surgiram relatos sobre sua atividade profética, que o mostram como defensor do javismo e lutador enérgico contra a influência do culto a Baal.<sup>3</sup>

Como afirma P. P. Dubovský em artigo recente sobre milagres, Elias e Eliseu provavelmente são os mais conhecidos dentre os profetas “não escritores” pré-clássicos, e o interesse por eles não arrefeceu a despeito dos inúmeros livros e

---

<sup>1</sup> HILL, S. D., *The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective*, p. 64; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 709. Ver também OTTERNHEIJM, E., *Elijah and the Messiah* (B. Sanh. 98a), p. 195-213; PUECH, E., *L'attente du retour d'Élie dans l'Ancien Testament et les écrits péritestamentaires: 4Q558 et 4Q521*, p. 3-26.

<sup>2</sup> HOUSE, P. R., *1, 2 Kings*, p. 258. Bem ilustrativas são as menções no Talmud envolvendo aparições miraculosas para judeus piedosos, como em b. Berachot 3A, onde relata-se Elias aparecendo a alguém que orava nas ruínas de Jerusalém, para lhe ensinar que seria melhor orar de maneira breve nas estradas. A Mishnah atribui a Elias uma capacidade de resolver os problemas insolúveis da halakha (m. Eduyyot 8,7); e várias tradições pretendem deixá-lo para decidir discussões no momento de seu retorno (“até que Elias venha”, m. Sheqallim 2,5), enquanto outros ponderam se as perguntas feitas podem ser resolvidas sem esperar por ele (b. Menachot 63A). De tal forma são atribuídos poderes “mânticos” a Elias que ele é capaz de dizer em b. Yebamot 35B qual entre duas filhas será a futura esposa de um homem; e caso a filha de sacerdote seja trocada pela filha de uma escrava, em b. Gittin 42B declara-se que vindo Elias ele é capaz de revelar a escrava (HEDNER-ZETTERHOLM, K., *Elijah and the Books of Kings in Rabbinic Literature*, p. 585-606; PICHON, C., *Le prophète Elie dans les Evangiles*, p. 85).

<sup>3</sup> ALVAREZ BARREDO, M., *Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología*, p. 7. O “Lecionário Comum”, adotado por muitas igrejas protestantes, claramente favorece as palavras dos profetas, em detrimento de suas ações; não obstante, algumas narrações proféticas foram incluídas, e a maioria dessas ocupa-se com os ministérios de Elias e de Eliseu – como, por exemplo, as narrativas de 1Rs 17,17-24; 19,14-21 (NELSON, R. D., *God and the Heroic Prophet: Preaching the Stories of Elijah and Elisha*, p. 93).

artigos que lhes são dedicados.<sup>4</sup> E conforme analisa Alvarez Barredo, no Primeiro Livro dos Reis descreve-se fundamentalmente os atos dos monarcas de Judá e de Israel até o capítulo 17, quando então entra em cena o profeta Elias, cujo ciclo tradicionalmente compreende 1Rs 17–19; 21 e 2Rs 1–2. Justamente 2Rs 2 concede também o início das histórias de Eliseu, já “anunciado” anteriormente em 1Rs 19 e cujo ciclo prossegue em 2Rs 3–9; 13.<sup>5</sup> Elias e Eliseu diferem de outros profetas, tais como Isaías, Jeremias e Ezequiel, os quais utilizam de ações simbólicas (Ezequiel sendo o mais notório) para acompanhar suas mensagens,<sup>6</sup> comportando-se inclusive mais como que investidos de um “poder mágico”<sup>7</sup> – servindo como ponto de comparação para Elias e Eliseu. Portanto, como afirma N. P. Lunn, estes profetas são “únicos”; Elias e Eliseu, juntos, formam uma espécie de “síntese profética”, providenciando o mais completo relato disponível dos “profetas javistas”.<sup>8</sup>

Em razão desse tratamento dado a Elias na tradição, a importância de Eliseu tendeu a ser subestimada no desenvolvimento do profetismo.<sup>9</sup> Mas, segundo S. D. Hill, embora não tão lembrado e reverenciado, Eliseu – aparentemente de “origens campesinas” – tem mais peso em círculos oficiais do que Elias: ungindo reis; providenciando água para exércitos, curando um oficial e espiões arameus. Como lembra P. R. House, muitos profetas são mencionados nos livros dos Reis, mas é Eliseu que segue Elias como homem de Deus, e o único a sucedê-lo, realizando milagres (2Rs 2,13-25; 4,1–6,23), protegendo Israel (2Rs 6,24–7,20), e

<sup>4</sup> DUBOVSKÝ, P. P., *From Miracle-makers Elijah and Elisha to Jesus and [the] Apocrypha*, p. 24. Dissertando acerca dos milagres, e usando narrativas de Elias e de Eliseu como exemplos, P. P. Dubovský mostra na p. 28 como o “milagreiro” deve ser um “herói ativo”; os milagres podem ser de vários tipos, e não apenas aqueles que “transgridem” as leis naturais; estes milagres devem ser compreendidos como refletindo a teologia e os valores dos escritores/autores; tanto para a audiência real e implícita, os milagres constituem a manifestação do divino na história.

<sup>5</sup> ALVAREZ BARREDO, M., *Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología*, p. 1; MEAD, J. K., *Eliseo*, p. 295. Todos estes capítulos, ainda segundo Alvarez Barredo, “narram com certa amplitude os episódios destes profetas, e ao mesmo tempo informam sobre os acontecimentos (...) da monarquia de ambos os reinos”, subentendidos de Judá e de Israel.

<sup>6</sup> FELDT, L. *Wild and Wondrous Men: Elijah and Elisha in the Hebrew Bible*, p. 322.

<sup>7</sup> BOHAK, G., *Ancient Jewish Magic*, p. 20–28.

<sup>8</sup> BRODIE, T. L., *The Crucial Bridge*, p. 71; LUNN, N. P. *Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah–Elisha Cycle*, p. 49.

<sup>9</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 28; PEREIRA, N. C., *La Profecía y lo Cotidiano*, p. 11.

estabelecendo reis tanto em Israel quanto na Síria (2Rs 8,1–9,13). Por isso, para Motta, Eliseu era um “sinal e um instrumento de Deus”.<sup>10</sup>

Ainda que tenha sido dado maior peso na tradição a Elias do que Eliseu, entre ambos ocorre uma sucessão profética, descrita em 2Rs 2. E 2Rs 1–2 apresenta ainda uma transição narrativa, onde dois ciclos de histórias se encontram, com dois claros protagonistas, apresentando linhas de continuidade e descontinuidade. Mas, uma vez que tradicionalmente 2Rs 1 pertence ao ciclo de Elias e 2Rs 2 pertence ao ciclo de Eliseu, como foram “costurados” para formar uma trama unificada do ponto de vista narrativo? Por que a LXX efetuou um corte neste ponto da obra, “deslocando” 2Rs 1 do restante do ciclo de Elias?

Em trabalho recente de Dissertação de Mestrado, mostrou-se alguns pontos de contato entre os dois primeiros capítulos de 2 Reis, os quais formariam então 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 outro – ambos eram reverenciados pelos mesmos círculos de filhos dos profetas”.<sup>11</sup> Embora o tema da sucessão profética em 2Rs 2 já tenha sido abordado por alguns estudiosos,<sup>12</sup> e outros tenham percebido pontos de contato com 2Rs 1,<sup>13</sup> incluindo uma disposição quiástica envolvendo 2Rs 1–2,<sup>14</sup> não houve um estudo sistemático para entender o porquê dessas conexões – o único trabalho específico de análise conjunta de 2Rs 1–2, o de T. R. Hobbs na linha do criticismo retórico, encontra alguns pontos em comum entre os dois capítulos, evidencia a disposição quiástica, mas não avança na pesquisa do porquê dessas relações.<sup>15</sup> Portanto, a presente pesquisa estará delimitada a 2Rs 1–2 para analisar mais detalhadamente o tema da sucessão profética de Elias por Eliseu, e que relações a narrativa de 2Rs 1 possui com esse

<sup>10</sup> HILL, S. D., *The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective*, p. 70; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 252; MOTTA, F. B. *The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha*, p. 231.

<sup>11</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 102-103.

<sup>12</sup> CARLSON, R., *Élisée - Le Successeur D'Élie*, p. 385–405; CARROLL, R. P., *The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel*, p. 400–415; COHN, R. L., 2 Kings, p. 3; DABHI, J. B., *Discipleship in the Hebrew Bible*, p. 49-65; FRETHERM, T. E., *First and Second Kings*, p. 131; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 3-7; LONG, B. O., 2 Kings, p. 9-12; PALMISANO, M. C., *La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18*, p. 83-92; POLAN, G. J., *The Call of Elisha*, p. 359-363; RICE, G., *Elijah's Requirement for Prophetic Leadership (2 Kings 2:1-18)*, p. 1-12; SKA, J.-L., *Morire e risorgere: il carro di fuoco (2Re 2,11)*, p. 211-225; WEISMAN, S. *Elijah's Mantle and the Consecration of Elisha*, p. 93-99.

<sup>13</sup> BRODIE, T. L., *The Crucial Bridge*, p. 16; WOODS, F. E. *Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession*, p. 47-58.

<sup>14</sup> WOODS, F. E., *Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession*, p. 51.

<sup>15</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings I and 2: Their Unity and Purpose, p. 327-334.



tema explicitado em 2Rs 2. Ou seja, a pesquisa tem como objeto material 2Rs 1–2; e, do ponto de vista formal, prover uma análise exegética da História da Sucessão Profética de Elias por Eliseu em 2Rs 1–2. Do ponto de vista metodológico, utilizará, além do Método Histórico-Crítico, a Análise Narrativa, como contribuição para a pesquisa dentro da área do profetismo.<sup>16</sup> Assim, em virtude das questões apresentadas supra, a análise do *status quaestionis* para a elaboração da tese percorrerá dois caminhos: 1) o da delimitação dos ciclos de Elias e de Eliseu, o qual depende da análise da unidade intrínseca de 2Rs 1–2; 2) o da compreensão e interpretação de cada um dos capítulos constituintes do objeto material, a saber 2Rs 1–2.

## 1.2. Status Quaestionis

### 1.2.1. Status quaestionis da delimitação dos ciclos de Elias e de Eliseu

Se por um lado o trabalho de T. R. Hobbs é o primeiro a analisar especificamente a unidade existente em 2Rs 1–2, abordando o propósito com base no tema da “sucessão profética”, aponta para trabalhos anteriores de R. H. Pfeiffer, S. R. Driver e J. Gray que já levantavam essa possibilidade, ao separar “por vários motivos” 2Rs 1 do restante das histórias de Elias.<sup>17</sup> Desde então, a unidade intrínseca de 2Rs 1–2 é mencionada às vezes apenas *en passant*, sem sequer uma avaliação dos motivos.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> A oportunidade de complementaridade entre os dois métodos será explicitada mais adiante.

<sup>17</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings I and 2: Their Unity and Purpose, p. 327-334. Ver também DRIVER, S. R. An Introduction to the Literature of the Old Testament, p. 185; GRAY, J., I & II Kings: A Commentary, p. 459; PFEIFFER, R. H. Introduction to the Old Testament, p. 374-412. Não mencionado por T. R. Hobbs, J. Robinson anos antes também havia indicado a unidade, ao dar como título aos dez primeiros capítulos de 2 Reis “Elisha and the End of the House of Ahab” – incluindo, portanto, os capítulos 1-2, e comentar que isto é “alguma indicação da proeminência” de Eliseu em 2 Reis, e que Elias aparece apenas “brevemente” em 2Rs 1; mas não prossegue na pesquisa sobre as relações internas de 2Rs 1–2 (ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 14-15). Nas p. 195-196 S. R. Driver afirma que as histórias de Eliseu começam em 2Rs 2,1-18, e não leva em consideração 2Rs 1, afirmando apenas que aqui há um “impressionante quadro da grandeza inviolável de Elias”.

<sup>18</sup> AULD, A. G., I & II Kings, p. 148-155, dando título ao conjunto de “Elijah and the Fire of Heaven”; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 158, que mostra a dependência da citação do fogo, como já ocorrera em 1Rs 18; e recentemente P. Ryken “insinua” esta unidade ao iniciar seu comentário sobre 2 Reis incluindo o primeiro capítulo na parte intitulada “Elisha: the prophet who followed the forerunner” (RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 3-4). Um “passo à frente” é dado por K. Bodner, ao mostrar que 2Rs 1 de fato possui temas em comum com 2Rs 2, em torno de temas de sucessão (real e profética), servindo de “prefácio” para este (BODNER, K., Elisha's Profile in the

Isto leva à constatação de que, se muitos comentaristas preferem incluir 2Rs 2 como integrante do ciclo de Eliseu, e não do de Elias – não obstante as dificuldades concernentes à heterogeneidade literária para tal classificação, segundo G. Hentschel<sup>19</sup> – nenhum comentarista inclui 2Rs 1 no ciclo de Eliseu; por isso, geralmente os capítulos 1 e 2 de 2 Reis são analisados separadamente, com alguns estudiosos publicando obras exclusivas para cada profeta.<sup>20</sup> M. Priotto, por exemplo, reconhece ser 2Rs 2,1-18 uma ponte entre as tradições concernentes a Elias e Eliseu, as quais formam um “díptico”, não apenas sob o aspecto material mas sobretudo teológico, uma “linha de teologia profética” centrada maciçamente na Palavra – mas nada fala acerca de 2Rs 1. N. C. Pereira, ao estudar o tema da mulher e do menino no ciclo de Eliseu numa perspectiva sociológica, reconhecendo o caráter comunitário desse ciclo, inclui 2Rs 1 como integrante do ciclo de Eliseu no resumo de primeira página, mas sem fazer nenhuma apreciação do porquê no restante do estudo.<sup>21</sup>

Mas o pioneirismo da compreensão das histórias de Elias e de Eliseu formando “ciclos de lendas” (*Sagenkränze*) pertence a H. Gunkel num comentário ao livro de Gênesis em 1901, cuja coerência e unidade interna reside numa série de

---

Book of Kings, p. 39). O próprio T. R. Hobbs, num comentário posterior na série *Word Biblical* (HOBBS, T. R. 2 Kings, p. 21), menciona apenas “superficialmente” a ligação dos dois capítulos através do motivo do fogo (2Rs 1,10.12.14; 2,11).

<sup>19</sup> HENTSCHEL, G., *Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung* (2 Kon 2,1-15), p. 75-82. Uma das poucas exceções são MILLER, J., *The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars*, p. 450; McKENZIE, S. L., “My God is YHWH”: The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings, p. 97-110; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 353, que consideram 2Rs 2 pertencente ao ciclo de Elias. Alguns comentários reconhecem que 2Rs 2,1-18 seja ciclo de Elias, deixando os vv. 19-25 ao de Eliseu: COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 36; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 1; NIETRO RENTERÍA, F. N., “Según la palabra Yahvé había pronunciado por boca de Elías” (1Re 17,16). La obediencia de la viuda de Sarepta (1Re 17,8-16), p. 9-24; TARLIN, J., *Toward a “Female” Reading of the Elijah Cycle*, p. 208-217; TODD, J. A., *The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle*, p. 27; Outros preferem incluir todo o conjunto de 2Rs 2 como ciclo de Eliseu: BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 199; HOUSE, P. R., *1, 2 Kings*, p. 250; MEAD, J. K., *Eliseo*, p. 295; ROFÉ, A., *The Classification of the Prophetic Stories*, p. 436; RÖSEL, H. N., *2 Kon 2,1-18 als Elija—Oder Elischa-Geschichte?*, p. 33-36; TOMES, R. *1 and 2 Kings*, p. 265.

<sup>20</sup> Sobre Elias: ALBERTZ, R., *Elia*, p. 19-63; BECK, M., *Elia und die Monolatrie*, p. 139-150; BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 213-244; CRÜSEMANN, F., *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes*, p. 13-26; ROBINSON, S., *Face2Face with Elijah*, p. 69-78; o mais recente consiste numa publicação sobre o impacto de Elias nas narrativas dos Evangelhos, PICHON, C., *La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie*, p. 23-91. Sobre Eliseu: BAKON, S., *Elisha the Prophet*, p. 242-248; BERGEN, W. J., *Elisha and the End of Prophetism*, p. 11-36; BUTLER, J. G., *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 26-81; KRUMMACHER, F. W., *Elisha: A Prophet for our Times*, p. 1-25; MOORE, R. D., *God Saves: Lessons from the Elisha Stories*, p. 11-68; WINTER, J., *Face2Face with Elisha*, p. 14-30.

<sup>21</sup> PEREIRA, N. C., *La Profecía y lo Cotidiano*, p. 12; PRIOTTO, M., *Il ciclo di Eliseo. Linee di teologia profética*, p. 27-32. Na p. 1 N. C. Pereira afirma: “As mulheres e crianças estão significativamente presentes no ciclo de narração do profeta Eliseu (2Rs 1-11)”.

eventos conectados, cada um dependente do precedente.<sup>22</sup> Desde então, estudos foram publicados buscando compreender os dois ciclos em conjunto<sup>23</sup>, sendo o mais recente por R. L. Heller, focando nas caracterizações multifacetadas de Elias e de Eliseu e na “ambivalência” do fenômeno profético. As histórias de Elias e de Eliseu também são interpretadas como “pinturas”, cujas várias partes unem-se de tal modo que o leitor possa interpretar vários sentidos das histórias – Elias e Eliseu são “caracteres literários”. Abordagens literárias focam nos vários elementos da narrativa, e no modo pelo qual esses caracteres literários são representados; mas, por outro lado, deixam a interpretação ao nível de “mera” caracterização. E, assim, Elias e Eliseu são geralmente tratados como pouco mais do que simplesmente caracteres intrigantes e evocativos nas suas histórias. R. H. Heller defende que a natureza ambígua das histórias de Elias e de Eliseu reflete ambivalência do autor em relação ao fenômeno profético, uma ambivalência que é provocada na atitude do leitor no seu encontro com essas histórias. Assim, as narrativas de Elias e de Eliseu foram compostas ou editadas juntamente com um alto caráter de ambiguidade em relação à profecia.<sup>24</sup> Há, portanto, uma apreciação “negativa” do ministério profético de Elias, na contramão de todo peso da tradição judaico-cristã.

Dentro dessa linha, chama a atenção M. Garsiel comentando que o “autor implícito” abertamente apresenta Elias como um admirado “taumaturgo”, e ao mesmo tempo, usando uma ampla gama de artifícios literários sutis, implicitamente critica seu caráter e seu tipo de liderança.<sup>25</sup> Um caminho já percorrido anteriormente por P. J. Kissling: em uma monografia incluindo Moisés e Josué, propõe uma análise do retrato narrativo de Elias e de Eliseu, pela qual argumenta que o narrador possui uma atitude complexa contra os profetas e a profecia, oposta a uma simplisticamente positiva. Em outras palavras, se na exegese tradicional tanto Moisés quanto Elias são “heróis”, seu trabalho busca problematizar essa suposição.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 2-6; GUNKEL, H., The Legends of Genesis, p. 42-69.

<sup>23</sup> Martin Noth teorizou que um ciclo de Elias/Eliseu surgiu de narrativas desconexas coletadas antes da época do deuteronomista; e G. H. Jones discute as narrativas de Elias e de Eliseu sob a rubrica de ciclo (AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 7; JONES, G. H., 1 and 2 Kings, vol. 1, p. 68-73; NOTH, M., The Deuteronomistic History, p. 68).

<sup>24</sup> HELLER, R. L., The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy, p. 6-7; 14.

<sup>25</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 5.

<sup>26</sup> KISSLING, P. J., Reliable Characters in the Primary History, p. 15-16.

Mais recentemente I. Provan volta ao tema de Elias como “herói ambivalente”. A vida de Elias após Horeb está plena de “efetivo serviço” a YHWH: é uma pessoa que procede “obedientemente” quando tudo ocorre da maneira por ele esperada, e quando ele próprio ocupa um papel central nos planos divinos – e é capaz de fatos extraordinários nessas ocasiões. Mas, em caso contrário, demonstra uma certa relutância e até desobediência, tornando-se parecido com a narrativa de Jonas. Se I. Provan reconhece uma apreciação implicitamente negativa de Elias, como fizera R. H. Heller, M. Garsiel e P. J. Kissling, conclui que nessa ambivalência Elias nos serve de “professor”, tanto nos seus sucessos quanto nas suas falhas.<sup>27</sup>

T. L. Brodie ressalta a unidade entre os dois ciclos, em especial como uma “ponte crucial” e “síntese” para todas as narrativas contidas no conjunto Gênesis – Reis. Ainda segundo T. L. Brodie, as histórias concernentes a Elias estendem-se integralmente de 1Rs 16,29 a 2Rs 13,25 e formam uma unidade consistindo de dois dramas, um centrado em Elias e sua assunção (1Rs 16,29 – 2Rs 2,25) e outro em Eliseu e seu funeral (2Rs 3–13). Com cada um contendo quatro dramas dispostos concêntricamente, entende o quarto drama de Elias formado por 2Rs 1–2, o qual corresponde ao quarto drama de Eliseu em 2Rs 11–13. Ambos lidam com finais de carreira: o primeiro, um turbilhão que leva aos céus (e encerra a carreira terrena), e o segundo uma doença que leva à morte. Por sua vez, 2Rs 1–2 é formado por um “díptico”, com cada lado abrangendo cada um dos capítulos. A temática comum envolve a partida dessa vida, ainda que sejam diversas: o rei Ocozias, cai do alto e morre sem mais poder se levantar de sua cama (2Rs 1); o profeta Elias é elevado aos céus. Há, portanto, um contraste entre queda e ascensão. Mas ambas as partidas são acompanhadas pela palavra profética.<sup>28</sup>

Na mesma linha, M. L. Bellamy entende todo o conjunto de 1Rs 16,23 – 2Rs 13,25 como o “Ciclo de histórias de Elias-Eliseu”, classificando como uma “*ring composition*” – um recurso literário também conhecido por sua disposição quiástica. Alvarez Barredo analisa a teologia conjunta dos ciclos de Elias e de Eliseu e como os tais foram integrados à obra dos Reis: após averiguar a situação histórica das

<sup>27</sup> PROVAN, I., An Ambivalent Hero: Elijah in Narrative-Critical Perspective, p. 135-151.

<sup>28</sup> BRODIE, T. L., The Crucial Bridge, p. 1-17. A unidade entre os dois ciclos apresenta ainda as seguintes características: 1) constituem uma narrativa de sucessão, numa espécie de variante da narrativa de sucessão de Davi e Salomão; 2) estão unidas pelo tema da profecia; 3) possuem uma ênfase na cura; e 4) possuem uma estrutura coerente.

consequências religiosas da política dos amridas, busca entender se essas narrativas foram transmitidas em bloco ou se cada relato seguiu uma trajetória própria. São propostos três passos: primeiro, pesa o grau de pertencimento de cada capítulo a um determinado bloco (inclui 2Rs 1 como ciclo de Elias e coloca 2Rs 2 integralmente no ciclo de Eliseu); em seguida, identifica as possíveis unidades que cada capítulo inclui; e finalmente destaca os perfis teológicos. Deduz, entre outras coisas, que nas histórias de Elias encontra-se uma ênfase na transcendência divina, devolvendo a Deus o protagonismo; por outro lado, nas histórias de Eliseu enfatiza-se mais sua imanência, insistido na proximidade de Deus com seu povo em seus diferentes e variados acontecimentos.<sup>29</sup>

Outros autores pesquisam temáticas comuns mais “sutis”, ou “específicas” envolvendo os dois profetas. W. Brueggemann analisa os dois profetas como exemplos de “testemunho”, enfatizando mais Eliseu: um “ou” que rompe com a “ortodoxia” do individualismo e requer uma rejeição à noção de “desserviço” aos pobres; e da “outra maneira”, acessível somente na ousada capacidade de retratar o novo sem “convicção dogmática”.<sup>30</sup> Numa linha antropológica similar, S. D. Hill analisa Elias e Eliseu como “heróis locais” e “homens santos” (enfatizando mais Elias): figuras carismáticas, que ganham ampla aderência nas camadas populares mediante proeminência familiar ou status, e que situam-se consciente ou inconscientemente em um ponto chave de tensão entre o centro e a periferia de poder.<sup>31</sup>

Prosseguindo nessas temáticas mais específicas, W. Schniedwind e D. Sivan analisam a unidade do ponto de vista linguístico – como as narrativas de Elias e de Eliseu evidenciam um hebraico idiossincrático, típico do reino do Norte. J. J. Spoelstra coloca a menção contínua a mulheres como um fator unificador das histórias de Elias e Eliseu: para tal utiliza-se da semiótica, especialmente das

<sup>29</sup> ALVAREZ BARREDO, M., Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología, p. 2-5; 120-122; BELLAMY, M. L., The Elijah-Elisha Cycle of Stories: a Ring Composition, p. 1 (JONES, G. H., 1 and 2 Kings, vol. 1, p. 69 vai no sentido oposto, ao enfatizar como as histórias envolvendo Elias e Eliseu carecem de unidade). Também E. B. de Souza efetua “reflexões teológicas” na narrativa de Elias-Eliseu: apresenta-se uma “breve resenha das condições sociopolíticas e religiosas do reino do norte de Israel e os temas da renovação do concerto, palavra de YHWH e singularidade de YHWH”, e como eles são “identificados como importantes aspectos da mensagem teológica da narrativa de Elias e Eliseu”. Ambos os profetas entregam uma mensagem autoritativa de julgamento dos reis e do povo, proclamando a singularidade de YHWH (DE SOUZA, E. B., Some Theological Reflections on the Elijah-Elisha Narrative, p. 65-79).

<sup>30</sup> BRUEGGEMANN, W., Testimony to Otherwise, p. 20; 42-43.

<sup>31</sup> HILL, S. D., The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective, p. 48-51.

categorias de A. J. Greimas – encontrando três “eixos” comida-fome, vida-morte e ortodoxia-idolatria. E conclui como Atalia é integrada dentro da narrativa conjunta: sendo uma rainha tão feroz e sanguinária quanto Jezabel, proporciona uma espécie de “enquadramento”, pelo qual os profetas Elias e Eliseu trazem “equilíbrio narrativo” ao “temperar” essas duas rainhas ímpias.<sup>32</sup>

D. Zucker mostra o quanto Elias e Eliseu ecoam respectivamente Moisés e Josué. Num primeiro artigo mostra como alusões mosaicas extensivas apresentam Elias como um Moisés *redivivus*; e, assim como Josué sucedeu a Moisés, Eliseu sucede a Elias. Entretanto, Eliseu não somente ecoa Josué, mas também apresenta traços mosaicos. Por isso, num segundo artigo, prossegue o estudo focando mais nas similaridades e diferenças existentes entre Elias e Eliseu: se Elias teve uma “influência formativa” em Eliseu, Elias é mais dramático e até mesmo carismático do que Eliseu.<sup>33</sup>

Q. R. Connors traz ainda um estudo com uma abordagem psicológica: mostra a importância tanto de Elias quanto Eliseu para a tradição carmelita, e aproxima esses profetas com “as lentes de uma pessoa do século vinte e, em particular, de um que tem sido treinado como um psicólogo”. Usando teorias junguianas sobre arquétipos que sugerem poderes xamânicos em Eliseu, analisa em especial os dois episódios narrados em 2Rs 2,19-25. Numa outra análise que transita entre o psicológico e o antropológico, L. Feldt mostra o quanto Elias e Eliseu possuem o “poder da natureza”, quase “feroz”, ambos extraordinários, ambíguos e selvagens, ao comparar o tema do “homem selvagem” em textos mítico-folclóricos. Persistindo no ponto de vista antropológico, T. H. Rentería apresenta uma análise das intrincadas relações sociopolíticas por trás das histórias de Elias e de Eliseu, pelas

<sup>32</sup> SCHNIEDWIND, W.; SIVAN, D., The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew, p. 303-337; SPOELSTRA, J. J., Queens, Widows, and Mesdames: The Role of Women in the Elijah-Elisha Narrative, p. 171-184. T. L. Brodie também mostrou a integração de Atalia, mas especificamente no “drama de Eliseu” como desenvolvimento narrativo das repercussões no reino de Judá do golpe de Jeú, golpe esse com participação ativa de Eliseu (BRODIE, T. L., The Crucial Bridge, p. 24).

<sup>33</sup> ZUCKER, D., Elijah and Elisha: Part I, Moses and Joshua, p. 225-231; ZUCKER, D., Elijah and Elisha: Part II, Similarities and Differences, p. 19-23. A análise de D. Zucker amplia estudos de J. Briend e de A. Meinhold acerca das relações específicas entre Elias e Moisés (BRIEND, J., Elie et Moïse, p. 30-31; MEINHOLD, A., Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons, p. 22-38), e essas características “mosaicas” são abordadas por outros comentaristas com ênfase especial em 2Rs 2: BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 203; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 301-308; BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 227-244; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 26-81; COHN, R. L., 2 Kings, p. 10-17; MARTIN, C. G., 1 and 2 Kings, p. 419-421; e, mais recentemente, MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16-2 Kings 16, l. 6492-6494.

quais haveria um conflito entre a monarquia hegemônica centralizadora e o poder regional dos vilarejos, tornados agudos na dinastia de Amri, com a resistência do poder regional até o golpe de Jeú.<sup>34</sup>

### 1.2.2.

#### Status quaestionis da compreensão e interpretação de 2Rs 1–2

Quanto ao *status quaestionis* da compreensão e interpretação de 2Rs 1,1-18, segundo D. Nocquet, esta perícopes ocupa um espaço reduzido entre os comentaristas; no estudo mais recente, J. Fenik aborda o simbolismo de vestir aplicado às histórias de Elias e Eliseu e a Jesus no evangelho de João, o qual representa um trato particular ou capacidade do “herói”; e M. Schott, explorando ainda a questão da vestimenta, parte do princípio de que uma roupa evidencia certo status social, e comparando 2Rs 1,8 com 1Rs 19,19-21; 2Rs 2,1-18 e Zc 13,8 levanta a hipótese da roupa mencionada nessas passagens indicar especificamente o status ministerial profético. Ou seja, não há um estudo amplo sobre a perícopes de 2Rs 1,1-18, tão somente um aspecto pontual. Da mesma forma, P.-S. Chauny, concentra-se no “caráter extremado” do ato praticado por Elias: numa preocupação mais pastoral, aponta a persistência do caminho do pacifismo e do rompimento com toda manifestação de violência e intolerância – os quinhentos anos da Reforma Protestante deram-lhe ensejo para essa reflexão.<sup>35</sup>

Não obstante, Muñoz Saraoz e Lopez Toledo oferecem um estudo a partir da Análise Narrativa sobre a inteira perícopes de 2Rs 1,1-18. Mas antes oferecem alguns passos do Método Histórico-Crítico, pela ordem: uma tradução com algumas notas filológicas; algumas questões de crítica textual; e delimitação do texto.

<sup>34</sup> CONNERS, Q. R., *Elijah and Elisha: A Psychologist's Perspective*, p. 235-242; FELDT, L., *Wild and Wondrous Men: Elijah and Elisha in the Hebrew Bible*, p. 322-352; RENTERÍA, T. H., *The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel*, p. 75-126. T. W. Overholt também analisa Elias e Eliseu como se fossem “xamãs”, numa apreciação mais antropológica; porém, prefere focar na importância tanto de Elias quanto Eliseu no contexto da religião israelita, mais especificamente da sua manifestação popular para trazê-la de volta à sua pureza original, embora reconhecendo o caráter conjectural dessas apreciações (OVERHOLT, T. W., *Elijah and Elisha in the Context of the Israelite Religion*, p. 94-111). J. T. Noble evita falar de xamanismo, e prefere inserir Elias e Eliseu numa espécie de “sacerdócio informal”, ao perceber traços sacerdotais em suas atuações proféticas, tais como a associação do vocábulo com o culto e a própria requisição da porção dobrada do espírito com reminiscências da legislação levítica (NOBLE, J. T., *Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle*, p. 45-60).

<sup>35</sup> CHAUNY, P.-S., *Pourquoi nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême*, p. 85-98; FENÍK, J., *Clothing Symbolism in the Elijah-Elisha Cycle and in the Gospel of John*, p. 49-73; NOCQUET, D., *Le livret noir de Baal*, p. 159; SCHOTT, M., *Elijah's Hairy Robe and the Clothes of the Prophets*, p. 477-489.

Somente então entram na análise da trama narrativa, objetivando abordar como a palavra de Deus se “manifesta justa e firme” ante atitudes inconstantes, em particular desde as atitudes dos personagens envolvidos.<sup>36</sup> Percebe-se que os poucos passos do Método Histórico-Crítico, tratados rapidamente, são apenas introdutórios à Análise Narrativa, propiciando que o estudo seja em sua essência sincrônico. Mas compreende-se que o espaço de um artigo não permita uma ampla integração entre diacronia e sincronia. A perícopes de 2Rs 1,1-18 como um todo também é analisada nos seus “elementos unificadores” por C. T. Begg: após abordar as questões redacionais envolvidas, concentra-se nos vv. 2-17a (não leva em consideração, pois, os vv. 1.17b-18) e conclui que o editor final teve o cuidado para proporcionar uma integração tal das interpolações que oferecesse uma narrativa com toda uma coerência interna.<sup>37</sup>

Muitos autores estudam 2Rs 1,1-18 junto ao restante do ciclo de Elias. M. Garsiel, partindo de pressupostos da Análise Narrativa, propõe uma interdisciplinaridade que integre historiografia, psicologia popular, folclore, linguística, poética, geografia etc. Mas não analisa a articulação temática entre as diversas passagens. Abordagem similar é feita por W. Vogels: após uma primeira parte introdutória acerca das questões literárias envolvidas no ciclo de Elias, incluindo questões de cunho ético-religioso, numa segunda parte efetua uma cuidadosa análise do inteiro ciclo, perícopes por perícopes, com especial atenção à estrutura do ciclo e suas histórias individuais. Igualmente sem uma preocupação com a articulação temática entre as partes constituintes subsequentes, proporciona um quadro geral de Elias à guisa de conclusão: seu ciclo o apresenta como um profeta misterioso, cheio de contrastes.<sup>38</sup>

Estes contrastes são analisados por P. T. Cronauer, a partir de uma perspectiva de “elaboração redacional”, como as várias “faces” de Elias, desde uma apreciação “ascendente”, passando pelo “ápice” e incluindo uma apreciação “descendente”.

<sup>36</sup> MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 143-170.

<sup>37</sup> BEGG, C. T., Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a, p. 75-86. A. Rofé, anos antes, havia feito um estudo semelhante, porém focando mais na identificação de suas diferentes etapas redacionais, e menos na questão do “fator unificador” (ROFÉ, A., Baal, the Prophet and the Angel (II Kings 1): A Study in the History of Literature and Religion, p. 222-230).

<sup>38</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 1-19; VOGELS, W., Elie et se fioretti: 1 Rois 16,29-2 Rois 2,18, p. 9-58; 167-176; 191-196.



Assim, ao inteiro ciclo foi concedido tanto balanço quanto simetria.<sup>39</sup> R. L. Cohn compara 2Rs 1,1-18 não somente com perícopes dos ciclos de Elias e Eliseu, mas vai além ao incluir outras passagens da obra de Reis para encontrar um padrão: Elias, Eliseu, Aías o silonita e Isaías todos tratam com reis que estão enfrentando a morte, o que representaria um artifício narrativo para caracterizar a “monarquia moribunda”.<sup>40</sup> Dentro dessa perspectiva, D. F. Payne busca o “lugar” teológico do ciclo de Elias dentro da obra de Reis, e sua correspondência com o a teologia deuteronomista em geral.<sup>41</sup>

Outros analisam a particularidade na perícope acerca da expressão בַּעַל זְבוּב: no mais recente M. Pietsch debate a questão do real nome de Baal Zebub – uma nomenclatura não reconhecível alhures – ser Baal Zebul, não obstante uma tal divindade com este nome ser adorada na Idade do Ferro II em Acaron não possuir nenhuma base segura na história religiosa. F. C. Fensham apresenta uma explicação alternativa – Zebub como corruptela de Zebul, o que daria a leitura “Baal, o príncipe” – pela qual ao comparar com textos ugaríticos propõe a ligação com o fogo, e assim ler “Baal, o fogo”. A. Tångberg prefere não se deter na questão da possível corruptela envolvendo o nome Zebub e foca mais no sentido literal de “mosca”, ou seja, “Baal das moscas”. B. L. Stein, a partir de pressupostos arqueológicos, analisa a questão da corruptela como um recurso literário à “demonização” da deidade cananeia. Para D. Nocquet, ao comentar junto a outras passagens, em especial 1Rs 18,17-46, toda essa polêmica contra Baal teria por trás o sucesso do golpe de Jeú, o qual inclui a eliminação do culto dessa divindade estrangeira e a “vitória política” de YHWH.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> CRONAUER, P. T., *The Many Faces of Elijah*, p. 340-347. Similar ao que fizera M. de Goedt, restringindo-se, entretanto, ao conjunto 1Rs 17-19 (De GOEDT, M., *Elijah in the Book of Kings*, p. 13-18).

<sup>40</sup> COHN, R. L., *Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch*, p. 603-616. Ver também OLLEY, J. W., *YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, p. 25-51; THIEL, W., *Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen*, p. 148-171; TODD, J. A., *The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle*, p. 1-35.

<sup>41</sup> PAYNE, D. F., *The Elijah Cycle and its Place in Kings*, p. 109-114. Ver também KÖCKERT, M., “Gibt es keinen Gott in Israel?” *Zum geschichtlichen Ort von II Reg I*, p. 253-271; MISCALL, P. D., *Elijah, Ahab and Jehu: A Prophecy Fulfilled*, p. 73-83; PICHON, C., *La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie*, p. 84-104; STEENKAMP, Y., *King Ahaziah, the Widow's Son and the Theology of the Elijah Cycle: a Comparative Study*, p. 646-658; WERLITZ, J., *Vom feuerigen Propheten zum Versöhner: Ein Überblick über die biblischen Elia-Texte mit Schwerpunkt auf dem Alten Testament*, p. 192-200.

<sup>42</sup> FENSHAM, F. C., *A Possible Explanation of the Name of Baal-Zebub of Ekron*, p. 361-364; NOCQUET, D., *Une manifestation “politique” ancienne de Yhwh: 1 R 18,17-46 reinterpreté*, p.

Se há unanimidade em torno da unidade literária de 2Rs 1, nem todos abordam 2Rs 2 como uma unidade literária coesa. A unidade literária é trabalhada por alguns comentaristas, como D. R. Davis com sua interpretação teológica enfatizando questões homiléticas. Ao mostrar a unidade mediante uma disposição quiástica em torno das menções geográficas, aborda como esta unidade ajuda a encontrar a “mensagem primária” proclamada: mesmo em face de grandes transições perturbadoras no reino de Deus, YHWH providencia liderança adequada para seu povo (v. 1-18) e os confronta com a possibilidade de usufruir sua graça (v. 19-22) ou enfrentar seu julgamento (v. 23-25).<sup>43</sup>

M. A. O’Brien também persegue a unidade de 2Rs 2, mas através da caracterização dos profetas Elias e Eliseu. Deplorando que pouca atenção seja dada a um “fino exemplo” de narrativa, pontua como constitui a única menção de uma sucessão profética no cânon bíblico. E desenvolve o papel dos v. 19-25: por um lado reverencia Elias e Eliseu como os maiores profetas na tradição de Israel; e, por outro lado, desenvolve uma crítica sutil, mas poderosa deles enquanto profetas. Uma crítica em três pontos: 1) a natureza ambígua dos sinais dos profetas; 2) uma

---

169-184; PIETSCH, M., Beelzebul oder Beelzebub? Text-, religions- und literaturgeschichtliche Überlegungen zu 2 Kön 1,2-18, p. 299-318; STEIN, B. L., Who the Devil Is Beelzebul?, p. 42-45,48; TÅNGBERG, A., A Note on Ba'al Zēbūb in 2 Kgs 1,2.3.6.16, p. 293-296. Ver também DAOUST, F., Satan, Bélial, Azazel et les autres: brève démonologie véterotestamentaire et intertestamentaire, p. 10-25; De MENEZES, R., Religious Pluralism in the Old Testament, p. 834-844; SMITH, M. S., God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, p. 91-130; SARACINO, F., Ras Ibn Hani 78/20 and Some Old Testament Connections, p. 338-343. Há ainda estudos sobre outras particularidades na perícope de 2Rs 1,-18: as relações da citação da revolta de Moab em 1,1 com a estela de Mesa, e o consequente debate acerca de sua historicidade (o mais recente TEBES, J. M., The Mesha inscription and relations with Moab and Edom [en línea], p. 286-292, mas ver também DEARMAN, J. A.; MATTINGLY, G. L., Mesha Stele, p. 708-709; ROUTLEDGE, B., The politics of Mesha: segmented identities and state formation in Iron Age Moab, p. 221-256; THOMPSON, T. L., Mesha and Questions of Historicity, p. 241-260); e C. Gilead, acerca das expressões *וַיִּצְעַן*, *וַיִּדְבֵּר* e *וַיִּעַן*; C. E. Morrison, acerca das particularidades da transmissão textual nas diversas versões; e A. P. Othro, num trabalho de crítica textual acerca das particularidades das variantes textuais na tradição massorética (GILEAD, C., *וידבר ויען ויצען* in II Kings 1:9–13, p. 46-47; MORRISON, C. E., Handing on the Mantle: The Transmission of the Elijah Cycle in the Biblical Versions, p. 109-129; OTHRO, A. P., Flies, Idols and Oracles: On a Collection of Variants to MT in 2Kgs 1, p. 81-88).

<sup>43</sup> DAVIS, D. R., The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2, p. 384-395; ver também BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 299-308; BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 293-304; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 27-40; EVERETT, G. H., The Books of 1 and 2 Kings, p. 95-99; FRETHERM, T. E., First and Second Kings, p. 135-141; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 13-28; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 10-29; LONG, B. O., 2 Kings, p. 19-32; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 157-163; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 172-174; SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 271-275.

preocupação “exagerada” pelo carisma profético e 3) uma reflexão sobre a experiência de Eliseu como profeta, contrastantes nos v. 19-25.<sup>44</sup>

Entretanto, outros estudiosos preferem focar mais na passagem de 2Rs 2,1-18, como G. Rice ao analisar a importância do ato de Eliseu ver Elias sendo arrebatado como requisito essencial para adquirir a liderança profética e assim consumir a narrativa de sucessão profética. Mas o estudo mais recente sobre o papel do “testemunho ocular” para a temática da sucessão profética, numa análise “detalhada”, foi efetuado por M. C. Palmisano.<sup>45</sup> Por isso outros salientam o significado da vocação e autoridade profética de Eliseu, como G. Polan ao enfatizar o papel autoritativo representado pelo manto, o qual possui inclusive traços da autoridade sacerdotal, segundo M. Burki.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> O'BRIEN, M. A., *The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2*, p. 1-16. R. Moore encontra elementos de intertextualidade entre 2Rs 2 e o episódio acerca do machado em 2Rs 6,1-7: a menção do Jordão; o envolvimento dos filhos dos profetas; a busca por continuar com o mestre; a manifestação do poder sobrenatural em prol do “mais novo”. Assim, 2Rs 6,1-7 evidencia a centralidade e importância dada a 2Rs 2 por essas menções, bem como comparar a transmissão de poder: de Elias para Eliseu em 2Rs 2, e de Eliseu para seus discípulos em 2Rs 6,1-17 (MOORE, R., *Finding the Spirit of Elijah in the Story of Elisha and the Lost Axe Head: 2 Kings 6:1-7 in the Light of 2 Kings 2*, p. 780-789). M. Oeming, sobre uma série de colóquios realizados em Heidelberg em 2014, analisa o ciclo de Eliseu e sua relação com as guerras contra os arameus: teologicamente, embora a posição geral contra eles seja de hostilidade, em outras instâncias as atitudes de Eliseu com os arameus representam estes como instrumentos de punição e educação de Israel. Em suma, a guerra entre Israel e Aram é a manifestação do controle de YHWH da história (OEMING, M., “And the King of Aram was at war with Israel”: History and Theology in the Elisha Cycle 2 Kings 2-13, p. 401-412).

<sup>45</sup> PALMISANO, M. C., *La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18*, p. 83-92; RICE, G., *Elijah's Requirement for Prophetic Leadership (2 Kings 2:1-18)*, p. 1-12. Ver também CARR, A. D., *Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15)*, p. 33-44; DABHI, J. B., *Discipleship in the Hebrew Bible*, p. 49-65.

<sup>46</sup> BURKI, M., *L'étoffe du prophétie: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée*, p. 139-157; POLAN, G. J., *The Call of Elisha*, p. 359-363. B. J. Wagstaff, em tese recente sobre o papel da roupa na Bíblia Hebraica, faz uma análise pormenorizada do simbolismo e da importância da roupa designada no hebraico como תרנגול em 1Rs 19,19-21 e 2Rs 2,8.13-14 (WAGSTAFF, B. J., *Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches*, p. 305-400). Outros estudiosos que focam no simbolismo de תרנגול, “manto”: FETHEROLF, C. M., *Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry*, p. 199-212; GHANTOUS, H., *From Mantle to Scroll: The Wane of the Flesh and Blood Prophet in the Elisha Cycle*, p. 119-133; JOÛON, P., *Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste: étude lexicographique*, p. 74-81; KALTNER, J., *What did Elijah Do to His Mantle? The Hebrew Root GLM*, p. 225-230. Ao invés de focar no “manto”, J. Levison prefere a transmissão do espírito como investidura de autoridade, ao comparar 2Rs 2,1-18 com as passagens de Nm 11,16-30; 27,12-23; Dt 34,7-12 e 1Rs 22 (LEVISON, J., *Boundless God: The Spirit according to the Old Testament*, p. 73-88). Em outro estudo recente acerca de 2Rs 1,1-18 R. Graybill enfatiza os “estranhos poderes mágicos” da “corporeidade” do profeta tendo o manto de Elias como exemplo, e como há uma “reflexão” entre corporeidade feminina/masculina: enquanto os v. 19-22 dizem respeito a um milagre diretamente relacionado ao corpo feminino – ao sanar águas que causavam aborto –, nos v. 23-25 são duas ursos gêmeas utilizadas para efetuar um castigo mediante ato violento – o que viola as normas culturais de efetivo exercício da violência por agentes masculinos (GRAYBILL, R., *Elisha's Body and the Queer Touch of Prophecy*, p. 32-40).

Muitos estudiosos comentam em 2Rs 2,1-18 o “arrebatoamento” de Elias. No mais recente, G. Hentschel analisa os conceitos oscilantes acerca do que está para acontecer com Elias, e a ambiguidade do que Eliseu realmente sabe: trata-se de sua ascensão de fato aos céus, ou de sua transladação na terra numa espécie de “rapto”? Para tentar encontrar o significado desse arrebatoamento, C. Uehlinger faz uma leitura “pictográfica” de dois vasos de prata fenícios do século VII a.C.: apesar das similaridades fenomenológicas de uma intervenção divina abrupta, nos vasos fenícios o arrebatoamento pressupõe uma duração temporária, episódica, para livrar de um perigo ocasional, enquanto o relato acerca de Elias indica um caráter permanente.<sup>47</sup>

Alguns estudiosos focam em expressões particulares da perícope. E. G. Dafni, analisando a expressão  $\text{וְיִיְהוָה וְחִי־נִפְשָׁךְ}$  em 2,2.4.6 pela perspectiva sintática, semântica, contextual e intertextual, conclui que a fórmula é menos um “juramento” e mais uma “confissão”; ou seja, YHWH é aquele que possui vida em si mesmo e pelo qual a  $\text{נִפְשָׁךְ}$  de alguém vive após a morte. L. Popko prefere focar na expressão  $\text{פִּי־שְׁנַיִם}$  em 2,9: após analisar as possibilidades de tradução como “porção dobrada” e “dois terços”, volta-se para o sentido literal do vocábulo  $\text{פָּה}$  e aborda a possibilidade de que a expressão signifique “fala duplicada”, e suas implicações positivas (o dobro da possibilidade de fala) e negativas (a capacidade de dubiedade e duplo sentido no falar). Dentro do aspecto negativo, levanta a hipótese de uma “teologia do engano”.<sup>48</sup> Voltando-se para a expressão  $\text{אָבִי אָבִי רָכַב יִשְׂרָאֵל וַפָּרָשָׁיו}$

<sup>47</sup> HENTSCHEL, G., *Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung* (2 Kon 2,1-15), p. 75-82; UEHLINGER, C., *L’ascension d’Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12*, p. 79-97. Ver ainda FOX, E., *The Translation of Elijah: Issues and Challenges*, p. 156-169; LUKE, K., *Elijah's Ascension to Heaven*, p. 186-209; SKA, J.-L., *Morrire e risorgere: il carro di fuoco* (2Re 2,11), p. 211-225; VERHEIJ, A. J. C., “The Translation of Elijah”: A Response to Everett Fox, p. 170-174. A. Schmitt aprofunda-se no “mistério” envolvendo esse arrebatoamento, comparando não somente com relatos de passagens em Flávio Josefo, 1 Macabeus e Ben Sira como também exemplos extraídos da literatura cananeia, egípcia e mesopotâmica (SCHMITT, A., “Elija stieg zum Himmel hinauf”. *Der erklärte Tod des Elija nach 2 Kön 2.1-18*, p. 27-33). Sem depender de dados arqueológicos, mas focando nos aspectos literários, F. Foresti analisa o papel do arrebatoamento dentro da narrativa da sucessão profética como uma “viagem ao misterioso” por parte de Elias para o “retorno epifânico” do seu “profeta primogênito”, Eliseu. Ao abordar os elementos mosaicos, ressalta como Elias ultrapassa Moisés ao sublimar a questão da morte (FORESTI, F., *Il rapimento di Elia al cielo*, p. 257-272).

<sup>48</sup> DAFNI, E. G., *Zum extensionalen und intentionalen Gehalt der Aussage: וְיִיְהוָה וְחִי־נִפְשָׁךְ* (2 Könige 2.2ff.), p. 37-54; POPKO, L., *פִּי־שְׁנַיִם* in 2 Kgs 2:9 as a Metaphor of Double Speech, p. 353-374. Ver também DAVIES, E. W., *The Meaning of pî š’nayim in Deuteronomy xxi 17*, p. 341-347; RUBIN, N., *The Social Significance of the Firstborn in Israel*, p. 155-170; TSUKIMOTO, A., *Emar and the Old Testament—Preliminary Remarks*, p. 3-24; WEISMAN, Z., *The Personal Spirit as Imparting Authority*, p. 225-234.

em 2Rs 2,12 (e 13,14), E K. Weingart conclui com dados de crítica redacional e comparando com 2Rs 6,15-17 tratar-se de um título relacionado a Eliseu e que foi atribuído tardiamente a Elias, seu mestre. Um título com conotações bélicas, pois Eliseu é considerado uma ajuda capaz em tempos de ameaça militar entre Israel e Aram.<sup>49</sup>

Não poucos analisam o ministério profético de Eliseu no seu contexto histórico, social e político. F. B. Motta, por exemplo, numa abordagem mais pastoral de contribuição para a teologia latino-americana, estuda o mistério carismático e social de Eliseu, ou seja, a integração dos “dons do espírito” representados pela requisição feita por Eliseu – uma vida “contemplativa”, “mística” – com uma vida de compaixão e voz profética de efetiva atividade social;<sup>50</sup> e outros ainda analisam a importância de menções geográficas, como J. S. Burnett acerca da polêmica anti-Betel de cunho deuteronomico representada no ato simbólico (e, portanto, não físico) de descer; e H.-J. Kraus acerca de Guilgal, onde através de uma investigação do seu papel cultural na Obra Historiográfica Deuteronomista conclui por um “centro anfictiônico” de “lenda cultural de celebração da terra”. R. Walfish ultrapassa os limites da obra de Reis, ao comparar com a história de Rute, ou mais especificamente a relação Eliseu/Elias com a relação Rute/Noemi como parâmetros de seguimento.<sup>51</sup>

Com relação à perícopa de 2Rs 2,19-25, na mesma dissertação citada supra mostrou-se sua unidade tanto do ponto de vista do Método Histórico-Crítico quanto

<sup>49</sup> WEINGART, K., My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title?, p. 257-270. Ver também BAILEY, R., Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare, p. 18-39; BEEK, M. A., The Meaning of the Expression “The Chariots and the Horsemen of Israel” (2 Kings 2:12), p. 1-10; LUNDBOM, J. R., Elijah's Chariot Ride, p. 150-161; RICHELLE, M., Élie et Elisée, Auriges en Israel: Une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14, p. 321-326; WILLIAMS, J. G., The Prophetic “Father”, p. 344-349.

<sup>50</sup> MOTTA, F. B., The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha, p. 222-244. Ver também AVRAHAM, N., Toward the Social Status of Elisha and the Disciples of the Prophets, p. 41-54; BERGEN, W. J., The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy, p. 127-137; LEMAIRE, A., Comment devient-on prophète en Israël au IX<sup>e</sup> siècle av. n. è?, p. 87-98; NA'AMAN, N., Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehosaphat and Omrides, p. 153-173; NOBILE, M., La reductio jahwista del profetismo biblico, p. 85-97; STIPP, H.-J., Elischa-Profeten-Gottesmanner, p. 463-480; THIEL, W., Jahwe und Prophet in der Elisha Tradition, p. 93-103; ZVI, E. B., “The Prophets” — References to Generic Prophets and Their Role in the Construction of the Image of the “Prophets of Old” within the Postmonarchic Readership's of the Book of Kings, p. 555-567.

<sup>51</sup> BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 281-297; KRAUS, H.-J. Gilgal: Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels, p. 181-191; WALFISH, R. Ruth and Elisha: A Comparative Study, p. 236-242.

da Análise Narrativa.<sup>52</sup> Entretanto, muitos comentaristas tratam o episódio das águas (v. 19-22) e o das ursos (v. 23-25) como perícopes independentes, sendo o estudo mais recente efetuado por M. Pietsch, junto a outras passagens do ciclo de Eliseu acerca do caráter “mágico” das ações do profeta. Conclui que o conceito profético das narrativas de Eliseu adapta antigas práticas de encantamento orientais, que restaura a ordem mítica do cosmos por meio de atos ritual-simbólicos. Nesse sentido, os milagres do homem de Deus podem ser lidos nas histórias de Eliseu como transformações literárias de ações ritual-simbólicas nas quais várias práticas mágicas são incorporadas.<sup>53</sup>

Para o episódio das águas (v. 19-22) há o estudo de J. Pakkala, 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 v. 19-22, como os artigos antigos de I. M. Blake e D. Sperber. Pakkala valoriza um estudo com base na intertextualidade, e conclui acerca do papel das águas tanto como local dos milagres como meio para realizá-los; os dois outros artigos constituem estudos baseados na discussão arqueológica entre maximalismo e minimalismo.<sup>54</sup>

O episódio das ursos (v. 23-25) – a mais curta das narrativas de Elias e de Eliseu, com 44 palavras distribuídas entre 3 versículos – em contrapartida, recebe muito mais atenção da parte dos comentaristas, ocasionando mais discussões no meio acadêmico do que qualquer outra (conferir b. Sotah 46B), sendo o estudo mais recente publicado por B. P. Irwin, argumentando que a maldição impetrada por Eliseu em 2Rs 2,24 é uma “maldição pactual” baseada em Lv 26,22 com propósito

<sup>52</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 21-40; 96-118.

<sup>53</sup> PIETSCH, M., Der Prophet als Magier: Magie und Ritual in den Elischeerzählungen, p. 343-380. Algo já sinalizado por E. R. Wendland num contexto mais antropológico do que propriamente teológico (WENDLAND, E. R. Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors?, p. 213-223). Como perícopes independentes, ver por exemplo BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 58-77; COHN, R. L., 2 Kings, p. 10-17; HALE, T., The Applied Old Testament Commentary, p. 655-657; HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 236-237; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 260-261; LAFFEY, A. L., First and Second Kings, p. 94; MARTIN, C. G., 1 and 2 Kings, p. 419-421; WINTER, J., Face2Face with Elisha, p. 23-29; WOLFGRAMM, A. J., Kings, p. 171-174. Exceções são: DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 39; e DILLARD, R. B., Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha, p. 88-89, o qual dá o título de “a tale of two cities”, mesmo título dado em RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 30-42; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 174-175; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 83-87.

<sup>54</sup> BLAKE, I. M., Jericho (Ain es-Sultan): Joshua’s Curse and Elisha’s Miracle - One Possible Explanation, p. 86-97; PAKKALA, J., Water in 1-2 Kings, p. 299-315; SPERBER, D., Weak Waters, p. 114-116.

de advertir Israel sobre o que lhe espera caso negligencie a palavra profética.<sup>55</sup> Cássio Murilo em especial busca esclarecer o simbolismo empregado para o número de 42 vítimas das ursos: seria uma alusão aos “quarenta e dois reis, quarenta e dois moleques sobre o trono de Israel e de Judá!” – embora o próprio Cássio Murilo concorde ser estranho incluir Davi, Salomão, Ezequias e Josias nessa depreciação.<sup>56</sup>

Outros abordam o papel exercido pelos “rapazes pequenos” no episódio.<sup>57</sup> No mais recente J. F. Parker busca um estudo abrangente do papel das crianças no ciclo de Eliseu, e conclui que embora pareçam ter um papel menor, na verdade são fundamentais: a passagem de 2Rs 2,23-25 enfatiza que não importa sua idade, tome cuidado com o profeta. Isto é confirmado na maneira como a trama narrativa é construída do “ponto de vista infantil”: o ato da zombaria, o contraste irônico proporcionado pelo ato violento das ursos (pois mães são as mais atenciosas com as crianças).<sup>58</sup>

Uma proposta de análise da perícopes de 2Rs 2,19-25 em face do ciclo de Eliseu como um todo é feita por R. Gilmour, ao elaborar uma Análise Narrativa com breves observações para cada perícopes, mas apontando as articulações temáticas com contextos posteriores e anteriores – portanto, para tal, inclui 2Rs 1,1-18 sem considerá-lo integrante do ciclo de Eliseu. Para P. E. Satterthwaite, focando no conjunto 2Rs 2-8, há uma coerência temática cuja chave de compreensão está na representação de Eliseu como um “segundo Josué”, e a esperança de que seus seguidores tornem-se “conquistadores” da terra, trazendo o reino do Norte de volta a YHWH. Esta chave encontra-se mais precisamente delineada em 2Rs 2,1-25,

<sup>55</sup> HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 125; IRWIN, B. P., *The Curious Incident of the Boys and the Bears*, p. 23-35. P. J. Leithart, ao elaborar uma estrutura de conjunto para 2Rs 2, sequer considera os v. 19-22, incluindo apenas os v. 23-25 (LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings*, p. 175-177).

<sup>56</sup> SILVA, C. M. D., *A Careca de Eliseu, os moleques e as ursos*, p. 384-386. Ver também LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 25; ROBINSON, B. P., *II Kings 2:23-25: Elisha and the She-Bears*, p. 2-3.

<sup>57</sup> MERCER, M., *Elisha's Unbearable curse: a Study of 2 Kings 2:23-25*, p. 165-198; MESSNER, R. G., *Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25*, p. 12-24; WEST, J., *Beware the Angry Prophet: 2 Kings 2:23-25*, p. 1-10; WOODS, F. E., *Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession*, p. 1-11; e ZIOLKOWSKI, E. J., *The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type*, p. 331-358.

<sup>58</sup> PARKER, J. F., *Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle*, p. 91-101.

onde a conquista outrora efetuada por Josué ecoa e proporciona uma clara distinção entre o Israel fiel e o infiel, conforme subjacente em 2Rs 2,19-25.<sup>59</sup>

### 1.3.

#### **Hipóteses de Trabalho e fundamentos metodológicos para serem averiguados**

Acerca das relações intrínsecas internas de 2Rs 1–2, acompanhando o pioneiro efetuado por T. R. Hobbs, nenhum proporcionou um aprofundamento do tema. Com relação aos ciclos, apenas N. C. Pereira coloca *en passant* no resumo inicial de um artigo a possibilidade de incluir 2Rs 1 como integrante do ciclo de Eliseu. Mesmo assim, não explica o porquê disso. Assim, continua prevalecendo nos debates acadêmicos a colocação de 2Rs 1 como ciclo de Elias, sem problematização dessa questão. Por outro lado, há ampla aceitação de 2Rs 2,1-25 como ciclo de Eliseu, embora alguns ainda prefiram uma cisão entre os grupos dos vv. 1-18 e vv. 19-25. Conforme visto supra, dois estudiosos preferem analisar as histórias de Elias e de Eliseu como um único ciclo: T. L. Brodie e M. L. Bellamy. Embora T. L. Brodie não aborde o pertencimento de 2Rs 1 a um ciclo específico, divide em dois “dramas” – o que corresponderia à ideia de ciclos –, mas inclui 2Rs 1 no “drama” de Elias. Prevalece ainda, portanto, a ideia de dois ciclos, a saber o de Elias e o de Eliseu.

Diante do exposto acima, e uma vez que se evidenciou a ampla aceitação de 2Rs 2 como narrativa de sucessão profética, e diante do pouco aprofundamento das relações desta perícopa com 2Rs 1, como primeira hipótese a ser trabalhada é a de que 2Rs 1 tem uma significativa função na sucessão profética entre Elias e Eliseu – pelo que 2Rs 1–2 forma, de fato, uma unidade em torno da sucessão profética, e que, por conseguinte, há relações intrínsecas de continuidade/descontinuidade entre os ciclos destes dois profetas. Para demonstrar a unidade de 2Rs 1–2, torna-se adequado o uso da Análise Narrativa; este método, aplicado aos ciclos de Elias e de

<sup>59</sup> GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 95-103; SATTERTHWAITE, P. E., The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8, p. 1-28. Para outras propostas de análise da perícopa de 2Rs 2,19-25 no ciclo de Eliseu, veja também BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 66-72; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 58-81; CARROLL, R. P., The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel, p. 400-415; DILLARD, R. B., Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha, p. 81-92; KRUMMACHER, F. W., Elisha: A Prophet for our Times, p. 1-25; LONG, B. O., The Social Setting for Prophetic Miracle Stories, p. 46-63; MOORE, R. D., God Saves: Lessons from the Elisha Stories, p. 11-68; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 83-88; e SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 1-41.



Eliseu, como em M. Garsiel, T. L. Brodie e M. L. Bellamy, proporciona estudos “panorâmicos” – mas, nesses autores, sem um aprofundamento para as perícopes de 2Rs 1–2. E mesmo um estudo específico para 2Rs 1, realizado por Muñoz Saraoz e Lopes Toledo, não consegue se aprofundar o suficiente em virtude do pouco espaço disponível para um artigo.

Outra hipótese a ser analisada é que a narrativa de 2Rs 1–2 foi construída, ou ainda “costurada”, com o intuito de ligar os ciclos de Elias e de Eliseu. Isto conduz a uma investigação da questão redacional, de etapas de elaboração das diversas partes constituintes detectadas em 2Rs 1–2, e, portanto, torna-se adequado o uso do Método Histórico-Crítico. Apenas Muñoz Saraoz e Lopes Toledo utilizaram passos deste método para 2Rs 1, e ainda assim bastante resumidos, como visto anteriormente.

A principal hipótese a ser trabalhada, e que não recebeu nenhuma consideração por parte dos estudiosos, é a de que não somente 2Rs 2, mas 2Rs 1 pertence ao ciclo de Eliseu. Entende-se como adequada, para tal investigação, a conjugação de um método diacrônico, a saber o Método Histórico-Crítico, e de outro sincrônico, a saber o da Análise Narrativa. Em seu mais recente comentário do bloco abrangendo 1Rs 16 – 2Rs 16, S. L. McKenzie conjuga uma perspectiva diacrônica com a sincrônica, numa “tentativa de reunir duas famílias amplas de perspectivas na análise de livros bíblicos”. Define como sincrônico “uma variedade de tipos de estudo de um texto bíblico em um determinado estágio de seu desenvolvimento, particularmente seu estágio final”; e diacrônico como “toda a variedade de modos de estudo de um texto bíblico ao longo do tempo”.<sup>60</sup> Portanto, não especifica um determinado método diacrônico ou sincrônico; e, limitado pelo espaço que deve ser dedicado a todas as outras passagens do bloco analisado, não se aprofunda nas relações intrínsecas entre a sincronia e a diacronia. Desta forma, para embasamento metodológico das hipóteses de trabalho, essa tese buscará uma ampla complementaridade de dois métodos específicos – o Método Histórico-Crítico e a Análise Narrativa – a fim de que as hipóteses possam ser investigadas da maneira mais ampla possível.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 160-166.

<sup>61</sup> Pelo Método Histórico-Crítico, o texto é uma janela pela qual se observa o passado, e o leitor um “jornalista” que indaga: de quais documentos o autor dispõe para o passado? Já pela Análise Narrativa este mesmo texto é um “espelho” para observar o efeito produzido no leitor, o qual se

Primeiramente será utilizado o Método Histórico-Crítico,<sup>62</sup> pois é um método diacrônico que dá “atenção especial ao crescimento dos textos e ao seu significado na época da redação”,<sup>63</sup> “uma exegese histórica e crítica aceita como legítima e como ajuda de fato para entender a sagrada Escritura”, e que busca “explicar todo texto a partir de seus pressupostos e entender sua intenção original”.<sup>64</sup>

---

pergunta: por quais canais a comunicação passa? (ZAPPELLA, L., *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 47). Ver também ROFÉ, A., *Properties of Biblical Historiography and Historical Thought*, p. 433-455. Recentemente ambos os métodos possuem importantes estudos acerca das histórias de Elias e de Eliseu: T. Tekoniemi analisa a repercussão do criticismo textual para o estudo do ciclo de Eliseu, em especial a importância da LXX com sua possível Vorlage hebraica (TEKONIEMI, T., *Enhancing the Depiction of a Prophet: The Repercussions of Textual Criticism for the Study of the Elisha Cycle*, p. 75-105), e H. Vallançon analisa minuciosamente 1Rs 19,9-18 e 2Rs 2,1-18 para averiguar a relação entre o desenvolvimento das tradições sobre Elias e a história da formação da Bíblia (VALLANÇON, H., *Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible*, p. 1-12); e a análise narrativa é utilizada exaustivamente por um comentário de M. Garsiel acerca do ciclo de Elias (GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 1-16).

<sup>62</sup> Embora alguns prefiram utilizar o plural, e assim falar dos Métodos Históricos-Críticos (NOGUEIRA, P., *Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação*, p. 298; SIMIAN-YOFRE, H., *Diacronia: os métodos históricos-críticos*, p. 76-77), prefere-se aqui o singular, pois os métodos diacrônicos estão nesse reunidos de tal forma a ser composto de diversas etapas integradas (LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 54; ver também REIMER, H.; REIMER, I. R., *À luz da crítica histórica: sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia*, p. 384-385).

<sup>63</sup> LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 54.

<sup>64</sup> SIMIAN-YOFRE, H., *Diacronia: os métodos históricos-críticos*, p. 73-75. É um método por designar “um conjunto de procedimentos que permitem acesso mais objetivo a um objeto de pesquisa”; é crítico na “perspectiva do discernimento”; e histórico por implicar em “reconhecer que os textos bíblicos foram concebidos e compostos em tempos idos, que se desenvolveram num processo histórico”; e crítico por interpretar e “estabelecer distinções e com base nelas poder julgar os diversos aspectos do texto ligados à história” (FITZMYER, J. A., *A Bíblia na Igreja*, p. 27; SCHMITT, F., *Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva*, p. 330-331). O Método Histórico-Crítico foi impulsionado pela Reforma Protestante, que “realizou um movimento rumo à busca pela historicidade do texto sagrado”, mas suas origens remontam na verdade segundo J. A. Fitzmyer aos “estudiosos da biblioteca de Alexandria do período ptolemaico”, numa espécie de “metodologia alexandrina” adotada nos primórdios do Cristianismo por Orígenes e Jerônimo, por exemplo (FITZMYER, J. A., *A Bíblia na Igreja*, p. 19-20; REIMER, H.; REIMER, I. R., *À luz da crítica histórica: sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia*, p. 386; SCHMITT, F., *Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva*, p. 327). Apesar desse impulso histórico dado por Alexandria segundo J. A. Fitzmyer, é preciso esclarecer que posteriormente Alexandria ficou conhecida pela exegese alegórica, enquanto Antioquia tornou-se símbolo pela busca do elemento histórico. Não obstante, é um herdeiro legítimo do Iluminismo e da modernidade em seus pressupostos científicos e visão do mundo, conforme desenvolvido nas faculdades alemãs nos séculos XVIII e XIX, no contexto da teologia liberal (NOGUEIRA, P., *Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação*, p. 299). Seu desenvolvimento foi proporcionado pelo esforço de Hugo Grotius, Richard Simon e de Baruch Spinoza – um protestante, um católico e um judeu, evidenciando ser incontestavelmente um patrimônio para a pesquisa acadêmica em todos os ramos do Cristianismo, não exclusivamente de um (FITZMYER, J. A., *A interpretação da escritura: em defesa do método histórico-crítico*, p. 76; SCHMITT, F., *Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva*, p. 329). Embora este método tenha surgido em época moderna dentro de um contexto de oposição entre fé e razão, este método “é um convite à reflexão, ao discernimento do que humanamente é possível conceber em termos de interpretação”, e honra o compromisso pela busca desde a escola teológica de Antioquia pelo sentido histórico ao lado do teológico-pastoral (LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 54-60; SCHMITT, F., *Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva*, p. 326). “O método histórico foi forjado dentro de uma mentalidade

Diante das diversas perspectivas, segue-se para esta tese nos dois primeiros capítulos (um para 2Rs 1,1-18 e outro para 2Rs 2,1-25) o “modo mais generalizado atualmente” para o Método Histórico-Crítico, com a sequência tradução e segmentação / crítica textual / crítica literária e redacional / crítica da forma / crítica do gênero literário / comentário exegético.<sup>65</sup> Feita a análise mediante o Método Histórico-Crítico de cada uma dessas perícopes, justificar-se-á, portanto, aprofundamento da pesquisa mediante dois capítulos, um para 2Rs 1,1-18 (capítulo 4) e outro para 2Rs 2, 1-25 (capítulo 5), contendo o comentário exegético como “ponto de chegada” das diversas etapas metodológicas,<sup>66</sup> na qual será integrada a

---

racionalista e historicista (iluminista). (...) só tem valor o que pode ser explicado pela razão.” Entretanto, “a primeira pergunta não é se o texto reporta ou não elementos históricos ou científicos atendíveis (...), mas a pergunta, neste âmbito, é sobre a lógica interna do texto e seu contexto ideológico” (LIMA, M. L. C., *História e Teologia*, p. 107). Por isso, pode ultrapassar os pressupostos ideológicos originais ao valorizar a dimensão divina das palavras humanas, pois na “pesquisa bíblica contemporânea, inclusive na Alemanha, berço do Método Histórico-Crítico, há vozes que apontam para a necessidade de uma renovação de sua perspectiva historiográfica”. Como bem pondera Fitzmyer, o que era questionável não era o método, e sim as pressuposições antidogmáticas, ao malograr na compreensão de que a fé não representa obstáculo à ciência (BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 17; FITZMYER, J. A., *A Bíblia na Igreja*, p. 34; LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 64; NOGUEIRA, P., *Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação*, p. 302). O uso “equilibrado” do Método Histórico-Crítico evita tanto o antirracionalismo, quanto uma abordagem exegética que não dialogue com a dimensão autenticamente espiritual das Sagradas Escrituras (LIMA, M. L. C., *Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão*, p. 332-359).

<sup>65</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 17-18; LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 75-76. A tradução aparece acompanhada de comentário desta para explicitar a tradução de termos e expressões no início do trabalho para embasar o trabalho metodológico subsequente; a segmentação permite análise detalhada dos diversos elementos linguísticos constitutivos da perícope, a serem usados posteriormente na crítica da forma. Sobre a opção do tipo de “diagramação” da apresentação da segmentação (texto hebraico à esquerda e tradução à direita, com a numeração dos versículos e marcação dos segmentos ao centro), ver SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0*, p. 133-136. A segmentação e tradução será efetuada a partir do texto massorético tal como encontra-se no códice Leningradense, o “texto diplomático” reproduzido na Bíblia Hebraica Stuttgartensia – a edição acadêmica mais amplamente usada, e a mais recente completa (TOV, E., *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*, p. 348-356). A crítica textual baseia-se tanto na BHS quanto na BHK, pois 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; mas, ao contrário de certa prática “antiga”, seguir-se-á uma metodologia recente: as variantes textuais não serão estudadas como meros “erros escribais”, e sim analisadas com certo “respeito” e “coerência”, fruto de interpretações da comunidade que legou determinados manuscritos (JOOSTEN, J., *La critica testuale*, p. 15). Sobre a crítica redacional e literária, que verifica sua delimitação, coesão e unidade, bem como as possíveis intervenções redacionais, ver LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 76-133, e resumidos em BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 18-19. Sobre a crítica da forma (a qual identifica e descreve a estrutura, demarcando seções, mediante a análise sintática acompanhada da estilística, e análise lexicográfica), bem como a crítica do gênero literário e *Sitz im Leben* (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”), ver LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 109-126, resumido em BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 19. Sobre outras perspectivas, ver SIMIAN-YOFRE, H., *Diacronia: os métodos históricos-críticos*, p. 77.

<sup>66</sup> LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 165.

crítica das tradições. Cada capítulo terá subitens de acordo com as seções detectadas na Crítica da Forma.

Se um importante passo foi dado quanto à interpretação de 2Rs 1–2 pelo Método Histórico-Crítico, este, enquanto método diacrônico, permitiu apenas a análise separada de 2Rs 1 e 2Rs 2, e não uma apreciação de conjunto. Não consegue responder a uma pergunta fundamental: porque essa sequência, aparentemente desconexa? Qual o efeito narrativo?<sup>67</sup> Sendo plenamente estabelecido pelo seu rigor científico, a tal ponto que segundo O. L. Ribeiro “hoje é impossível alguém voltar a um método pré-crítico de interpretar a Bíblia”, não obstante o Método Histórico-Crítico apresenta limites: reconhece-se que não basta a si próprio, uma vez que apresenta multiplicidade de resultados e reconstruções de caráter hipotético, o que justifica uma necessária complementação.<sup>68</sup>

E essa complementação nessa tese é a Análise Narrativa, pela qual finaliza-se a pesquisa, pois este método sincrônico, também conhecido por Narratologia, segundo M. L. C. Lima “estuda o modo como se desenvolve uma narração e os recursos utilizados para comunicar ideias e valores e para interessar e envolver o leitor”. É uma complementação justificada pela vantagem, segundo J. L. Ska, 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”; de acordo com S. Bar-Efrat mais de um terço da Bíblia Hebraica consiste de narrativas, reconhecidas como da maior qualidade artística, reputadas como tesouros da literatura universal, e não apenas de um povo ou religião; e a análise sincrônica não dispensa o aspecto diacrônico, antes proporciona uma concentração mais equilibrada entre as circunstâncias históricas e a forma final do texto.<sup>69</sup> Por isso, ainda que o Método Histórico-Crítico “não pressuponha

<sup>67</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings I and 2: Their Unity and Purpose, p. 330.

<sup>68</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 17; FITZMYER, J. A., A Bíblia na Igreja, p. 27; LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: Teoria e Prática, p. 65; RIBEIRO, O. L., O método histórico-crítico e a questão hermenêutica da intenção do autor: uma problematização, p. 356-369.

<sup>69</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 9; FITZMYER, J. A., A Bíblia na Igreja, p. 36; 44; LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: Teoria e Prática, p. 66; SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 147. Ver também HARTOG, F., Prophète et historien, p. 55-68. Entretanto, para J. P. Sonnet, a qualificação “sincrônica” muitas vezes usada para caracterizar a leitura narrativa não é apropriada, pois “não há nada mais ‘diacrônico’ do que uma história, uma vez que tal comunicação conta ações que ocorreram ‘através do tempo’” (SONNET, J.-P., L’analisi Narrativa Dei Racconti Biblici, p. 46). A Análise Narrativa remonta primeiramente ao filósofo grego Aristóteles com sua obra *Poética*; e, em segundo, à perspicácia de Agostinho de Hipona em observar a importância dada

referenciais teóricos da narratologia, a exegese de textos pode ser com eles enriquecida”.<sup>70</sup>

Se muito tem se publicado acerca da Análise Narrativa, poucos estudiosos têm se dedicado à compreensão literária dos ciclos de Elias e de Eliseu; por isso, M. Garsiel faz recentemente uma análise “panorâmica” do ciclo de Elias, declarando que apenas alguns estudiosos dedicaram-se a uma compreensão literária dos ciclos de Elias e de Eliseu, com resultados parciais e limitados, assim como R. Gilmour fizera anteriormente com o ciclo de Eliseu; e um artigo de Muñoz Saraoz e Lopes Toledo faz uma “breve” análise narrativa acerca de 2Rs 1.<sup>71</sup> Isto evidencia a importância de um trabalho pormenorizado do ponto de vista narrativo dedicado

---

pelos narrativas bíblicas aos detalhes. Aproveitando essas observações de Agostinho, a Análise Narrativa explora a maneira como se concretiza a narratividade e que “funções assumem os detalhes do texto” (GENETTE, G., *Fronteiras da narrativa*, p. 265-284; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 13-14). “O estudo da interpretação é tão antigo quanto a teoria literária, a qual, afinal, tem suas raízes na exegese bíblica” (FELDMAN, C. F. et al., *Narrative Comprehension*, p. 3). Neste trajeto, há a contribuição judaica medieval na pessoa de Rashi de Troyes, entre outros (SONNET, J.-P., *L’analisi Narrativa Dei Racconti Biblici*, p. 47), e na Reforma Protestante Lutero também se preocupava “em discernir o que estava na Escritura do que era a criação ou contribuição do leitor”, “sonho da imaginação” (OLSON, D. R., *Thinking About Narrative*, p. 106). Não obstante, a Análise Narrativa é uma “ciência nova”, cujo grande referencial, mesmo depois de quase quarenta anos, é a obra de R. Alter, “The Art of Biblical Narrative”, de 1981, a primeira aplicação importante às narrativas bíblicas (MARGUERAT, D., *O ponto de vista*, p. 10; SONNET, J.-P., *L’analisi Narrativa Dei Racconti Biblici*, p. 46). Se R. Alter não foi o primeiro a se perguntar como a Bíblia conta suas histórias, com ele pela primeira vez um estudo passava sistematicamente em revista as características da narração bíblica (MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 19). Pode-se inclusive estabelecer como parâmetro, o “antes e o depois”, pois vários estudos bíblicos desde então apropriaram-se da sua metodologia e “confiaram na sua habilidade em reconstruir a realidade por trás do texto bíblico” (WEITZMAN, S., *Before and After “The Art of Biblical Narrative”*, p. 197). Não obstante todo o sucesso – “inesperado”, segundo o próprio –, em razão do desenvolvimento da metodologia nas últimas décadas providenciou uma segunda edição de sua obra para torná-la mais “precisa”. Como o próprio R. Alter salienta, ao se perguntar qual papel desempenhado pela arte literária na formação da narrativa bíblica, declara ser “crucial” (ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 1 – R. Alter fala acerca do “sucesso inesperado” no prefácio à segunda edição, lançada em 2011; somente a primeira edição foi traduzida no Brasil em 2007). Mas a Análise Narrativa considera atentamente as contribuições e a “marca” dos critérios e argumentos de Jean-Louis Ska, cuja nomenclatura acerca de tempo relatante, tempo relatado, leitor implícito, etc., foi aplicada com maestria (SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 1-4; SKA, J. L., *Sincronia: a análise narrativa*, p. 123-148). As contribuições e a “marca” podem ser conferidas na contracapa de sua obra “O canteiro do Pentateuco”, na tradução em português lançada em 2016. Suas pesquisas, embora focadas mais no Pentateuco, proporcionaram publicações originadas de conferências e seminários até trabalhos em conjunto com outros especialistas (SKA, J.-L. *A Palavra de Deus nas Narrativas dos Homens*, p. 9-10; SKA, J.-L.; SONNET, J.-P.; WÉNIN, A., *Análisis Narrativo de Relatos del Antiguo Testamento: Introducción*, p. 5-8).

<sup>70</sup> REIMER, H.; REIMER, I. R., À luz da crítica histórica: sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia, p. 394. Ver ainda SCHMITT, F., *Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva*, p. 333.

<sup>71</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 10; GILMOUR, R. *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 3-65 (onde a abordagem metodológica é explicada); MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., *En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18*, p. 143-170.

especialmente ao ciclo de Elias e de Eliseu, e por isso são avaliados outros autores publicando acerca do método, com destaque aos trabalhos de S. Bar-Efrat, J. -P. Sonnet, D. Marguerat e A. Wénin.<sup>72</sup> Há ainda as obras recentes de A. Nepi acerca dos personagens secundários da Bíblia Hebraica, incluindo importantes *insights* acerca dos personagens de “contraste”, que são especialmente úteis para a apreciação dos caracteres de Elias e de Eliseu, pois como já observava P. J. Kissling, não somente as similaridades, mais especialmente os contrastes entre esses dois profetas são absolutamente cruciais para a “representação pictórica” de Eliseu.<sup>73</sup>

Colocadas todas essas ponderações acerca da Análise Narrativa, a pesquisa é encerrada no capítulo 6 mediante a Análise Narrativa, com o objetivo de complementar pontos não esclarecidos anteriormente pelo Método Histórico-Crítico,<sup>74</sup> e evidenciar como 2Rs 1 e 2Rs 2 estão articulados para formar a narrativa da sucessão profética. Através da Análise Narrativa poderá ser verificado se 2Rs 1 pode pertencer ao ciclo de Eliseu: o crucial é encontrar que métodos formais estão de fato presentes na obra, no que contribuem e como funcionam.<sup>75</sup> Por isso, além da análise narrativa em si e a articulação temática entre 2Rs 1 e 2Rs 2, esta última leva a uma análise do caráter tanto de Elias quanto de Eliseu.

Como a Análise Narrativa apresenta-se aqui enquanto complementação ao Método Histórico-Crítico – pelo qual analisou-se separadamente 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25 –, esta começará em dois tópicos separados, um para 2Rs 1,1-18 e outro para 2Rs 2,1-25. E cada um desses tópicos será subdividido em três subtópicos: começa-

<sup>72</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 52, uma obra antiga que lança importantes luzes sobre Elias; e MARGUERAT, D., *O ponto de vista*, p. 10-26; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 13-30; MARGUERAT, D.; WÉNIN, A., *Sapori del Racconto Bíblico*, p. 7-24; SONNET, J.-P., *Generare è Narrare*, p. 9-32; SONNET, J.-P., *La Forza delle Storie Bibliche*, p. 247-260; WÉNIN, A., *El Relato y el Lector*, p. 215-226.

<sup>73</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 81-141; KISSLING, P. J., *Reliable Characters in the Primary History*, p. 20. Merece destaque ainda o trabalho de J. Dearman, com sua abordagem tríplice do “mundo atrás do texto”, “os mundos de e atrás do texto”, e “o mundo em frente do texto”, mas falando especificamente de Elias em 1Rs 21 (DEARMAN, J. A. *Reading Hebrew Bible Narratives*, p. 1-9).

<sup>74</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 19. Os recursos literários não são menos importantes do que seu contexto histórico; ou, nas palavras de S. Bar-Efrat, o “ser” narrativa bíblica é tão importante quanto o “tornar-se”; não se pode menosprezar como o material narrativo está organizado e apresentado. Se o “fato como tal pertence ao passado”, a “narração do fato procura trazê-lo para o presente, mas implica sempre uma interpretação” (BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 10; LIMA, M. L. C., *História e Teologia*, p. 102). Ver ainda ADRIANO FILHO, J., *Estética da recepção e métodos histórico-críticos: o texto da perspectiva do leitor*, p. 311-324; NUÑEZ, C. C., *Exégesis, texto e imaginário*, p. 282-295.

<sup>75</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 10-11.

se pelo estudo do Narrador e Personagem; depois, Lugar e Focalização; e, então, analisa-se o Enredo e a Organização da Trama.<sup>76</sup> Efetuada a Análise Narrativa em separado de 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25, procede-se então ao tópico relacionado à Articulação Temática entre 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25, a qual permitirá averiguar o efeito narrativo proporcionado pelas duas perícopes (identificadas como independentes pelo Método Histórico-Crítico) postas em sequência. E, finalmente, com esses dados, procede-se ao último tópico, analisando o papel da sequência narrativa para o debate dos ciclos de Elias e de Eliseu, bem como do caráter de cada um desses personagens.

A Análise Narrativa, segundo D. Marguerat e Y. Bourquin, é como um “molho de chaves”: todas estão à disposição do leitor, mas é importante encontrar as chaves certas, as que “abrem para um efeito de sentido inesperado” com “habilidade e intuição”.<sup>77</sup> As narrativas proféticas acerca de Elias e de Eliseu são relevantes, pois estes profetas constituem a encarnação da esperança. Portanto, este trabalho objetiva proporcionar a contribuição para encontrar uma “outra forma” de compreensão dos ciclos de Elias e de Eliseu.<sup>78</sup> Usando a imagem proporcionada por J. L. Ska, neste caso a exegese quer “abrir o capô” do relato bíblico e oferecer uma visão alternativa do funcionamento de seu “motor”.<sup>79</sup>

Resumindo, para além da compreensão *per se* de cada perícopa de 2Rs 1,1-18 e 2,1-25, tanto pelo Método Histórico-Crítico quanto pela Análise Narrativa, a complementaridade desse último método em relação ao primeiro busca não meramente encontrar a unidade intrínseca interna do conjunto de 2Rs 1-2, mas o quanto essa unidade colabora para a compreensão das relações entre os ciclos de Elias e de Eliseu, e como esta compreensão é determinante para a apreciação dos caracteres de cada um desses profetas – uma apreciação com profundas reflexões pastorais, como se verá adiante, e que leva conseqüentemente à definição de projetos alternativos de profetismo.

<sup>76</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 46-140; FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 56-111; MARGUERAT, D., *O ponto de vista*, p. 10-17.

<sup>77</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 179. Ainda segundo esses autores, na p. 200, a “palavra profética explora o passado, abre o presente para o futuro, mas escava também a experiência do leitor”.

<sup>78</sup> BRUEGGEMANN, W., *Testimony to Otherwise*, p. 3. São relevantes, ao contrário que se insinua na p. 127.

<sup>79</sup> SKA, J.-L., *O canteiro do Pentateuco*, p. 13.

## 2

### Análise de 2Rs 1,1-18

#### 2.1.

#### Tradução Segmentada e Comentário Filológico

וַיִּפְשַׁע מוֹאָב בְּיִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי מוֹת אַחָאב:	1,1	Rebelou-se Moab contra Israel após morrer Acab.
וַיִּפֹּל אֶסְזִיָּה בְּעֵד הַשִּׁבְכָה בַּעֲלִיתּוֹ	1,2a	Caiu Ocozias através do gradeamento no seu balcão
אֲשֶׁר בְּשַׁמְרֹון	1,2b	que está em Samaria
וַיָּחָל	1,2c	e adoeceu.
וַיִּשְׁלַח מְלָאכִים	1,2d	Enviou mensageiros
וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם	1,2e	e disse-lhes:
לְכוּ	1,2f	“Ide,
דַּרְשׁוּ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עַקְרוֹן	1,2g	consultai por Baal Zebub, deus de Acaron,
אִם-אֲחֻיָּה מִחַיִּי זֶה: ס	1,2h	se sobreviverei desta doença”.
וּמַלְאָךְ יְהוָה דִּבֶּר אֶל-אֵלִיָּה הַתְּשִׁבִי	1,3a	Então o mensageiro de YHWH falou a Elias, o tesbita:
קוּם	1,3b	“Levanta,
עֲלֵה לִקְרֹאת מְלָאכֵי מֶלֶךְ-שַׁמְרֹון	1,3c	sobe a encontrar os mensageiros do rei de Samaria,
וּדְבַר אֲלֵהֶם	1,3d	e fala-lhes:
הַמִּבְלִי אֵין-אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל	1,3e	‘Porventura não há Deus em Israel?’
אַתֶּם הַלְכִים לְדָרֹשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עַקְרוֹן:	1,3f	Vós ides consultar por Baal Zebub, deus de Acaron!’
וְלֵכֶן כֹּה-אָמַר יְהוָה	1,4a	E, portanto, assim diz YHWH:
הַמִּטָּה אֲשֶׁר-עָלִיתָ שָׁם	1,4b	‘a cama, a qual ali subiste,
לֹא-תֵרֵד מִמֶּנָּה	1,4c	dela não descerás,
כִּי מוֹת תָּמוּת	1,4d	pois certamente morrerás”.
וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּה:	1,4e	Então, foi Elias.
וַיָּשׁוּבוּ הַמְּלָאכִים אֵלָיו	1,5a	Voltaram os mensageiros a ele [o rei],
וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם	1,5b	e disse-lhes:
מַה-זֶּה שִׁבַּתֶּם:	1,5c	“Que é isso, [que] voltastes?”
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	1,6a	Disseram-lhe:
אִישׁ עָלָה לִקְרֹאתָנוּ	1,6b	“Um homem subiu a encontrar-nos
וַיֹּאמֶר אֲלֵינוּ	1,6c	e disse-nos:



לְכוּ	1,6d	‘Ide,
וּשׁוּבוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ	1,6e	voltai ao rei
אֲשֶׁר־שָׁלַח אֲתֶכֶם	1,6f	o qual enviou-vos
וְדַבַּרְתֶּם אֵלָיו	1,6g	e falai-lhe:
כֹּה אָמַר יְהוָה	1,6h	Assim diz YHWH:
הַמֶּבְלִי אֵין־אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל	1,6i	‘Porventura não há Deus em Israel?
אֵתָּה שָׁלַח לְדָרָשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עַקְרוֹן	1,6j	Tu envias a consultar por Baal Zebub, deus de Acaron!
לָכֵן הַמִּטָּה אֲשֶׁר־עָלִיתָ שָׁמָּה	1,6k	Portanto, a cama, a qual ali subiste
לֹא־תֵרֵד מִמֶּנָּה	1,6l	dela não descerás,
כִּי־מוֹת תָּמוּת:	1,6m	pois certamente morrerás”.
וַיִּדְבֹּר אֲלֵהֶם	1,7a	Falou-lhes então:
מָה מִשְׁפֶּט הָאִישׁ	1,7b	“Qual é a aparência do homem
אֲשֶׁר עָלָה לְקִרְיַתְכֶם	1,7c	que subiu a encontrar-vos
וַיִּדְבֹּר אֲלֵיהֶם אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:	1,7d	e vos falou essas palavras?”
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	1,8a	E disseram-lhe:
אִישׁ בָּעַל שַׁעַר	1,8b	“Um homem [o qual é] peludo
וְאַזְזוֹר עוֹר אֲזוֹר בְּמִתְּנוֹ	1,8c	e [que tem] um cinturão de couro cingido em seus lombos”.
וַיֹּאמֶר	1,8d	Disse:
אֵלֵיָּה הַתְּשִׁבִּי הוּא:	1,8e	“Ele [é] Elias, o tesbita!”.
וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שְׂרֵת־חַמָּשִׁים וְחַמֵּשִׁים	1,9a	Enviou-lhe [o rei] o capitão de cinquenta com seus cinquenta;
וַיַּעַל אֵלָיו	1,9b	ele [o capitão] subiu a ele,
וַהֲגִיחַ יוֹשֵׁב עַל־רֹאשׁ הָהָר	1,9c	(e eis que estava assentado no topo do monte)
וַיִּדְבֹּר אֵלָיו	1,9d	e falou-lhe:
אִישׁ הָאֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ דִּבֶּר	1,9e	“Homem de Deus, o rei fala:
רָדָה:	1,9f	‘desce!’”
וַיַּעֲנֶה אֵלָיָהוּ	1,10a	Respondeu Elias,
וַיִּדְבֹּר אֶל־שָׂר הַחַמָּשִׁים	1,10b	e falou ao capitão de cinquenta:
וְאִם־אִישׁ אֱלֹהִים אָנִי	1,10c	“Se homem de Deus eu [sou],
תֵּרֵד אֵשׁ מִן־הַשָּׁמַיִם	1,10d	desça fogo dos céus
וְתֹאכַל אֶתְּךָ וְאֶת־חַמֵּשֶׁיְּךָ	1,10e	e consuma a ti e a teus cinquenta!”
וְתֵרֵד אֵשׁ מִן־הַשָּׁמַיִם	1,10f	Então desceu fogo dos céus
וְתֹאכַל אֹתוֹ וְאֶת־חַמֵּשָׁיו:	1,10g	e consumiu a ele e a seus cinquenta.
וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שְׂרֵת־חַמָּשִׁים אֲחֵר	1,11a	Voltou [o rei] a enviar-lhe um outro

		capitão de cinquenta com seus cinquenta;
וַיַּעַן	1,11b	[ele] respondeu,
וַיִּדְבֹּר אֵלָיו	1,11c	e falou-lhe:
אִישׁ הָאֱלֹהִים כֹּה-אָמַר הַמֶּלֶךְ	1,11d	“Homem de Deus, assim diz o rei:
מְהֵרָה רֵדָה:	1,11e	‘desce depressa!’”
וַיַּעַן אֵלֵיָּה	1,12a	Respondeu Elias,
וַיִּדְבֹּר אֵלֵיָּה	1,12b	e falou-lhes:
אִם-אִישׁ הָאֱלֹהִים אָנִי	1,12c	“Se o homem de Deus eu [sou],
תִּרְדּוּ אֵשׁ מִן-הַשָּׁמַיִם	1,12d	desça fogo dos céus
וְתֹאכַל אֶתְּךָ וְאֶת-חֲמִשָּׁיְךָ	1,12e	e consuma a ti e a teus cinquenta!”
וְתִרְדּוּ אֵשׁ-אֱלֹהִים מִן-הַשָּׁמַיִם	1,12f	Desceu fogo de Deus dos céus
וְתֹאכַל אֹתוֹ וְאֶת-חֲמִשָּׁיו:	1,12g	e consumiu a ele e a seus cinquenta.
וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח שְׂרָ-חֲמִשָּׁיִם שְׁלִישִׁים וְחֲמִשָּׁיו	1,13a	Voltou [o rei] a enviar um terceiro capitão de cinquenta e seus cinquenta;
וַיַּעַל	1,13b	ele subiu.
וַיָּבֹא שְׂרָ-הַחֲמִשָּׁיִם הַשְּׁלִישִׁי	1,13c	Veio então o terceiro capitão de cinquenta,
וַיִּכְרַע עַל-בְּרַכָּיו לִגְגֹד אֵלֵיָּהוּ	1,13d	curvou-se sobre seus joelhos diante de Elias,
וַיִּתְחַנֵּן אֵלָיו	1,13e	suplicou-lhe
וַיִּדְבֹּר אֵלָיו	1,13f	e falou-lhe:
אִישׁ הָאֱלֹהִים תִּיקַר-נָא נַפְשִׁי וְנַפְשׁ עַבְדֶּיךָ אֵלֶּה חֲמִשָּׁיִם בְּעִינֶיךָ:	1,13g	“Homem de Deus, seja estimada aos teus olhos por favor a minha alma e a alma destes teus cinquenta servos!
הֲנֵה יֵרְדָה אֵשׁ מִן-הַשָּׁמַיִם	1,14a	Eis que desceu fogo dos céus
וְתֹאכַל אֶת-שְׁנֵי שָׂרֵי הַחֲמִשָּׁיִם הָרִאשֹׁנִים וְאֶת-חֲמִשָּׁיהֶם	1,14b	e consumiu os dois primeiros capitães de cinquenta e seus cinquenta;
וְעַתָּה תִיקַר נַפְשִׁי בְּעִינֶיךָ: ס	1,14c	e agora, seja estimada a teus olhos minha alma!”
וַיִּדְבֹּר מִלֶּאדָּה יְהוָה אֶל-אֵלֵיָּהוּ	1,15a	Falou o mensageiro de YHWH a Elias:
כֵּן אֹתוֹ	1,15b	“Desce com ele,
אֶל-תִּירְאָ מִפָּנָיו	1,15c	não o temas”.
וַיָּקָם	1,15d	[Ele] levantou,
וַיֵּרַד אֹתוֹ אֶל-הַמֶּלֶךְ:	1,15e	e desceu com ele ao rei.

וַיִּדְבֹר אֵלָיו	1,16a	Então lhe falou:
כֹּה־אָמַר יְהוָה	1,16b	“Assim diz YHWH:
לְעַן אֲשֶׁר־שְׁלַחְתָּ מַלְאָכִים לְדַרְשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עַקְרוֹן	1,16c	‘Para que enviaste mensageiros a consultar por Baal Zebub, deus de Acaron?
הַמִּבְלִי אִין־אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל לְדַרְשׁ בְּדִבְרֹו	1,16d	Porventura não há Deus em Israel, para consultar por sua palavra?
לָכֵן הַמִּטָּה אֲשֶׁר־עָלִיתָ שָׁמָּה	1,16e	Portanto, a cama, a qual ali subiste
לֹא־תֵרֵד מִמֶּנָּה	1,16f	dela não descerás,
כִּי־מֹות תָּמוּת:	1,16g	pois certamente morrerás”.
וַיָּמָת כְּדִבְרֵי יְהוָה	1,17a	Ele então morreu, conforme a palavra de YHWH,
אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵלָיו	1,17b	a qual falara Elias.
וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם תַּחֲתָיו פַּּ בְּשָׁנָת שְׁמֹנִים לַיהוֹרָם בֶּן־יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה	1,17c	Reinou Jorão em seu lugar no segundo ano de Jorão, filho de Josafá, rei de Judá,
כִּי לֹא־הָיָה לוֹ בֵּן:	1,17d	pois não tinha filho.
וַיֵּתֶר דְּבָרֵי אֲחַזְיָהוּ אֲשֶׁר עָשָׂה	1,18a	O restante dos atos que Ocozias fez,
הֵלֹא־הֵמָּה כְּתוּבִים עַל־סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל: פ	1,18b	não estão eles escritos no livro dos Anais dos Reis de Israel?

No v. 2a, duas palavras encontram especial dificuldade de tradução. A primeira, שִׁבְכָה, possui como raiz hipotética שִׁבַּךְ, “entrelaçar”; por isso, tem como significado básico “entrelaçado”, paralelo a רֶשֶׁת, “rede”, conforme atestado em Jó 18,8 – uma espécie de “malha”.<sup>1</sup> Por isso, pode ser ainda uma “treliça”, com fins sobretudo ornamentais, conforme ocorre em 1Rs 7,41-42; 2Cr 4,12-13 – e, portanto, a menção em 2Rs 1,2 seria a uma “janela treliçada”.<sup>2</sup> Segundo F. C. Keil e F. Delitzsch, poderia ser tanto uma janela em que as treliças formariam uma espécie de persiana, ou talvez uma porta treliçada, mas dificilmente algo que

<sup>1</sup> Sobre a raiz e o paralelo com “rede”, KOEHLER, L. et al., שִׁבְכָה, p. 1301; sobre o significado como “malha”, ALONSO SCHÖKEL, L., שִׁבְכָה, p. 635.

<sup>2</sup> CLINES, D. J. A., שִׁבְכָה, p. 105-106; ver ainda BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 290; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 23; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 228; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 1; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 2; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5937; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 351.

fosse até ao assoalho.<sup>3</sup> Pelo uso da palavra διευωτός na LXX, T. Muraoka prefere compreender como janela, pelo uso da mesma palavra em Jz 5,28 no códice Alexandrino.<sup>4</sup> De qualquer modo, provavelmente seria feita de madeira, concedendo-lhe privacidade suficiente, e ainda possibilidade de se refrescar.<sup>5</sup> Mas existem muitas incertezas acerca do seu real significado, podendo referir-se até mesmo a uma espécie de sacada.<sup>6</sup> Entretanto, parece ser mais plausível traduzir como uma espécie de gradeamento, confirmado pelo uso de *cancelli* na Vulgata, a fim de proporcionar um mínimo de segurança – a qual não se concretizou, como se pode ver na sequência da narrativa.<sup>7</sup>

A segunda palavra, עֲלִיָּה, derivada da raiz עלה, pode referir-se a um quarto superior;<sup>8</sup> ao telhado do quarto; um sótão; ou mesmo a uma escadaria.<sup>9</sup> Poderia ainda ser um piso, como sugerido por F. García Martínez em 3Q Rolo de Cobre 10,1; ou desvão, em 11Q Rolo do Templo<sup>a</sup> 6,6; 31,6-7.<sup>10</sup> Pelo uso em 2Sm 19,1 pode ser mais adequadamente compreendido como um mirante, um aposento para o terraço, para acomodar o rei confortavelmente e refrescá-lo; e pela combinação com a palavra anterior שְׁבַכָּה, vista supra, justifica-se a tradução balcão.<sup>11</sup>

Mas outras palavras merecem atenção. No v. 2g o significado primário da raiz רשׁ é “buscar”,<sup>12</sup> entretanto, a LXX traduz por ἐπιζητέω, a qual pode

<sup>3</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles, p. 201.

<sup>4</sup> MURAOKA, T., διευωτός, p. 171. Ver ainda BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., שְׁבַכָּה, p. 959; CLINES, D. J. A., שְׁבַכָּה, p. 106; e OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., 1-2 Kings, p. 694.

<sup>5</sup> BARBER, C. J., The Books of Kings, p. 13; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 8.

<sup>6</sup> Acerca das incertezas, FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 230; sobre a sugestão de “sacada”, ALONSO SCHÖKEL, L., שְׁבַכָּה, p. 635, a qual se basearia na tradução da Peshitta como כסוֹסְטְרוֹן (ver SMITH, J. P. (org.), A Compendious Syriac Dictionary, p. 220).

<sup>7</sup> Conforme sugerido em KOEHLER, L. et al., שְׁבַכָּה, p. 1301. Ver ainda BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 261.

<sup>8</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 290; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 1; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 2; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5937.

<sup>9</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., עֲלִיָּה, p. 751; CLINES, D. J. A., עֲלִיָּה, p. 421; KOEHLER, L. et al., עֲלִיָּה, p. 832.

<sup>10</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., Textos de Qumran, p. 204; 314.

<sup>11</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., עֲלִיָּה, p. 499; CLINES, D. J. A., עֲלִיָּה, p. 421; HOLLADAY, W. L., עֲלִיָּה, p. 388. No Targum o uso de שְׁבַכָּה para traduzir שְׁבַכָּה faz pensar que esta última seria uma espécie de sacada entrelaçada (JASTROW, M., שְׁבַכָּה, p. 1026; ver SMITH, J. P. (org.), A Compendious Syriac Dictionary, p. 391); e então עֲלִיָּה seria o cômodo superior, como também a LXX ao usar a palavra ὑπερῶς (MURAOKA, T., ὑπερῶς, p. 700) e a Vulgata *cenaculi*.

<sup>12</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 1.

significar mais do que uma simples busca, indicando uma “inquirição” oracular.<sup>13</sup> O Códice Alexandrino e a recensão luciânica preferiram utilizar o verbo ἐπερωτάω, “interrogar”, o que foi seguido pela Antiga Latina e a Peshitta.<sup>14</sup> Traduziu-se, portanto, por “consultar”, de acordo com a sugestão da Vulgata.<sup>15</sup> Com relação ao epíteto בַּעַל זְבוֹיב, embora זְבוֹיב seja um *hápax legomenon* (além de 2Rs 1, encontra-se em Ec 10,1 e Is 7,18) significando “mosca”, permitindo a tradução Βααλ μυῖαν na LXX (seguida por Flávio Josefo em Antiguidades Judaicas 9.2.1),<sup>16</sup> isto envolve uma questão interpretativa a qual será analisada no comentário exegético, pelo que opta-se por uma transliteração como utilizada pela recensão de Símaco, e das versões Vulgata e Peshitta.<sup>17</sup> Tanto זְבוֹיב quanto בַּעַל זְבוֹיב envolvem também questões de crítica textual, a serem analisadas no tópico seguinte.

No v. 7b a palavra מְשָׁפֵט, embora signifique basicamente “juízo” (por isso κρίσις na LXX e δικαίωμα na recensão luciânica, influenciando igualmente o Targum), aqui possui o sentido de “descrição”, isto é, “sumário” das características distintivas, uma “maneira de ser”, como também encontra-se em Jz 13,12;<sup>18</sup> mais adequadamente, a “peculiaridade de uma pessoa”, a qual pode ser descrita como a “lei vital e direito de uma personalidade” – *figura et habitus* na Vulgata.<sup>19</sup> Por isso optou-se pela tradução “aparência”, usada na Peshitta.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> MURAOKA, T., ἐπιζητέω, p. 272; ver ainda BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 290; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 23; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 228. McKenzie optou por “adivinhar” (McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5937). Pode ainda ser “suplicar por”, ver CLINES, D. J. A., זָרַח, p. 474-475.

<sup>14</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 2; MURAOKA, T., ἐπερωτάω, p. 262.

<sup>15</sup> Ver também WOLFGRAMM, A. J., Kings, p. 163.

<sup>16</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 2.

<sup>17</sup> KOEHLER, L. et al., זְבוֹיב, p. 261. Ver ainda CLINES, D. J. A., בַּעַל זְבוֹיב, p. 240.

<sup>18</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., מְשָׁפֵט, p. 1049; BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 262; CLINES, D. J. A., מְשָׁפֵט, p. 563; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 2.

<sup>19</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles, p. 202. Ver também OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., 1-2 Kings, p. 699.

<sup>20</sup> KOEHLER, L. et al., מְשָׁפֵט, p. 652. Ver também BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 291 (“sort of man”), e HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 1; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5945 (“description of the man”).

No v. 8b a expressão **שֶׁעַר בֶּעַל** encontra dificuldade na tradução em razão do termo **בֶּעַל**, que evoca o “dono” de certas qualidades,<sup>21</sup> neste caso **שֶׁעַר**, “pelo” ou “cabelo”.<sup>22</sup> Poderia ser traduzido como “[homem] cabeludo”, conforme a LXX verte como *δασύς*, e a Vulgata por *vir pilosus*.<sup>23</sup> Mas há um duplo sentido aqui, pois pode referir-se a uma característica física (um cabelo longo, uma barba longa, “peludo”), ou à vestimenta de pelos que seria típica dos profetas (Zc 13,4).<sup>24</sup> Uma tradução que contemple simultaneamente os dois sentidos, pois, é “[homem] peludo”.<sup>25</sup>

No v. 13a há um problema de tradução do vocábulo **שְׁלִישִׁים**, o que ocasionou problemas de transmissão textual, conforme será visto adiante. Os dicionários concordam ser o plural do adjetivo **שְׁלִישִׁי**, um número ordinal significando “terceiro”.<sup>26</sup> O uso do plural pareceria estar relacionado aos cinquenta comandados, o que daria a tradução “terceiros cinquenta”; mas é preferível relacionar ao “capitão de cinquenta”, entendendo **שְׁלִישִׁים** como um possível erro escribal da forma singular e assim traduzir “terceiro capitão de cinquenta”, respeitando o paralelo com o segmento seguinte.<sup>27</sup>

Finalizando, existem ainda algumas observações breves acerca da tradução. O substantivo **מְלָאָךְ** significa basicamente “mensageiro”; pode referir-se tanto a um mensageiro humano quanto ao mensageiro celestial, “anjo”. Se nos v. 3a e 15a é evidente pelo contexto que se trata de um “anjo”,<sup>28</sup> opta-se por traduzir como

<sup>21</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., **בֶּעַל**, p. 110. Neste caso **בֶּעַל** equivale a **אִישׁ**, “homem” (CLINES, D. J. A., **בֶּעַל**, p. 238).

<sup>22</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., **שֶׁעַר**, p. 647.

<sup>23</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 291; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **בֶּעַל**, p. 127; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 3; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5945.

<sup>24</sup> CLINES, D. J. A., **שֶׁעַר**, p. 175; HOLLADAY, W. L., **שֶׁעַר**, p. 502; KOEHLER, L. et al., **שֶׁעַר**, p. 1344; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., 1-2 Kings, p. 699-700.

<sup>25</sup> O uso de *δασύς* na LXX apoia essa possibilidade (MURAOKA, T., *δασύς*, p. 140). Ver também NOCQUET, D., *Le livret noir de Baal*, p. 161-162.

<sup>26</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **שְׁלִישִׁי**, p. 1026; CLINES, D. J. A., **שְׁלִישִׁי**, p. 393; KOEHLER, L. et al., **שְׁלִישִׁי**, p. 1527.

<sup>27</sup> LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 5; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6034; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., 1-2 Kings, p. 704.

<sup>28</sup> Conforme demonstrado em BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **מְלָאָךְ**, p. 521; CLINES, D. J. A., **מְלָאָךְ**, p. 285-286; KOEHLER, L. et al., **מְלָאָךְ**, p. 585; isto diferencia o uso profano e o religioso, ALONSO SCHÖKEL, L., **מְלָאָךְ**, p. 376-377. Para manter a dupla possibilidade, S. L. McKenzie optou por manter as duas palavras em sua tradução: “angel/messenger” (McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5937).

“mensageiro” para salientar a contraposição com as demais ocorrências de מְלִאָךְ na perícope, nas quais são mencionados os mensageiros do rei. No v. 11a, embora incomum, o uso da raiz שׁוּב para indicar repetição de ação encontra-se no texto massorético, como exemplifica Gn 26,18 – justificando a tradução “voltou”.<sup>29</sup> O vocábulo דָּבַר, se possui como significado primário “palavra” (como nos v. 7d.16d.17a), no v. 18a deve ser traduzido como “ato”.<sup>30</sup> Já a expressão no v. 18b דְּבָרֵי הַיָּמִים pode ser traduzida como “crônicas” ou “anais” – esta última adotada aqui –, um relato diário dos atos dos reis, um relato histórico.<sup>31</sup>

## 2.2. Crítica Textual

Todo o v. 1 é repetido no final de 1 Reis no códice Vaticano, recurso recorrente neste manuscrito, evidenciando a divisão artificial do livro de Reis introduzida pela tradução grega, e ignorada nos manuscritos hebraicos até a edição da Bíblia Rabínica de Daniel Bomberg em 1516-1517.<sup>32</sup> Entretanto, isso não é efetuado na recensão luciânica, que repete ao invés 2Rs 1,2 – algo que viola uma convenção padronizada no grego. A presença de 2Rs 1,1 (embora não repetido ao final de 1Rs) na recensão luciânica indicaria para A. P. Otero ser este versículo uma “revisão recensional”.<sup>33</sup> Entretanto, com ampla evidência externa, a observação de A. P. Otero diz respeito mais à crítica redacional.

No v. 2a-c o texto da recensão luciânica – seguido pela Antiga Latina – apresenta um texto ligeiramente diferente e mais longo do que o texto massorético: καὶ ἀνεβή Ὁχ. εἰς τὸ δικτυωτὸν ὑπερῶν αὐτοῦ τὸ ἐν Σαμαρείᾳ καὶ ἔπεσε. Embora A. P. Otero considere esta variante preferível por sua concordância

<sup>29</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 3; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., 1-2 Kings, p. 702.

<sup>30</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., דָּבַר, p. 182-184; CLINES, D. J. A., דָּבַר, p. 399-400; KOEHLER, L. et al., דָּבַר, p. 211-212.

<sup>31</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., דָּבַר, p. 150; KOEHLER, L. et al., יוֹם, p. 400. Traduzem como crônicas: BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 291; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 3; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5955; como anais: FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 232; WOLFGGRAMM, A. J., Kings, p. 166; e como registro histórico: COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 24; JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 438.

<sup>32</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5971.

<sup>33</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 4.

com a Antiga Latina,<sup>34</sup> segundo C. F. Burney é um acréscimo de caráter exegetico, inferior ao texto massorético, uma vez que o texto mais curto concorda com o códice Vaticano, e com as versões Vulgata, Peshitta e Targum.<sup>35</sup>

No v. 2g ao invés da raiz שרר há atestação do correspondente à raiz שאל na recensão luciânica, na Antiga Latina e na Peshitta. Segundo A. P. Otero, שאל relaciona-se mais amplamente a práticas mânticas na Bíblia Hebraica, enquanto a combinação שרר é extremamente rara e concentrada em 2Rs, o que apontaria para uma substituição editorial de caráter “modernizante”, com fins teológicos.<sup>36</sup> Mas isso não necessariamente pressupõe um original hebraico שאל, pois esse dado aponta justamente para uma corroboração da evidência interna, específica do livro.<sup>37</sup> Embora a construção שרר seja muito mais comum no texto massorético, e a presença da preposição apontaria para uma construção שאל ב, o uso de שרר testemunha uma etapa tardia de composição, mais pertinente portanto à crítica redacional.<sup>38</sup> Portanto, sendo uma *lectio difficilior*, o texto massorético é o preferido. Ainda no v. 2g o nome divino שְׁבִיב é escrito שְׁבִיב na recensão de Símaco e na recensão de Orígenes. Esta variante representaria o nome original da divindade; mas, dado o constante caráter derogatório da mudança de nomes no texto massorético, e sua ampla evidência externa, a variante שְׁבִיב de fato é a preferível,<sup>39</sup> e as variantes alternativas ao texto massorético refletiriam um processo redacional.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 5.

<sup>35</sup> BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 261; ver ainda McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5977-5979.

<sup>36</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 5.

<sup>37</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 2.

<sup>38</sup> TREBOLLE BARRERA, J. C.; TORIJANO, P.; PIQUER, A., Algunas características distintivas del texto masorético del libro de Reyes, p. 12-17, em que se fala de uma “rabinização” ou “israelização” do texto hebraico. Ver ainda OTERO, A. P., Flies, Idols and Oracles: On a Collection of Variants to MT in 2Kgs 1, p. 84-85.

<sup>39</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 6-7. A opção das versões em traduzir como “deus das moscas” (no copta “Baal, o qual é chamado deus das moscas”) teria caráter exegetico: TILLY, M., Introdução à Septuaginta, p. 95.

<sup>40</sup> A variação no uso da regência pronominal no grego (ἐν τῷ Βάαλ, códice Vaticano; ἐν τῇ Βααλ, no códice Alexandrino; διὰ τοῦ Βααλ, recensão luciânica) comprovaria esse fato (TREBOLLE BARRERA, J. C.; TORIJANO, P.; PIQUER, A., Algunas características distintivas del texto masorético del libro de Reyes, p. 10-12). Ver ainda OTERO, A. P., Flies, Idols and Oracles: On a Collection of Variants to MT in 2Kgs 1, p. 81-83.



No v. 2h tanto o códice Vaticano quanto a recensão luciânica acrescentam o equivalente ao sufixo da primeira pessoa do singular. Esta variante também é apoiada pela Vulgata, Peshitta e Targum, pelo que A. P. Otero a considera preferível.<sup>41</sup> De fato a construção  $\text{הָיָה לִי}$ , segundo S. L. McKenzie, é “rara no hebraico bíblico, enquanto o demonstrativo sem o artigo seguindo um substantivo com sufixo é comum”,<sup>42</sup> e “perfeitamente regular”, evidenciado pelo uso no v. 13 de  $\text{הָיָה לִי אֵלֶּיךָ}$ .<sup>43</sup> Como *lectio difficilior*, o texto massorético é o preferido. Ainda no códice Vaticano e Alexandrino, na Antiga Latina e na recensão luciânica há um acréscimo ao final, “e eles foram adivinhar”, preferível para A. P. Otero, que explica a omissão no texto massorético como a eliminação de qualquer referência aos mensageiros indo consultar a divindade estrangeira, e assim enfatizar que a intervenção de Elias interrompeu a jornada.<sup>44</sup> Entretanto, é preferível considerar uma expansão, como faz S. L. McKenzie.<sup>45</sup>

No v. 3a, a recensão luciânica põs “mensageiro de Deus” ao invés de “mensageiro de YHWH”, uma provável preferência estilística. O códice Vaticano e o Alexandrino trazem  $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu$  ao invés de  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\nu$  da LXX, um erro escribal segundo S. L. McKenzie.<sup>46</sup> Já no v. 3c tanto o códice Vaticano quanto a recensão luciânica trazem o equivalente do hebraico  $\text{הָלַךְ}$  ao invés de  $\text{הָלַץ}$  do texto massorético (a LXX usa o advérbio  $\delta\epsilon\upsilon\pi\omicron$ , que transmite a ideia de ir); embora esta variante seja preferida por A. P. Otero,<sup>47</sup> envolve uma questão interpretativa, evitando precisar se de fato Elias subiu ou desceu (a Peshitta traz “desce”, embora um manuscrito traga “sobe”). Mas a leitura  $\text{הָלַץ}$  é apoiada pela Vulgata e pelo Targum. O códice Vaticano acrescenta o nome “Ocozias” à expressão “rei de Samaria” – apenas para especificar quem é o rei –, enquanto a recensão luciânica traz a redação “rei de Israel em Samaria”.<sup>48</sup> Esta redação não ocorre em nenhuma parte do texto massorético; e como no v. 3c a recensão luciânica não faz menção

<sup>41</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1: 1-6, p. 2.

<sup>42</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5982.

<sup>43</sup> BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 262. Observar ainda o mesmo uso em 2Rs 8,8 (GESENIUS, F. W; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius’ Hebrew Grammar, p. 409).

<sup>44</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 7-8.

<sup>45</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5979-5985.

<sup>46</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5985.

<sup>47</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 8.

<sup>48</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5988; OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1: 1-6, p. 2.

ao ato de subir, implicaria num encontro de Elias com os mensageiros do rei em Samaria, antes mesmo de deixarem a cidade. Mas esta variante carece de evidência tanto externa quanto interna, e procuraria explicar a surpresa expressada pelo retorno antecipado dos mensageiros no v. 5, não considerando o contexto narrativo pelo qual Elias estaria fugido e escondido por causa da rainha Jezabel (1Rs 19,1).<sup>49</sup>

No v. 3e a recensão luciânica traz “profeta” ao invés de “Deus”, enquanto no v. 6 traz ambas as leituras, e segundo S. L. McKenzie, ambas são “apropriadas” para a história. Entretanto, além de carecer de evidência externa, A. Schenker observa que é uma variante “fora de lugar”, uma vez que o rei não consulta um profeta estrangeiro; é uma variante que busca colocar a falta do rei Ocozias em pôr sua confiança no profeta de Israel, ao invés de sua apostasia do Deus de Israel.<sup>50</sup> A recensão luciânica ainda traz no v. 3f e no v. 6 antes da designação do “deus de Acaron” a palavra προσόχθισμα, equivalente ao hebraico יְשָׁקִיץ, “coisa detestável”, uma leitura secundária e derogatória, objetivando deixar claro que tipo de divindade de fato é o “deus de Acaron”.<sup>51</sup>

No v. 4a, o vocábulo וְלִכְּן vem destituído da conjunção na recensão luciânica, na Peshitta e na Vulgata, podendo representar tanto um processo redacional, sinal de uma revisão tardia, quanto a um erro escribal para A. P. Otero;<sup>52</sup> entretanto, poderia ser uma tentativa de harmonização com os v. 6.16, onde o vocábulo aparece sem a conjunção.<sup>53</sup> Já a LXX utiliza aqui e antes da sentença final no v. 6 οὐχ οὕτως, “não (seja) assim”, que refletiria ao invés de וְלִכְּן a expressão hebraica לֹא-כֵן, a qual poderia ser uma opção exegetica ou erro aural;

<sup>49</sup> SCHENKER, A., What Do Scribes, and What Do Editors Do? The Hebrew Text of the Massorettes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological Ekdoseis of the 4th and 3rd Centuries B.C., Illustrated by the Example of 2 Kings 1, p. 282-284. Mais à frente, na p. 291, A. Schenker mostra que o texto da recensão luciânica estabelece um paralelo com 2Rs 2,23-24, com a temática comum do desprezo à figura do profeta de Israel.

<sup>50</sup> SCHENKER, A., What Do Scribes, and What Do Editors Do? The Hebrew Text of the Massorettes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological Ekdoseis of the 4th and 3rd Centuries B.C., Illustrated by the Example of 2 Kings 1, p. 276-277.

<sup>51</sup> MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5989-5992; SCHENKER, A., What Do Scribes, and What Do Editors Do? The Hebrew Text of the Massorettes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological Ekdoseis of the 4th and 3rd Centuries B.C., Illustrated by the Example of 2 Kings 1, p. 285.

<sup>52</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 8-9.

<sup>53</sup> SCHENKER, A., What Do Scribes, and What Do Editors Do? The Hebrew Text of the Massorettes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological Ekdoseis of the 4th and 3rd Centuries B.C., Illustrated by the Example of 2 Kings 1, p. 286.

mas a leitura  $\text{וְלִי}$  é preferível por ser o elemento padrão de fórmulas proféticas, além da evidência externa.<sup>54</sup> No v. 4b, ao invés do advérbio locativo  $\text{שָׁם}$  a recensão luciânica e a Peshitta trazem uma leitura que corresponderia a  $\text{עָלֶיָּהּ}$  no hebraico – preposição + sufixo pronominal. Ao preferir esta variante, A. P. Otero argumenta que esta estabelece uma forte conexão com a sentença seguinte, mas teria sido perdida em parte da tradição hebraica por *homoiarkton* (com o precedente  $\text{עָלֶיָּהּ}$ ), pelo que algum escriba ou redator posterior sentiu a necessidade de corrigir a ausência inserindo como elemento retrospectivo  $\text{שָׁם}$ .<sup>55</sup> Entretanto, a leitura  $\text{שָׁם}$  recebe apoio dos códices Alexandrino e Vaticano, bem como do Targum.

No v. 4d, ao invés da partícula  $\text{כִּי}$  a Peshitta e a Vulgata indicariam  $\text{אֲםֹכִי}$ . Esta variante é considerada secundária para A. P. Otero, pois envolve uma mudança na apreciação da palavra profética, em que a cláusula final causal que constitui a sentença de morte no texto massorético passa a ser adversativa, enfraquecendo a força retórica da declaração divina – e que poderia ser resultado de um erro aural, onde  $\text{כִּי מוֹת}$  poderia ter sido compreendida como  $\text{אֲםֹכִי מוֹת}$ .<sup>56</sup> A recensão luciânica ainda acrescenta  $\text{ἐν αὐτῇ}$ , para precisar que o rei morrerá doente na cama. Ao final do v. 4e tanto o códice Vaticano quanto a recensão luciânica acrescentam  $\text{καὶ ἔπεν πρὸς αὐτούς}$ , o que para S. L. McKenzie indicaria uma omissão no texto massorético por haplografia;<sup>57</sup> mas é preferível entender como um acréscimo que visa suavizar um texto elíptico, ou influência por aproximação da expressão  $\text{וַיֹּאמֶר אֶלְיָהוּ}$  no v. 5, conforme A. P. Otero.<sup>58</sup>

No v. 6e, alguns manuscritos (juntamente com a Peshitta) utilizam  $\text{הָאֵשׁ}$  ao invés de  $\text{הַמֶּלֶךְ}$ ; o uso de  $\text{הָאֵשׁ}$  poria tanto Elias quanto o rei numa mesma designação semântica como protagonistas em oposição simétrica, dois rivais

<sup>54</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 9. A expressão  $\text{οὐχ οὕτως}$  poderia ainda ser uma revisão do tipo *kaige* (OTERO, A. P., Flies, Idols and Oracles: On a Collection of Variants to MT in 2Kgs 1, p. 85-88).

<sup>55</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 9-10.

<sup>56</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 10. Para uma análise mais pormenorizada do uso de  $\text{כִּי}$  e  $\text{אֲםֹכִי}$  em Samuel e Reis, TREBOLLE BARRERA, J. C., Centena in libros Samuelis et Regum, p. 109-111.

<sup>57</sup> MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5994-5995.

<sup>58</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 10.

lutando pelo poder em Israel.<sup>59</sup> Mas esta variante não encontra apoio na maioria dos manuscritos hebraicos, da LXX e da Vulgata. No v. 6j a LXX utiliza πορεύη para traduzir הָלַךְ, o que pressupõe הָלַךְ; isto faz com que o rei estivesse entre os mensageiros, algo inconsistente. Além desta variante não encontrar apoio na Vulgata, Peshitta e no Targum, haveria uma influência do uso de הָלַךְ nos v. 2 e 3. O uso de הָלַךְ também enfatiza uma ação ainda em curso, ainda não concluída.<sup>60</sup>

Todo o v. 6h é deslocado na Peshitta para depois do correspondente de הָלַךְ, no v. 6k. Segundo A. P. Otero, essa leitura é preferível, pela atestação do uso duplo da recensão luciânica tanto no v. 6h quanto 6k. Entretanto, a evidência externa depõe contra essa variante; e seria melhor explicada como uma tentativa justamente de colocar a fórmula profética como uma introdução especializada a qual precede o decreto de YHWH acerca do destino fatal de Ocozias, ao invés de posicioná-la no início das palavras de Elias, como bem reconhece o próprio A. P. Otero.<sup>61</sup>

Ainda no v. 6k a presença do advérbio הָלַךְ parece estranha na frase, o que explicaria sua omissão em alguns manuscritos hebraicos, na LXX (embora a edição de Ralphs utilize ἐκεῖ), na Vulgata e na Peshitta. Mas a leitura do texto massorético já possui este advérbio no v. 4b, sendo ainda preferível por ser uma *lectio difficilior*, além de ser encontrada na maioria dos manuscritos hebraicos e apoiada pelo Targum. A recensão luciânica possui uma longa adição ao final do v. 6m: “porque fizeste mal diante de mim para me provocar, trarei mal sobre a casa de Acab e o consumirá, cortando de Acab todo membro da alta classe real em Israel”. O uso de ἐνώπιον ao invés de ἐν ὀφθαλμοῖς indica uma redação pertencente à versão Antiga Grega; entretanto, é uma fórmula oracular encontrada igualmente em 1Rs 14,9-10; 16,2-4; 21,21, 24. Seria um acréscimo para conformar a obra à fraseologia deuteronomista, com vistas à harmonização com estes contextos de juízo contra casas reais; seria ainda secundário por ser mais

<sup>59</sup> Ou haveria uma tentativa de suavizar a imagem do rei, embora soe estranho ao contexto (MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 151).

<sup>60</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5999; MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 151; NOCQUET, D., Le livret noir de Baal, p. 161.

<sup>61</sup> OTERO, A. P., Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1:1-6, p. 11.

difícil explicar a sua omissão no texto massorético.<sup>62</sup> Ainda segundo a BHK, ao final do v. 6m a recensão luciânica acrescenta o verbo no plural – uma possível observação exegética acerca de Gn 3,3.4.

No v. 8b tanto o códice Vaticano quanto a recensão luciânica (apoiados ainda pela Vulgata e pela Peshitta) trazem Ἀνὴρ δασύς, a qual suporia como possível original אִישׁ שָׁעָר, com ausência do vocábulo בָּעֵל. Entretanto, ao contrário do que supõe S. L. McKenzie, isto pode ser explicado pela particularidade envolvida na tradução, conforme visto supra, com o texto massorético proporcionando não apenas uma *lectio difficilior* quanto uma comparação com a divindade identificada por בָּעֵל.<sup>63</sup>

No v. 9a a recensão luciânica acrescenta Οχοζιας, apenas para especificar o sujeito do verbo;<sup>64</sup> no v. 9b tanto Trebolle Barrera quanto S. L. McKenzie concordam com a reconstrução de acordo com a recensão luciânica: καὶ ἐπορεύθησαν πρὸς αὐτόν, a qual ainda acrescenta (provavelmente para dar mais ênfase à narrativa) no v. 9c καὶ ἀνέβη ὁ ἡγούμενος καὶ οἱ πεντήκοντα αὐτοῦ καὶ ἦλθον ἕως τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ. Ao usar a forma plural ἐπορεύθησαν no lugar do correspondente singular בָּעֵל do texto massorético, a recensão luciânica concorda com a Peshitta. A principal variação, contudo, está no uso dos verbos “vir” e “subir”: se ambos aparecem no códice Alexandrino, o texto massorético (seguido pelo códice Vaticano) traz somente “subir”, que reflete o parêntese localizando Elias no monte. Mas, como observa S. L. McKenzie, tanto o sujeito quanto a referência ao homem de Deus são acrescentados no grego por razões sintáticas.<sup>65</sup> A recensão luciânica ainda traduz o hebraico הָלַךְ do v. 9c por αὐτὸς δέ, o que corresponde na verdade a הָלַךְ, que possui apoio da Peshitta e do Targum; a Vulgata opta pela omissão. Embora D. Nocquet defenda essa variante, a leitura massorética é corroborada pela LXX (a qual apenas acrescenta Ἡλίου, para especificar);<sup>66</sup> e a variante da recensão luciânica poderia ser explicada pelo fato de que, embora a omissão do sujeito pronominal do particípio após הָלַךְ não

<sup>62</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6000-6006.

<sup>63</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6006-6010.

<sup>64</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 3.

<sup>65</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6010-6016; TREBOLLE BARRERA, J. C., Centena in libros Samuelis et Regum, p. 157-159.

<sup>66</sup> NOCQUET, D., Le livret noir de Baal, p. 162.

ser infrequente, compreendeu-se a necessidade de um sujeito precedente.<sup>67</sup> No v. 9d a LXX acrescenta ὁ πεντηκόνταρχος, para especificar o sujeito; e no v. 9e o códice Vaticano procura esclarecer que a ordem é dada diretamente a Elias, ao acrescentar “a ti”. Ainda no v. 9e, a recensão luciânica traz a expressão “assim diz o rei”, por influência da aproximação com o v. 11d.<sup>68</sup>

No v. 10c a presença da conjunção em וְאֵלֶּיךָ parece ser desnecessária para a tradução e a compreensão do versículo, o que explicaria sua ausência em alguns manuscritos hebraicos, na Vulgata, Peshitta e em alguns manuscritos do Targum. Mas está presente na LXX, sendo mais difícil explicar sua omissão do que sua inclusão no texto massorético. A Peshitta ainda substitui אֶלְהֵיִם אֵלֶּיךָ pela expressão correspondente a “profeta”, um recurso com finalidade homilética, o qual foi acompanhado pelo Targum.

No v. 11a (e no v. 13) a LXX e a recensão luciânica acrescentam ὁ βασιλεὺς, apenas para esclarecer o sujeito da ação, e que não contou com apoio das versões Vulgata, Targum e Peshitta.<sup>69</sup> O adjetivo אֶלֶּיךָ aparece no plural na Peshitta e em alguns manuscritos do Targum, que poderia refletir alguma cópia com erro escribal cometido por ditografia em relação à palavra plural anterior. O códice Vaticano suplementa com “capitão de cinquenta” como sujeito, o que é seguido pela recensão luciânica; esta recensão ainda substitui o pronome objeto direto por “homem de Deus”. Todos esses acréscimos visam aclarar o sentido no grego. Mas é o uso de וְיַעַן no v. 11b que mostra ser problemática (uma leitura “corrompida”, segundo a BHK), como pode ser atestado nas diversas versões. O códice Vaticano e a Vulgata omitem este verbo; a LXX usa ἀνέβη, o que pressupõe uma substituição de וְיַעַן por וְיַעַל; o Targum usa o equivalente ao hebraico וְשָׁב; e somente a Peshitta atesta a variante do texto massorético. Entretanto, a variante do texto massorético é a preferível por ser a *lectio difficilior*, e as outras variantes seriam leituras facilitadoras do texto, além de influenciadas pelo v. 9b (enquanto a omissão poderia ser explicada por haplografia em relação

<sup>67</sup> BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 262-263.

<sup>68</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6021.

<sup>69</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6034. Vide colocação “o rei” entre colchetes em 2.1.

aos v. 10a e 12a).<sup>70</sup> Alguns comentaristas defendem o texto massorético por sugerir que o segundo capitão não teria se arriscado a um contato direto com o profeta, preferindo gritar-lhe desde o sopé do monte;<sup>71</sup> além do mais, D. Barthélemy mostra como o uso de וַיִּשַׁע pode significar “tomar a palavra” sem necessidade de alguma conversação precedente (Dt 21,7; 1Sm 9,17).<sup>72</sup> Por fim, S. L. McKenzie observa no v. 11e que a vocalização de וַיִּשַׁע pressupõe um advérbio, quando deveria ser entendido como *piel* imperativo. A forma verbal é apoiada de fato pelo Targum; mas a forma adverbial encontra correspondente na LXX, na Vulgata e na Peshitta.<sup>73</sup>

No v. 12a-b a recensão luciânica traz o texto καὶ ἀπεκρίθη Ηλίας καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν, com duas mudanças significativas. A primeira envolve o uso de εἶπεν, o que pressupõe וַיִּשַׁע e não וַיִּדְבַּר como possível *Vorlage*, conforme atestado em alguns manuscritos hebraicos, por alguns manuscritos do Targum e pela Peshitta. A segunda, ao invés da preposição com sufixo plural וּלְיָהוּ do texto massorético no final da sentença, há a utilização do singular, como encontrado em dois manuscritos hebraicos (segundo a BHS; a BHK afirma serem três), junto com a LXX e a Peshitta. Haveria ainda a atestação de ambas transmissões textuais, a considerar a confluência encontrada no códice Vaticano: καὶ ἀπεκρίθη Ηλίου καὶ ἐλάλησεν πρὸς αὐτὸν καὶ εἶπεν.<sup>74</sup> Ao utilizar a forma plural, o texto massorético evidencia que Elias está respondendo não apenas ao capitão, mas a todo o destacamento que lhe foi enviado; e, com relação ao uso de וַיִּדְבַּר, esta variante é corroborada não somente pela grande maioria dos manuscritos hebraicos, bem como por alguns manuscrito do Targum (a Vulgata é inconclusiva pelo uso de *ait*, pois este termo serve para traduzir tanto וַיִּשַׁע quanto

<sup>70</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 3; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6023. Com opinião diferente, ver TREBOLLE BARRERA, J. C., Centena in libros Samuelis et Regum, p. 158.

<sup>71</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 26.

<sup>72</sup> BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament 1, p. 376.

<sup>73</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6027. Se de fato é mais comum a presença do advérbio וַיִּשַׁע após o imperativo (Nm 17,11; Js 10,6 ; 2Sm 17,16.21), encontra-se este advérbio à frente do imperativo igualmente em 1Sm 20,38 (KOEHLER, L. et al., וַיִּשַׁע, p. 554). Para a compreensão de וַיִּשַׁע como verbo, ver GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 385.

<sup>74</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6030.

בבר em 2Rs 1,8.9.12.13), além de ser consistente com o uso da raiz בבר em toda a passagem.

No v. 12c a expressão אִישׁ הָאֶלֶּהִים aparece em poucos manuscritos sem o artigo, assim como אֵל aparece com a conjunção – a LXX apoia a primeira, enquanto a recensão luciânica a última. Sem evidência da maioria dos manuscritos, possivelmente houve uma harmonização com o v. 10. E, embora a BHK defenda a leitura אֵלֶּהִים, a presença do artigo no texto massorético reforça a ênfase pretendida pela afirmação de Elias diante do segundo capitão. No v. 12f alguns poucos manuscritos hebraicos, assim como a LXX e alguns manuscritos da Vulgata e da Peshitta omitem o substantivo אֵלֶּהִים; e S. L. McKenzie propõe ser esta variante original, pela atestação na recensão luciânica.<sup>75</sup> Mais uma vez, como no v. 12c, o texto massorético procura dar ênfase, como que num crescendo em relação ao v. 10f; ou, como afirma D. Barthélemy, o capitão mereceria a punição violenta expressada pela especificação “de Deus” em decorrência de sua impertinência; e, conseqüentemente, as variantes atestadas com omissões são secundárias.<sup>76</sup>

Como já visto na tradução, no v. 13a existe um problema com relação à variante אֵלֶּיךָ do texto massorético, que ocasionou problemas na transmissão textual. A LXX, juntamente com a Vulgata, entende como אֵלֶּיךָ, “terceiro”. A Peshitta utiliza uma forma feminina singular, correspondente ao hebraico אֵלֶּיךָ, “terceira (vez)”.<sup>77</sup> O Targum divide-se nos seus manuscritos entre reproduzir a variante massorética e a siríaca. Parece melhor aceitar a sugestão da BHS e de fato entender como erro escríbal de אֵלֶּיךָ, cometido pelo acréscimo do א por atração com o final plural da palavra precedente.<sup>78</sup>

No v. 13b-c a sequência וַיַּעַל וַיָּבֹא parece ser problemática para algumas versões antigas. O primeiro vocábulo é omitido no códice Vaticano, na Vulgata e

<sup>75</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6033.

<sup>76</sup> BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament 1, p. 377. Ver ainda OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., 1-2 Kings, p. 703.

<sup>77</sup> A palavra “vez” fica clara na Peshitta pelo uso do correspondente ao hebraico אֵלֶּיךָ.

<sup>78</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 17663. Ver ainda BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 263. Numa publicação do século XIX, é defendida a variante da Peshitta, em que também por atração o א foi modificado para ת (THENIUS, O., Die Bücher der Könige, p. 263).



na recensão luciânica; o segundo vocábulo é omitido na Peshitta e num manuscrito da recensão de Orígenes; e a inteira expressão **וְרֹאשֵׁי הַמְּשִׁי** é omitida na Vulgata (a Peshitta omite apenas **הַמְּשִׁי**). S. L. McKenzie adota a leitura da recensão luciânica;<sup>79</sup> entretanto, a leitura com ambos os vocábulos é atestada amplamente pela tradição massorética, além de corroborada pelo Targum. E no v. 13g o códice Vaticano e a Vulgata omitem o correspondente ao hebraico **הַמְּשִׁי** do texto massorético; mas a variante massorética é apoiada pela recensão luciânica (a qual omite apenas **וְרֹאשֵׁי**), pela LXX, pela Peshitta e pelo Targum.<sup>80</sup>

No v. 14b a expressão **וְאֶת־הַמְּשִׁי** foi omitida por haplografia no códice Vaticano; e a Peshitta omite **הַרְאֵשִׁי** (cujo correspondente grego é posto com asteriscos nas recensões de Áquila, Símaco e Teodocião). Já a inteira tradição grega (exceto o códice Vaticano) acrescenta a expressão *ἡ ψυχὴ τῶν δούλων σου*; S. L. McKenzie advoga essa variante, explicando haver no texto massorético “evidentemente uma mudança deliberada, depreciando o terceiro capitão para tornar claro que ele foi motivado por medo, e não por piedade”.<sup>81</sup> Entretanto, o terceiro capitão estaria falando em nome de todo o destacamento; e a variante massorética é atestada nos manuscritos hebraicos, na Vulgata, na Peshitta e no Targum.

No v. 15a, ao invés de κύριος no códice Vaticano (o que corresponde ao Tetragrama Sagrado), a recensão luciânica utiliza θεός; e, ao final, o códice Vaticano e a recensão luciânica acrescentam καὶ εἶπεν (= **וַיֹּאמֶר**). Ambas não encontram suporte na evidência externa. No v. 15b, ao invés da marca do objeto direto **אֹתוֹ**, dois manuscritos hebraicos, juntamente com o *qerê* de edições da Bíblia Hebraica (como a BHK e a BHS) trazem **אֵלָיו**, a preposição sufixada. Esta variante é a que se encaixa melhor do ponto de vista gramatical, e é adotada pelas versões antigas: LXX, Vulgata, Peshitta, Targum. Com a indicação do *qerê* nas diferentes edições (embora ausente no códice Leningradense), e ampla atestação

<sup>79</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6036.

<sup>80</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6037.

<sup>81</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6039.

da tradição massorética, é possível que seja אֹתוֹ uma forma antiga da preposição sufixada, ao invés da marca do objeto direto.<sup>82</sup>

No v. 15c, para o vocábulo מִפְּנֵי, a LXX e a recensão luciânica trazem o correspondente ao sufixo plural, e não singular. Segundo S. L. McKenzie, esta seria a variante preferível, pois o texto massorético teria colocado o prefixo singular por atração com אֹתוֹ. Omitida na Vulgata, a forma singular, além de amplamente atestada na tradição massorética, é apoiada ainda pela Peshitta e pelo Targum. Enquanto a variante singular enfatiza o temor unicamente diante do terceiro capitão de cinquenta, a plural indica o temor diante de todo o destacamento – esta última, aparentemente pretendida nas versões gregas. E, antes da segunda ocorrência de אֹתוֹ no v. 15e a recensão luciânica reflete um verbo adicional – καὶ ἐπορεύθη – de tal forma a obter a leitura “ele se levantou, desceu e foi com ele”, para aclarar a narrativa.<sup>83</sup>

No v. 16c, o códice Vaticano omite o correspondente ao vocábulo מִלְאָכִים; mas esta é atestada na recensão luciânica, bem como possui correspondentes na Vulgata, Peshitta e Targum. Todo o v. 16d é omitido na LXX, mas é atestado na recensão de Orígenes, na Vulgata, Peshitta e Targum – a omissão na LXX pode ter sido um erro escribal, embora S. L. McKenzie considere a leitura massorética secundária em relação ao v. 6.<sup>84</sup> D. Barthélemy acrescenta ainda como argumento que o fato de לָכֵן estar posicionado entre a apódose e a prótase para fins de afirmação incisiva representaria uma dificuldade sintática, o que justificaria para a LXX a omissão de todo o v. 16d.<sup>85</sup>

No v. 17b dois manuscritos hebraicos, apoiados por alguns manuscritos da LXX adicionam בְּיַד depois de דָּבָר, enquanto outro adiciona אֱלֹהֵי. Essa variante produziu uma modificação teológica, para afirmar que a Palavra é dada diretamente por YHWH, com a intermediação de Elias. Mas o texto massorético busca salientar que a palavra dada é realmente de Elias, profeta autorizado por YHWH. Todo o v. 17c-d é omitido no códice Vaticano; S. L. McKenzie considera

<sup>82</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., אֹת, p. 85; CLINES, D. J. A., אֹת, p. 448.

<sup>83</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6043-6046.

<sup>84</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6047-6048.

<sup>85</sup> BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament 1, p. 378. Ver também OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., 1-2 Kings, p. 706.

a variante massorética como um acréscimo, uma vez que estaria “fora de lugar” por descrever o início do reinado de Jorão antes da fórmula de conclusão do reinado de seu predecessor.<sup>86</sup> Mas a variante massorética é atestada na Vulgata, na Peshitta e no Targum. Esta atestação apresenta, contudo, algumas modificações. A Vulgata, LXX e a Peshitta acrescentam “seu irmão” (alguns manuscritos minúsculos gregos oscilam entre Ὁμοζίου e ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ); embora o texto massorético poderia ter efetuado a omissão pelo final semelhante da palavra seguinte יְהוֹרָם,<sup>87</sup> seria melhor compreendida como acréscimo para fins de glosa explicativa para evitar a confusão com o rei homônimo de Judá. A recensão luciânica atesta o v. 17c apenas até o correspondente a יְהוֹרָם (no ponto em que o texto massorético insere uma *petuchah*) e o v. 17d. Como geralmente a *petuchah* vem ao final dos versículos, sua presença no meio do v. 17 chama a atenção, por indicar um intervalo conforme observação da BHK.<sup>88</sup> Portanto, o v. 17c-d, ainda que gramaticalmente desajeitado, viole as normas usuais, e apresente todas as marcas de uma inserção,<sup>89</sup> sua omissão não conta com evidência externa, e sua análise diz respeito mais à crítica redacional.

No v. 18a, depois de אֶחָדָם יָהִי, poucos manuscritos hebraicos acrescentam וְכָל – corroborados pela recensão luciânica e pela Peshitta (embora um manuscrito omita). Estes poucos manuscritos e versões, com o acréscimo, buscam harmonizar a fórmula comum כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה presente em outros versículos de Reis (e.g., 1Rs 19,1; 21,26; 22,39.54; 2Rs 8,23; 10,34). Existe uma longa adição no códice Vaticano e na recensão luciânica ao final do v. 18b, que corresponde, com ligeiras modificações e acréscimos, a 2Rs 3,1-3. Segundo S. L. McKenzie, o objetivo era corrigir a colocação anômala no texto massorético de 2Rs 2 após a fórmula de conclusão do reinado de Ocozias em 1,18, mas antes da fórmula de

<sup>86</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6050-6053.

<sup>87</sup> BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament 1, p. 378; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 27; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 351.

<sup>88</sup> Segundo a *masorah parva* de Gn 4,8 são 28 situações em que isso ocorre, enquanto na relacionada a Gn 35,22 são 35 de tais situações. Segundo E. Tov, seria uma quebra no conteúdo semelhante àquela indicada nos finais de seções; ou ainda refletir um sistema escribal-exegético de referências cruzadas (TOV, E., Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 51).

<sup>89</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 4.

abertura do reinado de Jorão em 3,1 – algo fora da estrutura usual na obra de Reis –, mas que reflete um sistema sincronista típico da recensão luciânica.<sup>90</sup>

À guisa de conclusão, percebe-se basicamente duas versões da passagem de 2Rs 1,1-18: a transmitida pela recensão luciânica, e aquela transmitida pela tradição massorética. Embora alguns comentaristas prefiram o texto refletido na recensão luciânica ao texto massorético,<sup>91</sup> a crítica textual aqui apresentada evidenciou a validade e coerência do texto massorético em 2Rs 1,1-18. Infelizmente nenhum manuscrito de Qumran contém a passagem 2Rs 1,1-18;<sup>92</sup> mas, ainda que a LXX e suas recensões sejam de alto valor para a crítica textual, são traduções, cuja reconstrução da *Vorlage* “permanecerá sempre incerta”, e a relevância do texto massorético tem sido comprovada.<sup>93</sup> As demais variantes são melhor explicadas dentro de uma etapa do processo redacional, de “fluidez” do texto massorético, do que propriamente de transmissão textual; mas também indicariam opções por “estratégias narrativas”, e até mesmo orientações teológicas” distintas do texto massorético.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 263-264; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6826-6828; SCHENKER, A., Archetype and Late Literary Developments in 2 Kings 1:17-18 and 8:16: Recensions in the Masoretic Text and in the Old Greek, p. 326-336.

<sup>91</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 374; SCHENKER, A., What Do Scribes, and What Do Editors Do? The Hebrew Text of the Massoretes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological Ekdoseis of the 4th and 3rd Centuries B.C., Illustrated by the Example of 2 Kings 1, p. 288-292.

<sup>92</sup> Eis o catálogo das passagens constantes em três manuscritos encontrados: 1Rs 1,1.16-17.27-37 de 5QRs; 1Rs 7,20-21.25-27.29-42.51 de 4QRs; e 1Rs 3,12-14; 12,28-31; 22,28-31; 2Rs 5,26; 6,32; 7,8-10.20; 8,1-5; 9,1-2; 10,19-21 de 6QpapRs (McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 16199).

<sup>93</sup> TOV, E., Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 18-19. E. Tov ainda mostra adiante, nas p. 370-371, a “centralidade” do texto massorético nas edições acadêmicas, ainda que declarações em contrário; e afirma ser essa centralidade “natural” por ser o texto central do judaísmo, e dado o estado fragmentário de muitos rolos não massoréticos. Deve-se ainda salientar que em Reis, não existe relação necessária direta entre o texto massorético e a tradição grega; ambos possivelmente remetem independentemente a um texto mais antigo ainda não atestado (JOOSTEN, J., Empirical Evidence and Its Limits: The Use of the Septuagint in Retracing the Redaction History of the Hebrew Bible, p. 247-265). Por isso, a proposta de um “texto eclético”, independente do texto massorético, ainda levanta objeções, como pode ser visto em TALSHIR, Z., Textual Criticism at the Service of Literary Criticism and the Question of an Eclectic Edition of the Hebrew Bible, p. 33-60. Com relação à LXX, a passagem de 2Rs 1,1-18 considera-se pertencente mais especificamente à chamada revisão *Kaige* (GRABBE, L. L., 1 & 2 Kings: An Introduction and Study Guide, p. 3). Acerca da recensão luciânica (e proto-luciânica) e sua relação com a *kaige*, e sua problemática no conjunto Samuel-Reis, ver TILLY, M., Introdução à Septuaginta, p. 100-101; 113; TOV, E., A Bíblia Grega e Hebraica, p. 471-492. Ver também TREBOLLE BARRERA, J. C., The Text-Critical Use of the Septuagint in the Books of Kings, p. 221-232.

<sup>94</sup> HUGO, P., Les deux visages d'Élie, p. 324. Nesta obra P. Hugo efetua uma análise completa da crítica textual de 1Rs 17-19, e chega à conclusão de que a recensão luciânica (em especial) e o texto massorético apresentam “duas visões” distintas acerca da pessoa do profeta Elias. As

### 2.3. Crítica Literária e Redacional

Para análise da delimitação de 2Rs 1,1-18, caso leve-se em consideração apenas a menção ao rei Ocozias, seria necessário incluir todo o conjunto de 1Rs 22,52 – 2Rs 1,18 – ou até mesmo desde 1Rs 22,51, como fazem alguns comentaristas.<sup>95</sup> Entretanto, em 1Rs 22,51(52)-54 encontra-se na verdade um resumo do reinado de Ocozias, situando-o junto ao reinado de Josafá de Judá, este voltando a ser mencionado somente em 2Rs 3,7. Há também uma comparação entre o justo Josafá e o ímpio Ocozias – e a impiedade desse último será demonstrada de forma elaborada em 2Rs 1,1-18.<sup>96</sup>

Os principais personagens de 2Rs 1,1-18 são o profeta Elias, protagonista, e o rei Ocozias, antagonista. Dentro dessa perspectiva, há uma unidade intrínseca em 1,2-17b, com todos os outros personagens interagindo com Elias e/ou o rei Ocozias: o mensageiro de YHWH, os mensageiros do rei, os capitães de cinquenta com seus cinquenta.<sup>97</sup> Descarta-se o contexto posterior encontrado em 2Rs 2, pela presença nesta perícopes do profeta Eliseu, dos “filhos dos profetas”, dos “homens da cidade”, e dos “rapazes pequenos” de Betel – todos estes ausentes em 2 Reis 1,1-18.

Para o contexto anterior, sem a presença de 2Rs 1,1, poderia se considerar de fato um contexto desde 1Rs 22,52, algo reforçado pela presença de uma *setumah* no texto massorético ao final de 1Rs 22,51, e outra *setumah* somente em 2Rs 1,2. Entretanto, a presença de Ocozias em 1Rs 22,52-54 é proléptica, numa avaliação teológica em forma de resumo, e 2Rs 1,1 é um versículo de transição, importante para delimitar temporalmente o início da narrativa encontrada em 2Rs 1,2-17b, evidenciando que o rei nada podia fazer acerca da rebelião de Moab em

---

“reelaboraões” remontam, na verdade, ao próprio evento de pôr escrito em primeira mão a mensagem profética (JONG, M. J., *Biblical Prophecy – A Scribal Enterprise*, p. 44-45).

<sup>95</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 290; GINGRICH, R. E., *The Book of 2nd Kings*, p. 7; GOTOM, M., 1 and 2 Kings, p. 443; KONKEL, A. H., 1 & 2 Kings, p. 368; LONG, B. O., 2 Kings, p. 7; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 5930-5962; PATTERSON, R. D.; AUSTEL, H. J., 1 and 2 Kings, p. 805; STEENKAMP, Y., *A Comparative Reading of the Elijah Cycle and its Implications for Deuteronomistic Ideology*, p. 47-48. P. J. Leithart, R. D. Nelson e I. W. Provan preferem o contexto desde 1Rs 22,41 (LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 165; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 153-154; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 167).

<sup>96</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 166.

<sup>97</sup> BEGG, C. T., *Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a*, p. 75-86.

razão de seu acidente.<sup>98</sup> A presença de uma *petuchah* no meio de 2Rs 1,17c parece problemática; entretanto, novamente encontra-se uma *petuchah* ao final do v. 18. Isto deve-se a um processo redacional, mas do ponto de vista literário 2Rs 1,17c-18b serve adequadamente como conclusão à narrativa do embate entre Elias e Ocozias.

Por isso, muitos comentaristas mantêm a integridade da narrativa de 2Rs 1,1-18, como uma unidade bem delimitada e com toda uma coerência interna:<sup>99</sup> a rebelião de Moab ocorre ao mesmo tempo da queda do rei Ocozias; este envia mensageiros para consultar Baal Zebub e verificar se porventura restabelecerá sua saúde; o mensageiro de YHWH ordena a Elias que intercepte essa embaixada; os mensageiros do rei retornam a este, e reproduzem as palavras de Elias; o rei então envia sucessivamente três destacamentos de cinquenta soldados com seus capitães para levar coercitivamente Elias; o mensageiro de YHWH tranquiliza o profeta, e este vai até o rei, repete o conteúdo de sua mensagem; e então o rei morre, juntamente com a notícia das circunstâncias.

Se há inegavelmente uma unidade literária em 2Rs 1, há, entretanto, tensões que evidenciam de fato um processo redacional que precisa ser analisado primeiramente dentro do contexto mais amplo das histórias concernentes a Elias. As histórias de Elias (e de Eliseu), ainda que tenham surgido num contexto de histórias populares transmitidas oralmente,<sup>100</sup> teriam sido inseridas na obra

<sup>98</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 166; LONG, B. O., 2 Kings, p. 7; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 153-154; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 694.

<sup>99</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 194; BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 283; BUTLER, J. G., Analytical Bible Expositor: I Kings to II Chronicles, p. 185; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 15; FRETHEIM, T. E., First and Second Kings, p. 131-132; HALE, T., 2 Kings, p. 654; HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 225-226; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 1-2; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 242-243; LONG, J. C., 1 & 2 Kings, p. 281; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 692; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 71.

<sup>100</sup> S. L. McKenzie aponta como desde 1912 considerava-se todas as histórias proféticas como adicionadas num estágio secundário editorial. Isso foi “quebrado” por M. Noth em 1943, quando ainda que concordando com os aspectos não deuteronomistas das histórias de Elias, viu estas mesmas como tendo sido compiladas numa coleção antes da composição da História Deuteronomista e então incorporadas *verbatim* (McKENZIE, S. L., “My God is YHWH”: The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings, p. 100; NOTH, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien. Teil 1, p. 82-83). Por isso, M. A. O’Brien refere-se a um Registro Profético, oriundo do Reino do Norte por volta do século IX a.C., o qual começa com o nascimento de Samuel e estende-se até o golpe de Jeú e a eliminação do culto a Baal em Israel (2Rs 10,28). Central a esta teologia é a reivindicação profética de possuir a autoridade vinda de YHWH para designar e rejeitar reis, adotada pelo ponto de vista deuteronomista, enriquecida pelo esquema profecia/cumprimento (O’BRIEN, M. A., The “Deuteronomistic History” as a Story of Israel’s

Historiográfica Deuteronomista tardiamente, sendo provavelmente pós-deuteronomistas;<sup>101</sup> e, ainda que sejam de fato pós-deuteronomistas, atende ao objetivo de mostrar como a dinastia de Amri, fomentadora do culto a Baal, foi defenestrada do poder.<sup>102</sup> Deve-se observar que, em todas as histórias concernentes a Elias, a saber o conjunto englobando 1Rs 17,1 – 2Rs 2,14, apenas 2Rs 1,17-18 exibe um linguajar deuteronomista.<sup>103</sup> Para D. Nocquet há uma similaridade estrutural entre 1Rs 21,17-18 e 2Rs 1,3-4 que permite pensar num mesmo nível de composição, cujo objetivo é salientar a rejeição da casa de Acab por YHWH.<sup>104</sup> Com relação a 2Rs 1,1, muitos estudiosos apontam como uma

---

Leaders, p. 24; ver ainda WHITE, M. C., *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, p. 1). Para Y. Steenkamp, as histórias de Elias surgiram em círculos proféticos no século IX a.C., um profeta singular que foi colocado num estágio posterior como mestre de Eliseu, líder e pai espiritual de um grupo conhecido como “filhos dos profetas”. Isto explicaria a influência literária do ciclo de Eliseu sobre o de Elias, e a inclusão de narrativas secundárias tais como 2Rs 1,9-16 (STEENKAMP, Y., *A Comparative Reading of the Elijah Cycle and its Implications for Deuteronomistic Ideology*, p. 38-39. Ver ainda WHITE, M. C., *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, p. 11-17). Segundo T. H. Rentería, Jeú seria o primeiro responsável em coletar as histórias concernentes a Elias, ao buscar consolidar seu poder encarregando-se de uma narrativa pública que o autorizava como rei ungido pelo mais autêntico porta-voz de YHWH, Eliseu, sucessor de Elias. Como Jeú não logrou êxito em suprimir por completo as práticas culturais a YHWH de seus súditos, histórias proféticas continuaram a circular como um gênero de resistência monárquica (RENTERÍA, T. H., *The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel*, p. 81; 90-91).

<sup>101</sup> Se a grande maioria dos estudiosos desde Noth continuaram a entender as histórias de Elias como parte do nível deuteronomista do livro de Reis, outros pontuaram serem estas histórias pós-deuteronomistas; mas S. L. McKenzie declara serem uma minoria. Entretanto, ainda segundo S. L. McKenzie, muitas destas “vozes” têm se manifestado, incluindo-se o próprio McKenzie, além de H.-J. Stipp e de T. Römer. De fato, a evidência de editoração deuteronomista é surpreendentemente escassa. 2Rs 1,1.17a-b seria uma das poucas passagens deuteronomistas com propósito de estrutura editorial. S. L. McKenzie ainda salienta que a súbita aparição de Elias em 1Rs 17 sem nenhuma introdução seria indício que de fato as histórias de Elias entraram num estágio pós-deuteronomista (McKENZIE, S. L., “My God is YHWH”: *The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings*, p. 101-103; STIPP, H.-J., *Elischa-Profeten-Gottesmanner*, p. 477-480; RÖMER, T. A chamada história deuteronomista, p. 153-154). Ver ainda THIEL, W., *Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen*, p. 154.

<sup>102</sup> BELLAMY, M. L., *The Elijah-Elisha Cycle of Stories: a Ring Composition*, p. 13-14.

<sup>103</sup> McKENZIE, S. L., *The Prophetic History and the Redaction of Kings*, p. 210. Para S. Otto, no conjunto 1Rs 16,29 – 2Rs 10,36 apenas o episódio da vinha de Nabot em 1Rs 21 pertence à História Deuteronomista original, reconhecendo como pós-deuteronomista dentro das histórias de Elias o conjunto de 1Rs 17-19 (OTTO, S., *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, p. 497-498). Entretanto, para J. Werlitz, 1Rs 21 seria uma composição tardia, da época persa, sem precisar a data (WERLITZ, J., *Die Bücher der Könige*, p. 189-194).

<sup>104</sup> NOCQUET, D., *Le livret noir de Baal*, p. 176. Ver ainda WERLITZ, J., *Vom feuerigen Propheten zum Versöhner*, p. 196. Para D. F. Payne, a história de Nabot em 1Rs 21 serviria bem ao deuteronomista para ilustrar sua convicção de que a idolatria colaborava para a corrupção moral e malversação governamental, dentro do quadro exílico (e não josiânico) da queda dos reis e das monarquias. E esse tema reaparece justamente junto com Elias em 2Rs 1, por ocasião de seu embate com Ocozias (PAYNE, D. F., *The Elijah Cycle and its Place in Kings*, p. 113). As alusões a Moisés constituem um inegável fator de unidade temática nas tradições concernentes a Elias; a única exceção é o episódio envolvendo a vinha de Nabot (1Rs 21), onde Elias está em maior

glosa editorial dependente de 2Rs 3,15;<sup>105</sup> mas R. Cohn sugere que 2Rs 3,15 provavelmente serve como um artifício estrutural de “retomada de repetição”, o que para M. Garsiel indicaria ser 2Rs 1,1 a abertura original do último episódio do reinado de Ocozias.<sup>106</sup>

Dentro da perícope de 2Rs 1,1-18, há quem reconheça apenas a unidade de 2Rs 1,2-17a-b, analisando 1,1.17c-18b como etapas posteriores de um processo redacional.<sup>107</sup> Entretanto, mesmo dentro de 2Rs 1,2-17a-b muitos comentaristas entendem ser 2Rs 1,2-8.17b a história original, a qual foi suplementada por uma tradição independente reproduzida em 2Rs 1,9-16: S. Otto, por exemplo, reconhece ser 2Rs 1,2-17 um acréscimo a uma unidade mais antiga em 1Rs 22,52 – 2Rs 1,1.18. Ainda segundo esse autor, à história original que se encontraria em 2Rs 1,2.5-8.17 foram acrescentados num estágio posterior os v. 9-14.15b.16 para acentuar as similaridades entre Elias e Eliseu, e por último os v. 3-4.15a para proporcionar uma alusão a 1Rs 19,1-18, onde Elias está associado com os anjos de YHWH.<sup>108</sup> Pode-se ainda embasar em mais dois fatos: a duplicação encontrada nos v. 6 e 16 e nos dois títulos dados a Elias – o “tesbita” nos v. 2-8, e “homem de Deus” nos v. 9-16.<sup>109</sup> Por outro lado, E. Würthwein distingue três etapas redacionais na composição de 2Rs 1,2-17b: a composição do relato “anedótico” de Elias contra Ocozias em 2Rs 1,2.5-8.17a; o relato sobre o “homem de Deus”

---

conformidade com o quadro geral apresentado em Reis acerca do ministério profético (McKENZIE, S. L., *The Prophetic History and the Redaction of Kings*, p. 211).

<sup>105</sup> FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 229-230. Ver ainda TOMES, R., *1 and 2 Kings*, p. 265.

<sup>106</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 4; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 146. Ver ainda BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix*, p. 260-261; HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 4; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 693.

<sup>107</sup> GRAY, J., *I & II Kings*, p. 460-462; LONG, B. O., *2 Kings*, p. 11-12; ROFÉ, A., *Storie di profeti*, p. 45; THIEL, W., *Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen*, p. 148-171; WÜRTHWEIN, E. *Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25*, p. 265-266. J. Goldingay prefere destacar 2Rs 1,2-18, e deixar 1,1 junto ao contexto de 1Rs 22,24-54 (GOLDINGAY, J., *1 and 2 Kings for Everyone*, p. 103-107); M. Cogan e H. Tadmor fazem o mesmo, deixando entretanto 1,1 junto a 1Rs 22,52-54 (COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 21-24). V. Fritz reconhece o contexto de 2Rs 1,1-17ab, separando apenas 1,17c-18b (FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 228).

<sup>108</sup> OTTO, S., *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, p. 497-498; 508.

<sup>109</sup> ALBERTZ, R., *Elia*, p. 121; BECK, M. *Elia und die Monolatrie*, p. 142-149; JONES, G. H., *1 and 2 Kings*, vol. 2, p. 375-376; McKENZIE, S. L., *The Trouble with Kings*, p. 152; NOCQUET, D., *Le livret noir de Baal*, p. 180-181. Ver ainda MONTGOMERY, J. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 348.



em 2Rs 1,9-14.15b.16; e a redação tardia sobre o “anjo de YHWH” em 2Rs 1,3-4.15a.<sup>110</sup>

D. Nocquet reconhece ser difícil situar 2Rs 1 seja na época babilônica ou persa; mas encontra traços em comum com as passagens de Jz 6,23-32; 1Rs 18,17-46 e 2Rs 10,18-28 no que diz respeito a uma tradição narrativa de luta contra Baal, a qual busca afirmar a “territorialidade” de YHWH sobre Israel. E em 2Rs 1,2-17 o símbolo da realeza é descrito como o apanágio de YHWH, dono absoluto da vida e morte, e que faz e desfaz reis em Israel. Por isso, esta polêmica tanto poderia ser utilizada para legitimar o golpe de Jeú quanto ser utilizada pelo deuteronomista por razões ideológicas, o que faria de todo o conjunto enraizado em fontes antigas, e não necessariamente recentes.<sup>111</sup> Por outro lado, é apenas em 2Rs 1 que se encontra Elias limitando-se à palavra de YHWH que lhe foi dada; e aqui, pela primeira vez desde 1Rs 17, se lê a expressão “conforme a palavra de YHWH, a qual falara Elias” (v. 17a-b).<sup>112</sup>

A. Rofé compreende 2Rs 1,2-17 como uma síntese tardia acerca da figura de Elias, e lista uma série de reminiscências a outras passagens do ciclo de Elias: o homem “peludo” no v. 8b seria uma referência ao manto descrito em 2Rs 2; a súbita aparição de Elias nos v. 3-4 faz um paralelo com 1Rs 18,7-12; o enfrentamento com Ocozias lembra sua oposição a Acab em 1Rs 18,8; 21,17-24; o malogro da captura por parte dos capitães de cinquenta com seus cinquenta lembra a impossibilidade do poder real em se apoderar de Elias em 1Rs 17,3; 18,1-16; 19,10-18; seu zelo em combater Baal lembra a luta de 1Rs 18; o trato cruel infligido aos inimigos lembra a matança dos profetas de Baal em 1Rs 18,40; e o apelo ao fogo lembra 1Rs 18,34-39. As irregularidades linguísticas e estilísticas, vistas na crítica textual, seriam evidência do caráter tardio de 2Rs 1,2-17b.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> WÜRTHWEIN, E. Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 266-269. Ver também NOCQUET, D., *Le livret noir de Baal*, p. 181.

<sup>111</sup> NOCQUET, D., Une manifestation “politique” ancienne de Yhwh: 1 R 18,17-46 réinterprété, p. 177-184. Ver também HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 6.

<sup>112</sup> OLLEY, J. W., YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings, p. 33-34.

<sup>113</sup> ROFÉ, A., Baal, the Prophet and the Angel (II Kings 1), p. 222-230. Ver também NOCQUET, D., *Le livret noir de Baal*, p. 181-182. Para Y. Steenkamp 2Rs 1 foi acrescentado como um todo de forma tardia a 1Rs 17-19 (STEENKAMP, Y., *A Comparative Reading of the Elijah Cycle and its Implications for Deuteronomistic Ideology*, p. 40). Ver ainda TOMES, R., *1 and 2 Kings*, p. 265. A proposta de S. L. McKenzie para a disposição das histórias de Elias: Elias, o tesbita, é o

Segundo S. L. McKenzie, a figura de Elias apresentada em 2Rs 1,2-8.16-17 conforma-se ao trabalho de um Historiador Profético, o responsável por unir as histórias acerca de Elias às de Eliseu: Elias condena Ocozias por sua apostasia e anuncia a morte como sua punição. Entre os dois anúncios da morte (v. 8.17) o Historiador Profético incorporou uma antiga lenda acerca de Elias (1,9-15), onde aparecem o motivo do homem de Deus poderoso e a imagem mosaica encontrada alhures nas histórias acerca de Elias.<sup>114</sup> No v. 6 há uma interpolação no texto luciânico, reproduzindo o oráculo antidinástico de 1Rs 14,9-11; 16,2-4; 21,20-22.24; 2Rs 9,8-9 e contendo características deuteronomistas, e seria para S. L. McKenzie o texto original “descartado” com as interpolações dos v. 7-16. Há, portanto, três níveis da elaboração do texto: 1) a lenda em 2-6.17α, comparável à condenação de Jeroboão por Aías em 1Rs 14; 2) a inserção pelo deuteronomista do texto preservado na recensão luciânica; e 3) os v. 7-16 para demonstrar a necessidade de respeito ao homem de Deus.<sup>115</sup>

Posteriormente em seu comentário para o conjunto de 1Rs 16 – 2Rs 16, S. L. McKenzie modificou um pouco esta análise de 2Rs 1: um “historiador deuteronomista”, o autor/editor do trabalho fundamental por trás do conjunto do livro dos Reis e que poderia ser identificado como “pós-deuteronomista” por seu caráter tardio, seria responsável por 2Rs 1,1-2.5-8.17-18; um “narrador profético”, provavelmente do período persa que teria iniciado pelas histórias de Eliseu e então acrescentado posteriormente as de Elias, seria responsável por 2Rs 1,3-4.9-16 com base numa antiga lenda preservada nos v. 9-13; e, finalmente, uma adição ao narrador profético à guisa de glosa, a qual encontra-se no v. 9c.<sup>116</sup>

A. Rofé traz vários elementos gramaticais que atestam o caráter tardio da redação final da perícopa de 2Rs 1,1-18. Os nomes teofóricos, na sua maior parte,

---

profeta do oráculo deuteronomista de 1Rs 21,17.20-22.24 que “aparece do nada”. Em seguida, há a narrativa precedendo a “fórmula de conclusão” de Acabe (1Rs 22,39-40); a “fórmula de abertura” de Ocozias (1Rs 22,5-53); e a história de 2Rs 1,1-6. A história de Nabot teria estimulado então a inclusão do conjunto de 1Rs 17-18. A transição de Elias para Eliseu em 2Rs 2 seria então a próxima adição, desde que a ligação entre os dois é suposta em 1Rs 19, a última das histórias de Elias adicionadas. Somente após seriam acrescentados 1Rs 20; 22, o que seria indicado pela ordem na Septuaginta – capítulos 21; 20; 22 (McKENZIE, S. L., “My God is YHWH”: The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings, p. 109-110).

<sup>114</sup> McKENZIE, S. L., *The Prophetic History and the Redaction of Kings*, p. 214-216. Ver ainda WHITE, M. C., *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, p. 3-17.

<sup>115</sup> McKENZIE, S. L., “My God is YHWH”: The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings, p. 98-99.

<sup>116</sup> McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 458-472; 928-940; 5930-5963. Ver ainda LONG, B. O., *2 Kings*, p. 8.

terminam em  $\text{הַי}$  ao invés de  $\text{הַיִּי}$ :  $\text{הַיִּי־הַיִּי}$  no v. 18 cede a  $\text{הַיִּי־הַיִּי}$  no v. 2; o nome mais comum de Elias,  $\text{הַיִּי־הַיִּי}$  (v. 10.13.15.17) cede a  $\text{הַיִּי־הַיִּי}$  nos v. 3.4.8.12 (como também encontra-se em MI 3,23). A terminação  $\text{הַיִּי}$  é comum no período do Segundo Templo. Outros aspectos são ainda mais tardios: o uso da conjunção  $\text{וְ}$ , ao invés da partícula interrogativa  $\text{הַיִּי}$ , é característico não do hebraico bíblico, mas do rabínico; a construção  $\text{הַיִּי־הַיִּי}$  (ao invés de  $\text{הַיִּי־הַיִּי}$ ) é regular no hebraico rabínico, mas extremamente incomum no bíblico; a expressão  $\text{וְהַיִּי}$ , atestada nos textos de Qumran, substitui a mais típica do hebraico bíblico  $\text{וְהַיִּי}$ ; e mesmo a frase “rei de Samaria” (v. 3) seria uma expressão linguística tardia.<sup>117</sup> Com base em todos esses dados, 2Rs 1 de fato é uma unidade literária coesa, mas por outro lado resultante de um complexo processo redacional, uma composição bem tardia, no que diz respeito à sua forma final: entre os últimos anos do período persa e início do período grego.

## 2.4. Crítica da Forma

Após averiguar a unidade literária (ainda que não redacional) da perícope de 2Rs 1,1-18, encontram-se os seguintes blocos sintáticos:<sup>118</sup>

- **v. 1-2c:** do ponto de vista sintático, embora 1Rs 22,52-54 inicie-se com *x-qatal* e depois possua uma cadeia de segmentos em *wayyiqtol*, 2Rs 1,1 não

<sup>117</sup> ROFÉ, A., *Storie di profeti*, p. 46-47. Ver também BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix*, p. 261. Anteriormente, na p. 214, C. F. Burney salienta a peculiaridade em 2Rs 1,3.4.8.12 do uso de  $\text{הַיִּי־הַיִּי}$  para designar Elias como outro indício da “independência” dessa fonte em relação ao conjunto de 1Rs 17-19.

<sup>118</sup> A nomenclatura *wayyiqtol*, *yiqtol*, *qatal*, bem como preposição nominal simples, segue a proposta em NICCACCİ, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 23 passim. Para a identificação dos blocos sintáticos, além do uso das formas verbais, leva-se em consideração igualmente os elementos semânticos, a saber, os que serão preponderantes no desenvolvimento do tema, bem como a pontuação de elementos estilísticos. Para uma detalhada análise da metodologia proposta por A. Niccacci, ver CONDREA, V. A., *Following the Blueprint I: Niccacci's Biblical Hebrew Syntax in view of Harald Weinrich's Tempus*, p. 337-356, e LIMA, M. L. C., *Os valores do verbo hebraico na literatura profética: colocação do problema e possível metodologia para o estudo do tema*, p. 410-416. Se W. Schneider é o pioneiro para a contribuição da linguística textual ao hebraico bíblico, sua percepção e concepções foram seguidas e aprofundadas por A. Niccacci, pois detalha e desenvolve alguns pontos (LIMA, M. L. C., *Contribuição da linguística textual para a compreensão dos valores do verbo hebraico: algumas considerações*, p. 229). Acerca da contribuição no Brasil da doutora Maria de Lourdes Correa Lima para a análise da sintaxe do hebraico bíblico, levando em consideração pressupostos de A. Niccacci, ver GRENZER, M., *As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento*, p. 17-18.

depende necessariamente da última perícope de 1 Reis, mas inicia em *wayyiqtol* uma unidade narrativa autônoma, mediante uma informação de caráter temporal – o que se segue ocorreu por ocasião da revolta de Moab. Em 2Rs 1,2a o *wayyiqtol* não somente prossegue com a narrativa, como coloca esta ação em primeiro plano,<sup>119</sup> a saber, o que aconteceu – a queda do rei Ocozias, uma “circunstância simultânea” ao narrado no segmento anterior; e a preposição nominal simples no v. 2b serve de comentário geográfico – o fato ocorreu em Samaria. Há ainda uma aliteração<sup>120</sup> envolvendo as primeiras letras dos verbos iniciais dos v. 1-2a, a qual reforça essa ligação. A cadeia sintática termina no v. 2c com novo *wayyiqtol*, agora para explicitar a consequência da queda relatada no v. 2a: adoeceu.<sup>121</sup> Este bloco tem como assunto, portanto, a queda do rei Ocozias e sua doença.

- **v. 2d-e:** a narrativa continua com dois segmentos em *wayyiqtol*, os quais também marcam duas orações coordenadas, a primeira enfatizando em primeiro plano o ato do envio da parte do rei (subentendido da sequência anterior) dos mensageiros, e a segunda a verbalização do ato. Ao invés da ideia de sucessão, o uso de וַיִּשְׁלַח no v. 2e transmite a ideia de circunstância concomitante ao v. 2d.<sup>122</sup>
- **v. 2f-h:** existe aqui uma sequência de dois segmentos em imperativo (v. 2f-g) seguidos de um segmento com p-*yiqtol* indicativo no v. 2h, com o conteúdo da ordem do rei aos mensageiros. Essa transição temporal é utilizada para esclarecer que a embaixada enviada para consultar por Baal Zebub tem por objetivo comunicar a possibilidade de um fato: se o rei sobreviverá à doença.<sup>123</sup> Há ainda uma assonância<sup>124</sup> envolvendo o final das

<sup>119</sup> LIMA, M. L. C., Os valores do verbo hebraico na literatura profética: colocação do problema e possível metodologia para o estudo do tema, p. 415.

<sup>120</sup> WATSON, W. G. E., Classical Hebrew Poetry, p. 226-228. Embora tipicamente poético, a aliteração aqui é um recurso estilístico que visa chamar a atenção dentro da narrativa para possíveis relações entre as palavras envolvidas, como a encontrada aqui nos v. 1-2 (BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 200-204).

<sup>121</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 63; 161; 169. Sobre o fato do v. 1 não depender de 1Rs 22,52-54, e servir de introdução, ver ainda HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 4. Sobre a defesa do *wayyiqtol* como possibilidade de iniciar narração, e não apenas dar continuidade, ver NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 41. Defendendo o uso exclusivo do *wayyiqtol* como continuidade, ver GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 330; JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 361.

<sup>122</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 364.

<sup>123</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 73-77.

primeiras palavras nos v. 2f-g. O uso da conjunção וְ seguida pelo *yiqtol* reforça o caráter futuro de uma ação única a ser esperada, em forma de questão indireta.<sup>125</sup>

- **v. 3a-d:** o *w-x-qatal* no v. 3a consiste numa construção de antecedente, a qual expressa uma ação única no passado;<sup>126</sup> esta ação, por sua vez, é uma ordem dada pelo mensageiro de YHWH, cujo conteúdo apresenta-se numa série de três segmentos no imperativo nos v. 3b-d. No v. 3d o uso do imperativo com conjunção indica a conclusão dos imperativos nos v. 3b-c.<sup>127</sup> O uso do *w-x-qatal* no v. 3a transmite ainda a ideia de simultaneidade entre a ordem dada pelo rei aos seus mensageiros, e a ordem dada pelo mensageiro de YHWH a Elias.<sup>128</sup> Estilisticamente, os imperativos nos v. 3b-c seguem o mesmo padrão sintático dos v. 2f-g, incluindo o uso de segmentos constituídos unicamente pelos verbos no imperativo nos v. 2f.3b, como que para comparar as ordens dadas pelo rei e pelo mensageiro de YHWH.
- **v. 3e-f:** encontram-se dois segmentos formados por preposições nominais simples, as quais iniciam um “discurso narrativo” dado pelo mensageiro de YHWH, e que deve ser reproduzido por Elias;<sup>129</sup> o uso da dupla negativa no v. 3e, ainda que pleonástico, tem objetivo estilístico de ênfase, a exemplo do que ocorre em Ex 14,11.<sup>130</sup> Esta dupla negativa ainda proporciona um jogo de palavras envolvendo בְּלִי e בְּעַל. Observe-se também a aliteração envolvendo אֵין-אֵלֹהִים no v. 3e, além de אֵתֶם e אֵלֹהֵי no v. 3f). É a palavra que dever ser dada por Elias aos mensageiros do rei.

<sup>124</sup> WATSON, W. G. E., *Classical Hebrew Poetry*, p. 222-223. Embora tipicamente poético, a assonância é um recurso estilístico aqui.

<sup>125</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 475; JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 337; 575.

<sup>126</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 44. Aqui e no próximo capítulo, segue-se a nomenclatura de A. Niccacci, na qual “x” indica o substantivo ou locução adverbial 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 por uma partícula negativa qualquer (לֹא, אֵין, אֵין-אֵלֹהִים) ou pelo ו que não pertence à conjugação do verbo, ou por uma preposição qualquer (NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 29-31).

<sup>127</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 355-356.

<sup>128</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 5.

<sup>129</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 100.

<sup>130</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 483; JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 573. Ver também BUTH, R., *Word Order in the Verbless Clause: A Generative-Functional Approach*, p. 91.

- **v. 4a-e:** com o uso do w-p-x-*qatal* no v. 4a inicia-se novo discurso narrativo, e o uso do advérbio כֵּן enfatiza não o sujeito do discurso, a saber YHWH, mas o modo pelo qual esse discurso se desenrola: o próprio ato do falar divino.<sup>131</sup> No v. 4b x-*qatal* enfatiza o objeto: a cama, de onde o rei não descera – ação descrita pelo N-*yiqtol* do v. 4c, cujo valor imperativo (*yiqtol* “proibitivo”) é indicado pela partícula לֹא.<sup>132</sup> No v. 4d há um p-x-*yiqtol* indicativo da pena de morte como primeiro plano de ação, imputada ao rei pela típica repetição מוֹת תָּמוּת, e decorrente de suas ações pelo uso da partícula כִּי.<sup>133</sup> O *wayyiqtol* final do v. 4e possui valor conclusivo deste bloco sintático.<sup>134</sup> Existe uma assonância envolvendo os finais da sequência nos v. 4b-e quebrada justamente no v. 4d pela sentença de morte. Há ainda uma aliteração envolvendo מ. É a palavra de YHWH, que deve ser reproduzida mediante os mensageiros ao rei.
- **v. 5a-c:** após o discurso, inicia-se uma nova sequência narrativa com *wayyiqtol* nos v. 5a-b, interrompida com o x-*qatal* no v. 5c para marcar a mudança para um breve discurso do rei arguindo acerca do retorno prematuro dos mensageiros.<sup>135</sup> Salienta-se ainda uma assonância envolvendo os finais dos v. 5b-c.
- **v. 6a-c:** no v. 6a o *wayyiqtol* reinicia a narrativa após o breve discurso do rei no v. 5c, e introduz novo discurso, desta vez dos mensageiros, que se inicia de fato com o x-*qatal* do v. 6b – cuja ênfase recai no vocábulo וַיֵּאָמְרוּ;<sup>136</sup> o *wayyiqtol* no v. 6c tem função conclusiva deste bloco sintático. Semelhantemente ao que ocorrera no bloco anterior, há uma assonância envolvendo os finais dos v. 6b-c.
- **v. 6d-g:** o uso do imperativo no v. 6d inicia novo discurso, desta vez dos mensageiros do rei reproduzindo o que fora pronunciado por Elias a partir das instruções do mensageiro de YHWH nos v. 2f-g – cuja disposição

<sup>131</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 31.

<sup>132</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 73.

<sup>133</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., מוֹת, p. 560; NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 108.

<sup>134</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 60.

<sup>135</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 108. Ver também NICCACCI, A., *Types and Functions of the Nominal Sentence*, p. 232-233.

<sup>136</sup> GROSS, W., *Is There Really a Compound Nominal Clause in Biblical Hebrew?* p. 41.

sintática de imperativos é seguida nos v. 6d-e, proporcionando ainda uma exata correspondência do uso de לָכוּ nos v. 2f/6d e uma contraposição entre o uso de דָּרָשׁוּ no v. 2g e de שׁוּבוּ no v. 6e, além de reproduzir a mesma assonância vista nos v. 2f-g. No v. 6f o p-*qatal* é um “qatal de informação”, que pode ser precedido de partícula, como aqui ocorre:<sup>137</sup> o rei que havia anteriormente enviado esta embaixada, é o mesmo rei a quem a embaixada é reenviada nos v. 6d-e. E, a exemplo do que ocorrera no v. 3d, há um imperativo precedido de conjunção com função conclusiva no v. 6g; porém, enquanto o v. 3d possuía o verbo no singular seguido de preposição com sufixo no plural, o v. 6g possui o mesmo verbo no plural com a preposição com a sufixo no singular, numa disposição gramatical quiástica. O discurso de Elias aos mensageiros é contraposto, portanto, ao do rei a estes mesmos mensageiros.

- **v. 6h-j:** com o x-*qatal* inicia-se novo discurso no v. 6h, reproduzindo sintaticamente o v. 4a com a supressão de וְלָכֶן. Os v. 6i-j, por sua vez, reproduzem sintaticamente as preposições nominais simples nos v. 3e-f com uma ligeira modificação: אֲתָם הֵלְכִים do v. 3f para אֲתָהּ שָׁלַח no v. 6j. Assim, com um quiasmo “eficiente”, nas palavras de S. L. McKenzie,<sup>138</sup> o que era a palavra de Elias aos mensageiros do rei acerca da ida nos v. 3e-f tornou-se nos v. 6h-j a palavra de YHWH dada diretamente ao rei acerca do envio.
- **v. 6k-m:** esse bloco é uma reprodução praticamente *ipsis litteris* dos v. 4b-d, incluindo a mesma sequência sintática N-*yiqtol*/p-x-*yiqtol* dos v. 4c-d nos v. 6l-m – ao acrescentar no v. 6k a partícula וְלָכֶן, a qual foi deslocada do v. 4a sem a conjunção, tornou o x-*qatal* do v. 4b em p-x-*qatal* no v. 6k. É a continuidade do discurso iniciado nos v. 6h-j. O efeito produzido é de enfatizar ainda mais a sentença de morte, agora diante do próprio rei.
- **v. 7a-d:** a narrativa continua com o wayyiqtol no v. 7a, introduzindo um discurso do rei que inicia-se no v. 7b aos mensageiros com uma preposição nominal simples no eixo do presente – a aparência do homem – seguida pelo eixo do passado com p-*qatal* no v. 7c – o homem que subiu a encontrar os

<sup>137</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 46.

<sup>138</sup> MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6104-6105.

mensageiros do rei. O discurso do rei encerra-se com o *wayyiqtol* conclusivo no v. 7d.<sup>139</sup> O uso de וַיִּדְבֵּר אֵלֵהֶם no início do v. 7a, e no início do v. 7d de וַיִּדְבֵּר אֵלֵיכֶם estilisticamente proporciona uma assonância, além de um enquadramento para o bloco sintático. Observe ainda a insistência no uso da raiz דבר, e o uso a raiz II קרא, “encontrar”, lembrando a raiz I קרא, “clamar”.<sup>140</sup>

- **v. 8a-c:** a narrativa prossegue com o *wayyiqtol* no v. 8a, introduzindo a resposta dos mensageiros em assíndeto à pergunta feita pelo rei acerca da aparência do homem,<sup>141</sup> mediante orações nominais simples nos v. 8b-c. A sequência וַאֲזֹר עֹר וְאֲזֹר no v. 8c contém uma aliteração envolvendo as guturais א, ע e ר.
- **v. 8d-e:** com o *wayyiqtol* no v. 8d continua a narrativa, desta vez sobre a tréplica do rei à resposta dada pelos mensageiros nos v. 8a-c. O uso de וַיֹּאמֶר no v. 8a concede à tréplica um ar de pensamento interior. A resposta em si é fornecida no v. 8e mediante uma preposição nominal simples com uma particularidade: o nome mais comum para Elias, אֵלִיָּהוּ, é mudado para אֵלִיָּה, como que אֵלִיָּהוּ fosse “particionando” em הוּא / אֵלִיָּה para inserir no meio a designação הַתְּשִׁבִּי הוּא, “o tesbita”.
- **v. 9a-d:** uma nova sequência narrativa inicia-se com o uso do *wayyiqtol* no v. 9a. Esta narrativa prossegue com o uso do *wayyiqtol* nos v. 9b e 9d, com a interrupção desta sequência no v. 9c através de uma preposição nominal simples, cuja construção הִנֵּה + nome + particípio descreve uma ação que está se desenrolando concomitantemente ao ato do envio e da fala do capitão de cinquenta com seus cinquenta: o fato de Elias estar assentado no topo do monte.<sup>142</sup> Além da aliteração envolvendo הַמְּשִׁי הַמְּשִׁי no v. 9a, há outra envolvendo ש; e uma assonância envolvendo os finais de todos os segmentos deste bloco sintático.

<sup>139</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 113.

<sup>140</sup> Sobre a comparação das duas raízes, ver BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., קרא, p. 894-897; KOEHLER, L. et al., קרא, p. 1128-1132.

<sup>141</sup> REVELL, E. J., *Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses*, p. 317.

<sup>142</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 91.



- **v. 9e-f:** o discurso do capitão de cinquenta começa no v. 9e em *x-qatal* com dupla ênfase no elemento x: o vocativo “homem de Deus”, a quem se dirige o discurso, e o rei – quem dá ordem, a ser reproduzida no v. 9f mediante o imperativo. Há uma assonância envolvendo o final dos vocábulos הַמֶּלֶךְ דָּבָר no v. 9e.
- **v. 10a-e:** a narrativa prossegue com *wayyiqtol* nos v. 10a-b, que introduz o discurso de Elias ao capitão de cinquenta nos v. 10c com uma preposição nominal simples com ênfase no vocativo “homem de Deus”. Elias propõe um teste para comprovar se de fato ele é homem de Deus, expresso pelo *yiqtol* inicial volitivo do v. 10d, e que continua com o jussivo do v. 10e. O jussivo expressa nuances de desejo, aqui em forma de oração.<sup>143</sup> Se parece estranha a presença da conjunção logo no início do discurso de Elias no v. 10c, serve para expressar excitação e pressa, o qual não permite tempo para concluir o pensamento.<sup>144</sup> Além do mais, a presença da conjunção permite adicionar um toque de sarcasmo às palavras do profeta.<sup>145</sup> Há um jogo de palavras envolvendo אִשׁ no v. 12c e אִשׁ no v. 12d. Uma aliteração no v. 12c (אִשׁ-אִשׁ הָאֵלֹהִים אִנִּי) envolve inteiramente a letra א, complementada por אִשׁ no v. 12d e a raiz אכל e o vocábulo אָת no v. 12e.<sup>146</sup>
- **v. 10f-g:** a narrativa é retomada em *wayyiqtol* nos v. 10f-g, à guisa de conclusão do relato exposto nos v. 10a-e, evidenciando o cumprimento exato do pedido de Elias feito anteriormente.
- **v. 11a-c:** uma nova narrativa, agora concernente ao segundo capitão de cinquenta, inicia-se com uma série em *wayyiqtol* nos v. 11a-c. Percebe-se o mesmo tipo de assonância visto anteriormente nos v. 9a-d. Com exceção do v. 9c, aqui reproduz-se com leves modificações o conjunto dos v. 9a-d: o acréscimo de אִשׁ expande a mesma aliteração envolvendo א nos v. 9a-d.
- **v. 11d-e:** o discurso do segundo capitão segue a mesma disposição sintática do discurso do primeiro capitão nos v. 9e-f, e reproduz esse discurso com

<sup>143</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 348; NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 87.

<sup>144</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 485.

<sup>145</sup> BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix*, p. 262.

<sup>146</sup> McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6135-6137.

ligeiras modificações no vocabulário, sendo a mais notória a colocação do advérbio à frente do imperativo no v. 11e, um recurso poético usado alhures (Sl 31,3) e que expressa aqui o senso de urgência da ordem do rei, à exemplo do visto em 1Sm 20,38.<sup>147</sup> Observar também o uso por Elias do mesmo par וַיַּעַן/וַיִּדְבֵּר usado pelo segundo capitão, como um recurso estilístico pelo qual Elias transmite o mesmo “tom” de autoridade do segundo capitão.<sup>148</sup>

- **v. 12a-e:** a disposição sintática desse bloco, que reproduz a resposta de Elias ao segundo capitão, é a mesma dos v. 10a-e, por ocasião da resposta de Elias ao primeiro capitão. É uma reprodução de todo o conjunto dos v. 10a-e, com leves modificações no vocabulário, a mais notória no v. 12c acerca do destinatário: se nos v. 10a-e o destinatário do discurso é o capitão, aqui nos v. 12a-e todo o destacamento torna-se destinatário do discurso de Elias.
- **v. 12f-g:** este bloco é uma reprodução *ipsis litteris* dos v. 10f-g, incluindo, portanto, a disposição sintática, com o único acréscimo do vocábulo אֵלֶיָּהוּ após וְאֵל – o qual estilisticamente possui não somente função intensificadora, mas também esclarecer a origem inequívoca do fogo.<sup>149</sup>
- **v. 13a-f:** uma nova narrativa é iniciada com uma série em *wayyiqtol* nos v. 13a-f, agora acerca do terceiro capitão. É mais longa em relação às introduções dos dois primeiros capitães nos v. 9a-d.11a-c, concedendo um ritmo mais lento e dramático, criando uma expectativa em torno de suas intenções que serão reveladas a seguir. O clímax é atingido com o final idêntico em אֵלָיו nos v. 13e-f; se o v. 13f é idêntico aos v. 9d.11c, o acréscimo do v. 13e serve de contraponto à atitude dos dois primeiros capitães. Mantém-se a aliteração em torno de ו dos v. 11a-c; e há um jogo de palavras envolvendo as raízes כרע e ברך, mediante as letras כ e ר.
- **v. 13g-14c:** o discurso do terceiro capitão começa no v. 13g com *x-yiqtol*. O uso do *x-yiqtol* enfatiza o vocativo “homem de Deus”, a exemplo do uso do *x-qatal* dos outros capitães; mas aqui a perspectiva é totalmente volitiva, e

<sup>147</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., מְהֵרָה, p. 555.

<sup>148</sup> GILEAD, C., וַיַּעַן וַיִּדְבֵּר in II Kings 1:9–13, p. 46–47.

<sup>149</sup> SCHMIDT, W. H., אֵלֶיָּהוּ, p. 118–119.

não imperativa como dos outros capitães – evidenciado pelo uso da partícula  $\text{אֲנִי}$ ,<sup>150</sup> numa atitude cortês, suavizando o comando dos capitães anteriores.<sup>151</sup> Com uso de  $\text{הַיָּמִן}$  junto ao *qatal* no v. 14a, vincula o ato passado da destruição dos dois primeiros capitães com o discurso atual do terceiro capitão, uma circunstância que “tem relevância especial com respeito ao momento atual da comunicação”.<sup>152</sup> O relato do ato passado continua em *wayyiqtol* conclusivo no v. 14b. Após o relato, reitera-se no v. 14c o pedido feito anteriormente no v. 13g, agora utilizando  $\text{הַיָּמִן}$ , o qual introduz a conclusão que se deve extrair dos argumentos expostos anteriormente nos v. 14a-b. É uma importante partícula temporal-argumentativa, ressaltada pela conjugação com a partícula  $\text{הַיָּמִן}$  do v. 14a, onde se “introduz a consequência do ato enunciado” por esta mesma partícula<sup>153</sup> – um recurso estilístico que visa aumentar ainda mais a dramaticidade, por “expressar uma nuance de emoção”.<sup>154</sup> Estilisticamente, amplia-se aqui mais ainda a aliteração em torno de  $\text{ש}$ ; e o uso da raiz  $\text{קִר}$  faz um jogo de palavras com  $\text{אֲרִק}$  no v. 7.

- **v. 15a-c:** o discurso do mensageiro de YHWH a Elias é introduzido no v. 15a pelo *wayyiqtol*; este discurso consiste no uso do imperativo no v. 15b, seguido pelo *N-yiqtol* do v. 15c, o qual possui um caráter volitivo, ou melhor “vetitivo”, indicado não somente pelo uso da partícula  $\text{לֹא}$ , como também pela sequência ao imperativo do v. 15b.<sup>155</sup>
- **v. 15d-e:** a narrativa continua com dois segmentos em *wayyiqtol*, demonstrando o cumprimento por parte de Elias da ordem dada pelo mensageiro de YHWH no bloco anterior.

<sup>150</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 127; NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 74-75.

<sup>151</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 324; SHULMAN, A., The Particle  $\text{אֲנִי}$  in Biblical Hebrew Prose, p. 57.

<sup>152</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 89-92.

<sup>153</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 94.

<sup>154</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 612.

<sup>155</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 124; JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 126; NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 73;76.

- **v. 16a-d:** com *wayyiqtol* no v. 16a começa nova narrativa, agora introduzindo o discurso divino reproduzido por Elias ao rei a partir do v. 16b com *x-qatal*. Um segmento em *p-qatal* no v. 16c adapta a mesma frase transmitida anteriormente como preposição oração nominal nos v. 3f/6j, pois agora constitui-se numa informação “recuperada”, no eixo do passado.<sup>156</sup> A preposição nominal simples no v. 16d reproduz *ipsis litteris* os v. 3e/6i. Elias repete, com ligeiras modificações, o que havia comunicado aos mensageiros do rei.
- **v. 16e-g:** todo este bloco reproduz exatamente o que havia sido comunicado pelos mensageiros do rei anteriormente nos v. 6k-m e 4b-d. Elias confirma, portanto, a forma como os mensageiros transmitiram essa parte do discurso.
- **v. 17a-b:** o uso de *wayyiqtol* no v. 17a tem função conclusiva da narrativa, cuja circunstância vem descrita no v. 17b pelo *p-qatal*, numa subordinação indicada por אֲשֶׁר:<sup>157</sup> o rei morreu exatamente em conformidade à palavra de YHWH, pronunciada por intermédio de Elias.
- **v. 17c-18b:** uma nova narrativa inicia-se com *wayyiqtol* no v. 17c, para resumir a notícia da morte de Ocozias e como se deu sua sucessão, cuja circunstância é descrita pelo *p-N-qatal* do v. 17d. Essa narrativa continua no v. 18a com *w-x-qatal* de “fundo”, uma “informação colateral”, explicado através da preposição nominal simples no v. 18b.<sup>158</sup>

Procedendo à análise lexicográfica, a raiz que domina toda a perícopes de 2Rs 1,1-18 é דָּבַר, com 19 ocorrências.<sup>159</sup> Esta raiz pertence ao campo semântico da comunicação, a qual conta ainda nesta perícopes com as raízes אָמַר (10x),<sup>160</sup> דָּרַשׁ (5x: v. 2.3.6.16[2x]), e עָנָה (3x: v. 10.11.12). Portanto, a temática de 2Rs 1,1-18 gira em torno da palavra, da comunicação: o rei comunica aos seus mensageiros para consultarem por Baal Zebub; o mensageiro de YHWH comunica a Elias a mensagem que deve ser dada ao rei por estes mensageiros;

<sup>156</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 24.

<sup>157</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 319; NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 63.

<sup>158</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 39.

<sup>159</sup> v. 3[2x].6.7[3x].9[2x].10.11.12.13.15.16[2x].17[2x].18[2x].

<sup>160</sup> v. 2.4.5.6[3x].8[2x].11.16.

estes mensageiros retornam, comunicando ao rei a mensagem de YHWH transmitida por Elias; os capitães comunicam a Elias a mensagem do rei; Elias, por sua vez, comunica-se com estes capitães; e, finalmente, Elias comunica a mensagem de YHWH pessoalmente ao rei. A palavra evoca a autoridade, e a narrativa de 2Rs 1,1-18 gravita entre dois polos: a autoridade da palavra de YHWH, mediada pelo seu representante, o profeta Elias; e a autoridade da palavra do rei, que busca outra divindade que não seja o Deus-rei de Israel.<sup>161</sup>

Existe um confronto entre as autoridades;<sup>162</sup> por isso, a segunda raiz que mais aparece na perícopa é  $\text{הָמָשׁ}$ , com 15 ocorrências,<sup>163</sup> cujo uso como destacamento de cinquenta soldados remete ao campo semântico bélico. Ainda neste campo semântico encontram-se a raiz  $\text{אָכַל}$  (5x: v. 10[2x].12[2x].14) e os vocábulos  $\text{עָר}$  (6x: v. 9.10.11.13[2x].14),  $\text{אָשׁ}$  (5x: v. 10[2x].12[2x].14) e  $\text{שָׁלִישי}$  (v. 13[2x]). Nota-se que este campo semântico bélico se concentra nos v. 9-14.

Se a princípio o confronto parece ser entre o rei e o profeta nos v. 9-14, este confronto na verdade ocorre entre divindades. Por isso, o terceiro vocábulo mais frequente na perícopa de 2Rs 1,1-18 é  $\text{אֱלֹהִים}$ , com 13 ocorrências.<sup>164</sup> Juntamente com o Tetragrama Sagrado  $\text{יְהוָה}$  (6x: v. 3.4.6.15.16.17), evidencia-se Deus como aquele que domina maciçamente toda a narrativa, quem dirige, quem faz valer sua autoridade em contraposição ao deus  $\text{בַּעַל זְבוּב}$  – com apenas 4 ocorrências (v. 2.3.6.16). Completando este campo semântico do divino há o vocábulo  $\text{שָׁמַיִם}$  (5x: v. 10[2x].12[2x].14) e mais uma ocorrência do vocábulo  $\text{בַּעַל}$  no v. 8 para descrever Elias.

Se o confronto se dá entre deuses, este materializa-se com as ações dos personagens envolvidos,<sup>165</sup> representadas na constante contraposição entre “descer”,  $\text{יָרַד}$  (12x),<sup>166</sup> e “subir”,  $\text{עָלָה}$  (8x: v. 3.4.6[2x].7.9.13.16), funcionando como *Leitmotif*.<sup>167</sup> Esta contraposição entre subir/descer evoca verbos de movimento, encontrados ainda nas raízes  $\text{שָׁלַח}$  (7x: v. 2.6[2x].9.11.13.16);  $\text{שׁוּב}$

<sup>161</sup> Ver também McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6283-6284.

<sup>162</sup> Ver também NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 156.

<sup>163</sup> v. 9[2x].10[3x].11[2x].12[2x].13[4x].14[2x].

<sup>164</sup> v. 2.3[2x].6[2x].9.10.11.12[2x].13.16[2x].

<sup>165</sup> Ver também McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6087-6088; 6267-6269.

<sup>166</sup> v. 4.6.9.10[2x].11.12[2x].14.15[2x].16.

<sup>167</sup> Ver também McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6098-6100.

(5x: v. 5[2x].6.11.13); הִלַךְ (4x: v. 2.3.4.6); קרא II (ou קרה, 3x: v. 3.6.7); קום (2x: v. 3.15); e בוא (v. 13). Juntamente com os vocábulos מִלְאָךְ (6x: v. 2.3[2x].5.15.16) e מִהָרָה (v. 11), todas essas ações envolvem o campo semântico do envio: quem envia, e quem é enviado.

Um confronto, que em seu âmago é religioso, reflete-se no campo semântico político, representado pela raiz מלך (8x: v. 3.6.9.11.15. 17[2x].18). Este campo envolve ainda nomes de reis e suas ações exclusivamente políticas, as quais concentram-se no v. 1 (פֶּשַׁע; מוֹאֵב; אֲחָאָב), v. 2 (אֲחִיזָה), v. 17 (יְהוֹרָם [2x]; יְהוֹיָדָה; יְהוֹשָׁפָט) e v. 18 (עֲשֵׂה; אֲחִיזָהוּ; אֲחִיזָה; דְּבָרֵי הַיָּמִים; כֶּתֶב; סֵפֶר). Todo o poder político não é capaz de resolver a questão da morte, representada no campo semântico relacionado à doença, a qual sempre desafia a vida: מוֹת (8x: v. 1.4[2x].6[2x].16[2x].17) e מָטָה (3x: v. 4.6.16) – além das raízes חיה, חלה, e נפל e dos vocábulos חָלִי, עָלִיָּה, e שְׁבֻכָּה, todos estes com ocorrência única no v. 2. Vocábulos relacionados ao campo semântico da negação complementam este confronto: se o rei pressupõe não haver deus em Israel (אֵין, 3x: v. 3.6.16), a este mesmo rei lhe é negada possibilidade de cura da doença e descendência (לֹא, 5x: v. 4.6.16.17.18), e diante de quem assegura-se a Elias não precisar temer (לֹא no v. 15).

A doença representa ainda a fragilidade humana – por isso, encontram-se ainda vocábulos e uma raiz relacionados ao campo semântico antropológico, com menção especial a Elias (אֵלִיָּהוּ, 8x: v. 6.7.8.9.10.11.12.13; אֵלִיָּהוּ, 4x: v. 10.13.15.17; e אֵלִיָּה, 4x: v. 3.4.8.12), mas também ao terceiro capitão de cinquenta (נִפְיָשׁ, 3x: v. 13[2x].14) e o próprio rei (no v. 17 הִיָּה e בֶּן, este 2x). Note-se ainda o uso frequente de pronomes pessoais, relacionados igualmente a este campo semântico: אֲנִי (v. 10.12), אַתָּה (v. 6), אַתָּם (v. 3), הוּא (v. 8) e הֵמָּה (v. 18). O humano também evoca a dúvida, representada na partícula אִם: se o rei pode se curar (v. 2) e se Elias de fato é homem de Deus (v. 10.12).

Se há o antropológico, o campo semântico geográfico localiza espacialmente todas as cenas da narrativa, numa contraposição entre Israel (יִשְׂרָאֵל, 5x: v. 1.3.6.16.18) e sua capital Samaria (שְׁמֶרֶן, v. 2.3) – local onde YHWH deve ser adorado – e Acaron (עַקְרֹן, v. 2.3.6.16), lugar de adoração de

divindade estrangeira. Completando este campo semântico, ainda há a menção do lugar de origem de Elias (תִּשְׁבִּי, v. 3.8) e a contraposição entre o lugar de onde o rei subiu e não pode descer (וְשָׁם, v. 4.6.16), e o lugar onde Elias subiu e não quer descer (הָרָה, יֵשֶׁב, וְרָאָה, cada vocábulo com ocorrência única no v. 9).

Complementando a análise lexicográfica, há ainda dois campos semânticos a serem mencionados: o campo semântico da indumentária, para descrever Elias, concentrado no v. 7 (מִשְׁפָּט) e no v. 8 (אָזָר; אֶזְרָא; עֹר; שִׁעָר; e מִתְנַיִם); e o campo semântico peticional, concentrado nos v. 13-15 (עֵינַי וְיָקָר, ambos 2x nos v. 13.14; בְּרָךְ, חֲנֹן, כָּרַע, נָא, נִגֵּד e עָבַד no v. 13; e פָּנָה e יָרָא no v. 15).

Os dois campos semânticos mais utilizados amplamente em toda a perícopa são o da comunicação e o divino. Portanto, o tema por excelência, objetivo maior, é acerca da Palavra de YHWH. Por isso, o discurso divino transmitido pelo mensageiro de YHWH a Elias (v. 3e-4e), é depois reproduzido pelos mensageiros do rei a este (v. 6), e finalmente por Elias ao rei (v. 16).

Unindo os dados da análise sintática e estilística com a lexicográfica, há uma imbricação dos campos semânticos relacionados ao político e à doença no primeiro e último blocos sintáticos, a saber nos v. 1-2c.17c-18b. Abordam o início e o fim do reinado de Ocozias: como adoeceu por ocasião de uma queda – enquanto irrompia uma rebelião em Moab –, a qual resultou na sua morte sem descendentes. Por isso, nos v. 1-2c encontra-se a introdução de toda a narrativa, enquanto nos v. 17c-18b a conclusão.

Se o campo semântico relacionado à doença é encontrado em todo o v. 2, a partir do v. 2d com o uso de וַיִּשְׁלַח inicia-se o tema do envio, o qual comandará toda a narrativa até o v. 17b, quando possui seu desfecho<sup>168</sup>. Por isso, convém manter somente o v. 2a-c na introdução, deixando os v. 2d-h para o “corpo” da perícopa, v. 2d-17b. E, dentro da sequência dos v. 2d-17b, conforme já visto, a forte incidência do campo semântico bélico nos v. 9-14 distingue esse trecho, o qual possui sua conclusão narrativa no v. 15. Desta forma, há uma subdivisão

<sup>168</sup> Ver também BEGG, C. T., *Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a*, p. 75-86; LONG, B. O., *2 Kings*, p. 12-13; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6086-6087; 6265-6266.

maior tríplice: v. 2d-8e.9a-15e.16a-17b, em que nos v. 16a-17b retoma-se a história iniciada nos v. 2d-8e.<sup>169</sup>

Na primeira subdivisão (v. 2d-8e), há a menção de הַשִּׁבְעִי nos v. 3a.8e, numa espécie de enquadramento, deixando os v. 2d-h destacados; de fato, com o envio dos mensageiros pelo rei para consultar Baal Zebub acerca da sua doença, este trecho serve como ponte com o conjunto anterior, e de introdução para este novo conjunto, com o tema do envio de mensageiros da parte do rei. A repetição do conteúdo da mensagem nos v. 3e-4e no v. 6 cria a princípio uma dupla subdivisão, mas o campo semântico da vestimenta nos v. 7-8 destaca este conjunto, proporcionando então a divisão v. 3a-4e.5-6.7-8. O contexto nos v. 3-4 aborda o envio de Elias por parte do mensageiro de YHWH aos mensageiros do rei enviados nos v. 2d-h; nos v. 5-6 os mensageiros do rei funcionam agora como enviados de Elias; e, nos v. 7-8, o rei pergunta pela aparência de Elias, descrita pelos seus mensageiros através de suas vestimentas.

Na segunda subdivisão (v. 9a-15e), o envio sucessivo de três capitães de cinquenta demarca uma divisão tríplice (v. 9a-10g.11a-12g.13a-15e). No relato dos dois primeiros capitães há um mesmo padrão: o capitão transmite ordens a Elias, Elias propõe o mesmo ordálio em forma de oração, a qual finalmente é atendida.<sup>170</sup> No terceiro, há uma mudança, embora mantendo uma disposição tríplice: com os verbos de movimento nos v. 13a-f há a introdução para o diálogo do terceiro capitão nos v. 13g-14c, e a instrução do mensageiro de YHWH para Elias acompanhar esse capitão no v. 15 – ou seja, o mensageiro de YHWH envia o próprio Elias junto ao capitão agora. Portanto, o v. 15 serve de ponte para a terceira divisão (v. 16a-17b), onde se retoma o conteúdo da mensagem exposto anteriormente nos v. 3e-4e.6 no v. 16, com o desfecho para toda a narrativa nos v. 17a-b.

Em esquema, mostra-se abaixo a organização do texto, na qual encontra-se uma estrutura concêntrica A–B–A' (v. 1-2c.2d-17b.17c-18b); e na parte central outra estrutura concêntrica A–B–A' (v. 2d-8e.9-15.16a-17b) – e como cada capitão de cinquenta tem uma disposição igualmente tríplice, numa disposição

<sup>169</sup> Ver também HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 4; por outro lado, ver a defesa da disposição dupla em McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6077-6078.

<sup>170</sup> Ver também McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6119-6121.



concêntrica em torno da questão do pedido, embora a organização da parte relativa ao terceiro capitão esteja numa espécie de disposição quiástica em relação aos dois primeiros:

### **A autoridade da Palavra de YHWH (2Rs 1,1-18)**

#### **I – Introdução (v. 1-2c)**

#### **II – O tema do envio (v. 2d-17b)**

- A) O envio dos mensageiros pelo rei (v. 2d-8e)
  - a) A ordem do rei aos seus mensageiros (v. 2d-h)
  - b) A ordem do mensageiro de YHWH para Elias (v. 3-4)
  - c) Os mensageiros do rei reenviados por Elias (v. 5-6)
  - d) A pergunta do rei pela aparência de Elias (v. 7-8)
- B) O envio dos capitães pelo rei (v. 9-15)
  - a) O primeiro capitão (v. 9-10)
    - i. Ordem (v. 9)
    - ii. Pedido de Elias (v. 10.a-e)
    - iii. Concretização do pedido (v. 10f-g)
  - b) O segundo capitão (v. 11-12)
    - i. Ordem (v. 11)
    - ii. Pedido de Elias (v. 12.a-e)
    - iii. Concretização do pedido (v. 12f-g)
  - c) O terceiro capitão (v. 13-15)
    - i. Ida ao encontro de Elias (v. 13a-f)
    - ii. Pedido do capitão (v. 13g-14c)
    - iii. Ordem do mensageiro de YHWH (v. 15)
- C) Elias, enviado de YHWH ao rei (v. 16a-17b)

#### **III – Conclusão (v. 17c-18b)**

## 2.5.

### Crítica do Gênero Literário e seu Contexto Histórico

Desde os tempos de H. Gunkel tornou-se lugar comum identificar as histórias de Elias como lendas proféticas,<sup>171</sup> cujo intuito é salientar os profetas mais como “milagreiros” do que mensageiros de Deus, o que parece indicado pelo título *אֵלִישׁ הָאֵלֹהִים*. Mais especificamente em Elias encontram-se lendas elaboradas, mais desenvolvidas literariamente e que abordam mais de um milagre, como é o caso de 2Rs 1.<sup>172</sup> Por isso, a lenda profética é criação de um grupo de crentes que se reúnem em torno de um santo, os quais, para expressar sua admiração por ele, narram ações miraculosas.<sup>173</sup> Este gênero objetiva instilar a confiança em YHWH, levar a obedecer-lhe, com uma valorização do bem e do mal, e com um gosto pelo milagre como reconhecimento da ação vigorosa divina. Este santo e imitável unem-se na lenda pessoal, em torno de figuras proféticas, tais como Elias e Eliseu.<sup>174</sup>

<sup>171</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 37; MOORE, R. D., God Saves: Lessons from the Elisha Stories, p. 30-31. Ver também EISSFELDT, O., The Old Testament: An Introduction, p. 301; GUNKEL, H., Elijah, Yahweh, and Baal, p. 39-72; Van SETERS, J., Em busca da História, p. 313. As lendas proféticas podem ser consideradas de forma mais generalizada como uma categoria dentro das sagas e lendas de caráter pessoal em torno não somente dos profetas, como também dos sacerdotes enquanto figuras religiosas (AUTH, R.; MOREIRA, G. L., Introdução ao estudo das formas literárias do Primeiro Testamento, p. 123-128).

<sup>172</sup> McKENZIE, S. L., “My God is YHWH”: The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings, p. 95-96; ROFÉ, A., Storie di profeti, p. 40. Ainda para A. Rofé, o “Judaísmo desenvolveu uma classe bem similar de narrativas concernentes às atividades desses homens pios” (ROFÉ, A., The Classification of the Prophetic Stories, p. 429).

<sup>173</sup> ROFÉ, A., Storie di profeti, p. 29. S. D. Hill inclui Elias (bem como Eliseu) na categoria de “heróis locais”, os quais são reconhecidos como santos em conjunção com as balanças geralmente oscilantes das forças sociais, e que possuem acesso privilegiado ao poder (divino), além de alcançar o povo. Este “poder privilegiado” geralmente reivindica a verdade, mas também pode ser manifestado como “práticas milagreiras”, ou pela habilidade em subverter um grupo no poder. Pode influenciar na vida cotidiana dos habitantes de vilarejos, bem como uni-los em oposição a alguns aspectos da estrutura “monoteística” oficial, apresentando-se como uma alternativa para os aspectos institucionais da religião (HILL, S. D., The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective, p. 39-53).

<sup>174</sup> SCHREINER, J., Formas y géneros literarios en el Antiguo Testamento, p. 261-262. Segundo W. Brueggemann a lenda pode ser descrita como uma “fantasia a qual move-se para além da realidade” – mas logo enfatiza que esse tipo de descrição não nos conta nada (BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 290). Por isso L. L. Grabbe aponta como principal problema com esse gênero determinar se há um propósito histórico, desde que muitas das histórias levam à instrução, entretenimento e edificação – os quais, supostamente, não seriam o principal objetivo de um relato histórico (GRABBE, L. L., 1 & 2 Kings: An Introduction and Study Guide, p. 20). Mas como J. Schreiner pondera nas mesmas páginas mencionadas supra, não é a “irrealidade” o ponto focal da lenda, pois esta pode ser qualificada como uma variedade da saga, e sua etimologia remete ao “que deve ser lido” (do latim *legenda*, *legere* “ler”, com origem na prática medieval de leitura de uma história edificante acerca de uma pessoa religiosamente significativa), não necessariamente à

Isto é confirmado por alguns elementos apresentados numa tabela mostrada por Cássio Murilo, onde “a palavra do homem de Deus é eficaz e capaz de fazer acontecer o que ela significa”: a perícopes analisada nas suas duas partes pode ser enquadrada nesse gênero, com uma situação de crise (v. 3e-f; 6i-j; 16c-d) e palavras proferidas (v. 4a; 6h; 16b) que produzem um efeito (v. 4b-d; 6k-m; 16e-g).<sup>175</sup>

Entretanto, não há consenso acerca do gênero literário para a perícopes de 2Rs 1,1-18, sendo, portanto, muito discutido:<sup>176</sup> desde que a perícopes venha das mãos de um escritor da época persa ou grega (pelo menos no que diz respeito à sua redação final), não seria possível especificar um gênero literário com precisão. Todo o conjunto dos v. 2-17a poderia ser identificado como uma “história didática”;<sup>177</sup> ou como uma “lenda epigônica”, que define literariamente um grupo de “autores que escrevem num período pós-clássico, o qual tende a perder em criatividade e a aumentar em conformismo, imitação e artifício com respeito à época precedente”<sup>178</sup> – o que talvez explicasse as diversas incongruências linguísticas encontradas. A palavra pronunciada por Elias encaixa-se ainda no “oráculo de juízo”, que traz “palavras que manifestam o repúdio de Deus ao

---

palavra falada – ainda que suas origens estejam relacionadas à oralidade. O mundo da lenda é constituído pelo santo e imitável, em sentido positivo e negativo, em torno de um personagem exemplar, chamado e possuído por YHWH. Portanto, designar uma narrativa como lenda não necessariamente impugna sua historicidade, nem a denigre (NELSON, R. D., *God and the Heroic Prophet: Preaching the Stories of Elijah and Elisha*, p. 93-94).

<sup>175</sup> SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0*, p. 270. A lenda, embora seja motivo de “entretenimento”, seu principal interesse é a edificação. Por ser um gênero proveniente primariamente de tradição folclórica, desenvolve seu próprio caminho como literatura oral da comunidade; mas sua forma final formou-se a partir de um escritor literário. Por isso, para W. H. Barnes, o paralelo mais próximo das respostas repetitivas de Elias aos vários grupos de emissários enviados pelo rei (v. 3.4.6.16) é característico da “narrativa folclórica” (BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 196).

<sup>176</sup> Um exemplo é dado por Cássio Murilo, que a partir da observação de vários textos bíblicos enquadra esta perícopes num novo gênero literário proposto, a “vingança do mensageiro contrariado”. Este gênero apresentaria como padrão: (a) uma situação de crise serve de moldura ou pré-história (v. 1-2c); (c) alguém, com palavras e/ou atos, contraria o mensageiro divino (v. 2d-h.9.11); (d) o mensageiro emite uma palavra, por vezes, uma maldição específica (v. 3-4.10a-e.12a-e.16); (e) a maldição surte efeito e a vingança se realiza (v. 10f-g.12f-g.17a-b). Mas o próprio Cássio Murilo identifica variações, “falhas” para o esquema padrão: falta o item identificado como item (b): em nome de YHWH, o mensageiro entrega uma mensagem, pois “não há uma mensagem inicial a Ocozias; e, após um sumário que explica a enfermidade de Ocozias, passa-se à ação por meio da qual o rei menospreza YHWH e seu mensageiro”. Além do mais, o narrador atribui diretamente a YHWH o castigo que recairá sobre Ocozias; ou seja, a maldição de morte não é palavra de Elias (o “mensageiro”), mas do próprio YHWH (SILVA, C. M. D., *Quando o mensageiro divino é vingativo*, p. 94-99; ver também SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0*, p. 338-339).

<sup>177</sup> LONG, B. O., *2 Kings*, p. 16.

<sup>178</sup> ROFÉ, A., *Storie di profeti*, p. 44.

comportamento de pessoas ou grupos e anunciam as desgraças que por este motivo advirão”, e que segue o seguinte padrão: envio do mensageiro por Deus (v. 3b-d; 6d-g); acusação, motivo do juízo que será proferido (v. 3e-f; 6i-j; 16c-d); fórmula do mensageiro (v. 4a; 6h; 16b); anúncio (v. 4b-e; 6k-m; 16e-g). Falta, entretanto, o convite a ouvir a palavra a ser proferida, conforme atestado em passagens como Am 7,16-17 e Is 1,10-20.<sup>179</sup>

Pode-se ainda entender os v. 2-17 como anedota, emoldurados por uma “fórmula de início” no v. 1 e uma “fórmula de conclusão” no v. 18.<sup>180</sup> A anedota “se apresenta como uma narração breve e aguda ‘relacionada a uma personalidade da vida pública ou com algum elemento original’ de uma comunidade viva”, traços encontrados nos v. 9-16.<sup>181</sup> Pode-se igualmente considerar 2Rs 1,1-18 um “discurso de julgamento profético a indivíduos”, o qual inclui o comissionamento do mensageiro (v. 3.4), uma acusação formal (v. 16) e o anúncio do julgamento (v. 16).<sup>182</sup> Ou ainda classificar como “ameaça fundamentada”, a qual acrescenta à ameaça de castigo seu motivo em forma de acusação, com a presença de termos característicos tais como *לֵכָן* e *יַעַן*.<sup>183</sup>

A riqueza e complexidade nessa perícopa evidencia-se por outros gêneros propostos: o v. 1 pertence ao gênero da “notícia simples”; há uma “comissão profética” nos v. 3-4; a “fórmula do mensageiro” nos v. 9.11.16; a “petição” nos v. 13-14; a “profecia de punição” nos v. 3.6.16; e o “cumprimento oracular” no v. 17.<sup>184</sup> A “fórmula do mensageiro” ocorre quando um oráculo é introduzido pela expressão *כֹּה־אָמַר יְהוָה* – esta situação não pode ser confundida com o uso explanatório visto em Js 7,13; 1Rs 11,13; 17,14; 2Rs 4,43.<sup>185</sup> Esta também pode ser denominada “fórmula justificante do mensageiro”, justificando que suas palavras são palavras de YHWH e de que Ele de fato enviou Elias. Geralmente,

<sup>179</sup> LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus, p. 99-100. Ver também AUTH, R.; MOREIRA, G. L., Introdução ao estudo das formas literárias do Primeiro Testamento, p. 189-192, e SILVA, C. M. D., Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0, p. 287, onde também é designado como “anúncio de condenação” ou “palavra de desgraça”.

<sup>180</sup> WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 265-267.

<sup>181</sup> SCHREINER, J., Formas y géneros literarios en el Antiguo Testamento, p. 261. Ver também AUTH, R.; MOREIRA, G. L., Introdução ao estudo das formas literárias do Primeiro Testamento, p. 122-123.

<sup>182</sup> HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 244.

<sup>183</sup> SCHREINER, J., Formas y géneros literarios en el Antiguo Testamento, p. 275.

<sup>184</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 16.

<sup>185</sup> LONG, B. O., 2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative, p. 339.

vem concluída com a expressão  $\text{נְאֻם יְהוָה}$  (“oráculo de YHWH”), a qual falta no relato de 2Rs 1,1-18.<sup>186</sup> Há ainda a “fórmula de sucessão” nos v. 17b-18, a qual inclui a “fórmula de acessão sincronística” (esta, com sua explicação) no v. 17b e a “fórmula de citação” no v. 18.<sup>187</sup> Os v. 17c-18b podem igualmente ser compreendidos como “anais”, escritos tanto nas cortes reais como no templo, recolhidos por anos, em forma de notas oficiais, relatando os feitos mais importantes, dos quais se conservam apenas extratos.<sup>188</sup>

No v. 3 há “palavra de ruína”, onde o profeta confronta o rei com uma acusação referida a uma determinada culpa. Elias move sua acusação contra Ocozias sob forma de pergunta de retórica (comparar com 1Rs 21,19). E, ao mesmo tempo, a acusação contém também a motivação para o “anúncio de juízo”, o qual encontra-se no v. 4 – junto com a “fórmula do enviado”, precedida do  $\text{לְכָן}$ , a qual comparece também em âmbito profano, como nas relações diplomáticas (comparar 1Rs 20,3.5 e 2Rs 1,11). Os profetas, portanto, são enviados por YHWH para transmitir uma determinada palavra de YHWH.<sup>189</sup>

Não obstante esta riqueza, dois temas diferentes podem ser identificados aqui: na primeira história (v. 2-8.16-17a) o centro da narrativa é a palavra profética de Elias, a qual vaticina a morte de Ocozias; a segunda (v. 9-15) concerne à confrontação entre o profeta e a autoridade estatal. Ambas as histórias (v. 2-8.16-17a e v. 9-15) poderiam ser classificadas como “narrativa de autorização profética”, pois possuem uma repetição tríplice de seus respectivos temas de maneira similar.<sup>190</sup>

<sup>186</sup> SCHREINER, J., *Formas y géneros literários en el Antiguo Testamento*, p. 274; SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0*, p. 287.

<sup>187</sup> LONG, B. O., *2 Kings*, p. 8.

<sup>188</sup> SCHREINER, J., *Formas y géneros literários en el Antiguo Testamento*, p. 263. L. L. Grabbe fala de um “relatório”, “informe”, definido como uma breve narrativa usualmente na terceira pessoa acerca de um simples evento ou situação no passado. Dentro dessa perspectiva, pode-se ainda identificar na perícopes de 2Rs 1,1-18 o “relatório oficial”, o qual envolve um mensageiro enviado por uma pessoa autorizada, e que pode ser identificado nas suas partes constituintes: 1) comissionamento de um mensageiro (v. 3a-d); 2) a partida e recepção do mensageiro (v. 15d-e); 3) a mensagem que é citada diretamente (v. 6.16) e 4) a reação do recipiente (v. 7.8). Ver GRABBE, L. L., *1 & 2 Kings: An Introduction and Study Guide*, p. 19. H. Weippert (WEIPPERT, H., *Geschichten und Geschichte: Verheissung und Erfüllung im deuteronomistischen Geschichtswerk*, p. 120) identifica no v. 17 um “relatório de cumprimento” (*Erfüllungsbericht*).

<sup>189</sup> RENDTORFF, R., *Introduzione all'Antico testamento*, p. 158-160.

<sup>190</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 4; De VRIES, S. J., *Prophet Against Prophet*, p. 62.

Especificamente os v. 9-16 podem ser entendidos como uma subcategoria da lenda, uma “história de poder suplicatório”.<sup>191</sup> Encontra-se subjacente aos v. 9-16 a designação de *Orakelbefragung*, “inquirição oracular”; mas, ainda que contenha um caráter “anedótico”, conclui-se pela afirmação “se eu sou homem de Deus, desça fogo dos céus” uma “lenda de demonstração” de poder.<sup>192</sup> Há ainda subjacente à cena típica nos v. 9-16 um padrão ainda mais básico dentro das narrativas proféticas: uma “inquirição profética”: um rei ou mensageiro requer um oráculo de um profeta que o entrega, e assim este se cumpre. Contra este padrão comum, este episódio é distinguido pela repetição tripla do oráculo (v. 3.4.6.16) e a confrontação entre os três capitães do rei e Elias.<sup>193</sup> Identificada pelo “esquema *darash*”, ou seja, pelo uso da raiz שׂרר, é encontrado alhures em Gn 25,21-34; 1Sm 9; 1Rs 14; 22; 2Rs 3; 8 e segue um mesmo padrão identificável na perícope de 2Rs 1,1-18: 1) colocação e preparação da inquirição (v. 3a-d); 2) audiência com o profeta (v. 3e-4e.16), composta por a) requerimento pelo oráculo e b) entrega do oráculo; e 3) cumprimento do oráculo (v. 17a-b). Central, portanto, é o encontro com o profeta, pelo qual a vontade divina é revelada e a raiz שׂרר é utilizada em relação a “inquirição de YHWH mediante um profeta”.<sup>194</sup>

Conclui-se que o gênero dominante, “aquele que o caracteriza em sua totalidade e que atua como fator de integração”<sup>195</sup> é o da lenda profética: dentro dessa moldura literária, estão dependentes todos os outros. Como gênero dominante, pode também ser denominado como lenda epigônica, nas palavras de A. Rofé – entretanto, isto depende do quão tardia é a perícope de 2Rs 1,1-18, conforme visto supra.

Qual contexto histórico teria proporcionado este texto? L. M. W. Beal analisa do ponto de vista de uma comunidade pós-exílica: como Ocozias, os israelitas haviam anteriormente abandonado o Deus da aliança por deuses que não podem salvar; como castigo, são condenados à “morte” do exílio; mas é no exílio que o povo encontra a “cura” da idolatria, sendo restaurado para uma nova vida

<sup>191</sup> De VRIES, S. J., *Prophet Against Prophet*, p. 55.

<sup>192</sup> LEVIN, C., *Erkenntnis Gottes durch Elija*, p. 329-342.

<sup>193</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 4.

<sup>194</sup> COHN, R. L., *Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch*, p. 604; LONG, B. O., *2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative*, p. 343.

<sup>195</sup> M. L. C. LIMA. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 124.

pactual.<sup>196</sup> A audiência pós-exílica, despojada de suas instituições, poderia ainda estar tentada a buscar oráculos em novos lares estrangeiros – designados então simbolicamente como “Acaron”. A narrativa objetivaria alertar a comunidade pós-exílica a não trilhar esse caminho.<sup>197</sup> T. R. Hobbs salienta que as circunstâncias históricas relacionam o cumprimento da palavra profética e o confronto entre o profeta como representante de YHWH e autoridade civil percorrendo toda a história da tradição profética.<sup>198</sup> A narrativa de 2Rs 1,1-18 lembra a estes profetas para dirigirem-se por YHWH e não pelas autoridades seculares, a exemplo do visto no episódio envolvendo Miqueias e os quatrocentos profetas em 1Rs 22,13-14.<sup>199</sup>

Por isso, com relação ao *Sitz im Leben*, as lendas proféticas teriam duas finalidades básicas: a primeira é, por assim dizer, doutrinal – demonstrar quem é o verdadeiro mensageiro de YHWH; e a segunda é moral ou paradigmática – incentivar a comunidade a respeitar o mensageiro divino e a obedecer à mensagem por ele entregue.<sup>200</sup> Um momento de ensino, tomando como ponto focal a figura do homem de Deus, explicitando seu valor. Como ressalta A. Rofé, essas “histórias expressam a atitude de medo e admiração do simples crente em relação ao homem de Deus, sua admiração pelas obras sobrenaturais do homem de Deus”.<sup>201</sup> A. Rofé prossegue, ao falar especificamente sobre Elias: “é sua pessoa que está diretamente exaltada”, sendo “descrito como um ser de outro mundo, quase um deus, talvez - ou melhor, um demônio”.<sup>202</sup>

Esta “glorificação” da pessoa do profeta objetiva apresentá-lo a todas as gerações como exemplo a ser seguido.<sup>203</sup> Isto pode incluir uma abordagem sobre o martírio:

<sup>196</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 298.

<sup>197</sup> NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 156. Na mesma página ilustra como exemplos uma série de narrativas do Antigo Oriente concernentes a oráculos, contidos em PRITCHARD, J. B. (Org.), The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 447-451; 605-606. Merece destaque a primeira dessas narrativas, concernente à divina nomeação de um rei etíope, confirmada por inquirição oracular no templo de Amon-Rá, com assistência de profetas.

<sup>198</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 6.

<sup>199</sup> NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 156.

<sup>200</sup> SILVA, C. M. D., Quando o mensageiro divino é vingativo, p. 109.

<sup>201</sup> ROFÉ, A., Storie di profeti, p. 24.

<sup>202</sup> ROFÉ, A., Storie di profeti, p. 49.

<sup>203</sup> LONG, B. O., The Social Setting for Prophetic Miracle Stories, p. 47.

Outra característica (...) que emerge dessa história, é a tendência de retratar Elias como um potencial mártir. Sentado sozinho no topo da montanha, enquanto os oficiais do rei são enviados um após o outro para capturá-lo, ele representa a vítima e testemunha da guerra de Deus contra a idolatria. Sua reação desproporcional e intransigente às ordens do rei pode ser entendida à luz de uma suposição fundamental, que permanece implícita: a convocação de um profeta pelas autoridades pode implicar sua morte. Nesse sentido, a história tem um aspecto em comum com o martirólogo, que representa a etapa final no desenvolvimento de histórias proféticas.<sup>204</sup>

Portanto, outro objetivo dessa história seria encorajar “o ouvinte a crer que (...) mudanças significativas podem ser feitas em suas desesperadas vidas. (...) O propósito da narração da estória é o triunfo da história”.<sup>205</sup> Ou seja, na experiência vivencial do israelita, a palavra profética ainda transmite esperança – e vida.

---

<sup>204</sup> ROFÉ, A., *Storie di profeti*, p. 51.

<sup>205</sup> RENTERÍA, T. H., *The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel*, p. 100.



### 3

## Análise de 2Rs 2,1-25

### 3.1.

#### Tradução Segmentada e Comentário Filológico

וַיְהִי בִּהְעֵלוֹת יְהוָה אֶת־אֵלִיָּהוּ בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם	2,1a	Aconteceu, ao elevar YHWH a Elias num turbilhão aos céus,
וַיִּלָּךְ אֵלִיָּהוּ וְאַלְיָשָׁע מִן־הַגִּלְגָּל:	2,1b	partiu Elias (junto a Eliseu) de Guilgal.
וַיֹּאמֶר אֵלִיָּהוּ אֶל־אַלְיָשָׁע	2,2a	Então disse Elias a Eliseu:
שָׁב־נָא פֹּה	2,2b	“Permaneça, por favor, aqui,
כִּי יְהוָה שְׁלָחַנִי עַד־בֵּית־אֵל	2,2c	pois YHWH enviou-me até Betel”.
וַיֹּאמֶר אֶלְיָשָׁע	2,2d	Disse Eliseu:
חַי־יְהוָה	2,2e	“Que viva YHWH,
וְחַי־נַפְשְׁךָ	2,2f	e viva tua alma:
אִם־אַעֲזֹבְךָ	2,2g	certamente não te deixarei!”
וַיֵּרְדּוּ בֵּית־אֵל:	2,2h	Então, desceram a Betel.
וַיֵּצְאוּ בְנֵי־הַנְּבִיאִים	2,3a	Saíram os filhos dos profetas
אַשֶׁר־בֵּית־אֵל־אַל־אַלְיָשָׁע	2,3b	que eram de Betel para [encontrar] Eliseu,
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	2,3c	e disseram-lhe:
הֲיָדָעָתָ	2,3d	“Sabes
כִּי הַיּוֹם יְהוָה לָקַח אֶת־אֲדֹנֶיךָ מֵעַל־ רֹאשְׁךָ	2,3e	que hoje YHWH toma teu senhor por cima de tua cabeça?”
וַיֹּאמֶר	2,3f	Disse então [Eliseu]:
גַּם־אֲנִי יָדָעְתִּי	2,3g	“Também eu sei;
הִחֲשׂוּ:	2,3h	silenciai-vos!”
וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלִיָּהוּ	2,4a	Disse-lhe Elias:
אַלְיָשָׁעוּ שָׁב־נָא פֹּה	2,4b	“Eliseu, permaneça, por favor, aqui,
כִּי יְהוָה שְׁלָחַנִי יֵרִיחוֹ	2,4c	pois YHWH enviou-me a Jericó”.
וַיֹּאמֶר	2,4d	Disse então [Eliseu]:
חַי־יְהוָה	2,4e	“Que viva YHWH,
וְחַי־נַפְשְׁךָ	2,4f	e viva tua alma:
אִם־אַעֲזֹבְךָ	2,4g	certamente não te deixarei!”
וַיָּבֹאוּ יֵרִיחוֹ:	2,4h	Então, vieram a Jericó.
וַיִּגְשׁוּ בְנֵי־הַנְּבִיאִים	2,5a	Aproximaram-se os filhos dos profetas
אַשֶׁר־בִּירִיחוֹ אֶל־אַלְיָשָׁע	2,5b	que estavam em Jericó para

		(encontrar) Eliseu,
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	2,5c	e disseram-lhe:
הֲיָדָעָתָּ	2,5d	“Sabes
כִּי הַיּוֹם יִהְיֶה לְקַח אֶת־אֲדֹנֶיךָ מֵעַל רֹאשְׁךָ	2,5e	que hoje YHWH toma teu senhor por cima de tua cabeça?”
וַיֹּאמֶר	2,5f	Disse então [Eliseu]:
גַּם־אֲנִי יָדַעְתִּי	2,5g	“Também eu sei;
הֶחֱשִׁיוּ:	2,5h	silenciai-vos!”
וַיֹּאמֶר לֹא אֵלִיָּהוּ	2,6a	Disse-lhe Elias:
נָשִׁיב־נָא פֹה	2,6b	“Permaneça, por favor, aqui,
כִּי יִהְיֶה שְׁלֹחַנִי הַיַּרְדֵּינָה	2,6c	pois YHWH enviou-me ao Jordão”.
וַיֹּאמֶר	2,6d	Então disse [Eliseu]:
חַי־יְהוָה	2,6e	“Que viva YHWH,
וְחַי־נַפְשְׁךָ	2,6f	e viva tua alma:
אִם־אֶעֱזָבְךָ	2,6g	certamente não te deixarei!”
וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם:	2,6h	Então, partiram ambos.
וַחֲמִשִּׁים אִישׁ מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים הָלְכוּ	2,7a	E cinquenta homens dentre os filhos dos profetas partiram,
וַיַּעֲמֻם מִנֶּגֶד מְרֻחָק	2,7b	e postaram-se defronte, à distância;
וּשְׁנֵיהֶם עָמְדוּ עַל־הַיַּרְדֵּן:	2,7c	e ambos se postaram junto ao Jordão.
וַיִּקַּח אֵלִיָּהוּ אֶת־אֲדָרְתוֹ	2,8a	Tomou Elias seu manto,
וַיִּגְלֹם	2,8b	enrolou[-o],
וַיִּכֶּה אֶת־הַמַּיִם	2,8c	e golpeou as águas,
וַיִּחַצּוּ הַנָּהָ וְהַנָּהָ	2,8d	[as quais] foram divididas de um lado para o outro;
וַיַּעֲבְרוּ שְׁנֵיהֶם בְּחַרְבָּה:	2,8e	então, eles dois atravessaram em seco.
וַיְהִי כַּעֲבָרָם	2,9a	Aconteceu, ao atravessarem,
וְאֵלִיָּהוּ אָמַר אֶל־אֵלִישָׁע	2,9b	[que] Elias disse a Eliseu:
נִשְׂאֵל	2,9c	“Pede
מָה אֶעֱשֶׂה־לָּךְ	2,9d	o que eu te faça
בְּטֶרֶם אֶלְקַח מֵעַמִּי	2,9e	antes de ser tomado de ti”.
וַיֹּאמֶר אֵלִישָׁע	2,9f	Então disse Eliseu:
וַיְהִי־נָא פִי־שְׁנַיִם בְּרוּחַ אֵלַי:	2,9g	“Que haja, por favor, dupla porção por teu espírito para mim!”
וַיֹּאמֶר	2,10a	Então disse [Elias]:

הַקָּשִׁית לַשָּׂאוֹל	2,10b	“Pediste uma coisa difícil;
אִם-תִּרְאֶה אֹתִי לָקֹחַ מֵאִתְּךָ	2,10c	se me vires ser tomado de ti,
יְהִי-לָךְ כֹּן	2,10d	que assim aconteça;
וְאִם-אֵין	2,10e	caso contrário,
לֹא יִהְיֶה:	2,10f	não aconteça!”
וַיְהִי הֵמָּה הַלְכִים	2,11a	Aconteceu que eles, ao partirem,
הָלוּךְ וְדָבָר	2,11b	conversavam enquanto caminhavam;
וַהֲגָה רֶכֶב-אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ	2,11c	e eis uma carruagem de fogo e cavalos de fogo,
וַיִּפְרְדּוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם	2,11d	os quais separaram a ambos;
וַיַּעֲלֵ אֱלִיָּהוּ בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם:	2,11e	e subiu Elias num turbilhão aos céus.
וְאֵלִישָׁע רָאָה	2,12a	Então Eliseu via,
וְהוּא מְצַעֵק	2,12b	e ele gritava:
אָבִי! אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו	2,12c	“Meu pai, meu pai! Carruagem de Israel e sua cavalaria!”
וְלֹא רָאָהוּ עוֹד	2,12d	E não o viu mais.
וַיִּחְזַק בְּבִגְדָיו	2,12e	Agarrou nas suas vestes,
וַיִּקְרַעֵם לִשְׁנַיִם קְרָעִים:	2,12f	e as rasgou em duas partes;
וַיִּרֶם אֶת-אֲדָרְתוֹ אֱלִיָּהוּ	2,13a	então levantou o manto de Elias
אֲשֶׁר נָפְלָה מֵעָלָיו	2,13b	que caíra sobre ele,
וַיֵּשֶׁב	2,13c	voltou
וַיַּעֲמֵד עַל-שִׁפְתוֹ הַיַּרְדֵּן:	2,13d	e postou-se à margem do Jordão.
וַיִּקַּח אֶת-אֲדָרְתוֹ אֱלִיָּהוּ	2,14a	Pegou o manto de Elias
אֲשֶׁר-נָפְלָה מֵעָלָיו	2,14b	que caíra sobre ele,
וַיִּכֶּה אֶת-הַמַּיִם	2,14c	golpeou as águas
וַיֹּאמֶר	2,14d	e disse:
אַיֵּה יְהוָה אֵלֹהֵי אֱלִיָּהוּ אֵי-הוּא!	2,14e	“Onde está YHWH, Deus de Elias, [e] mesmo ele, [Elias]?”
וַיִּכֶּה אֶת-הַמַּיִם	2,14f	Golpeou as águas
וַיִּחְצוּ הַנָּהָה וַהֲנָה	2,14g	[as quais] se dividiram de um lado para o outro,
וַיַּעֲבֹר אֱלִישָׁע:	2,14h	e Eliseu [as] atravessou.
וַיִּרְאֶהוּ בְנֵי-הַנְּבִיאִים	2,15a	Viram-no os filhos dos profetas
אֲשֶׁר-בִּירִיחוֹ מִנְּגַד	2,15b	que [estavam] em Jericó, defronte,
וַיֹּאמְרוּ	2,15c	e disseram:

וַיָּנַח רוּחַ אֱלֹהֵי עֵלְיָשָׁע	2,15d	“Repousa o espírito de Elias sobre Eliseu!”
וַיָּבֹאוּ לִקְרַאתוֹ	2,15e	Então vieram ao seu encontro,
וַיִּשְׁתַּחוּ-לֵן אֶרְצָה:	2,15f	e se prostraram ante ele em terra.
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	2,16a	Disseram-lhe:
הִנֵּה-נָא יֵשׁ-אֶת-עֲבָדֶיךָ חֲמִשִּׁים אַנְשִׁים בְּגִי-חֵיל	2,16b	“Por favor! Há com teus servos cinquenta homens, valentes;
יֵלְכוּ נָא	2,16c	que vão (por favor),
וַיִּבְקְשׁוּ אֶת-אֲדֹנָיָהּ	2,16d	e procurem teu senhor;
כִּן-נִשְׁאֹל רוּחַ יְהוָה	2,16e	para que não o leve o Espírito de YHWH,
וַיִּשְׁלַכְהוּ בְּאַחַד הַהָרִים אֹד בְּאַחַת הַגִּיאֹת	2,16f	e o envie num dos montes ou num dos vales!”
וַיֹּאמֶר	2,16g	Então disse [Eliseu]:
לֹא תִשְׁלְחוּ:	2,16h	“Não enviai!”
וַיִּפְצְרוּ-בֵן עַד-כֹּשׁ	2,17a	Pressionaram-no até o constrangimento;
וַיֹּאמֶר	2,17b	então disse [Eliseu]:
שְׁלְחוּ	2,17c	“Enviai”.
וַיִּשְׁלְחוּ חֲמִשִּׁים אִישׁ	2,17d	Enviaram cinquenta homens,
וַיִּבְקְשׁוּ שְׁלֹשֶׁה-יָמִים	2,17e	Buscaram[-no] por três dias
וְלֹא מָצְאוּהוּ:	2,17f	e não o encontraram.
וַיָּשָׁבוּ אֵלָיו	2,18a	Voltaram a ele,
וְהוּא יֹשֵׁב בִּירִיחוֹ	2,18b	(e ele estava assentado em Jericó)
וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם	2,18c	e disse-lhes [Eliseu]:
הֲלוֹא-אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם	2,18d	“Não vos disse:
אֶל-תֵּלְכוּ:	2,18e	‘não vades’?”
וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי הָעִיר אֶל-אֱלִישָׁע	2,19a	Disseram os homens da cidade a Eliseu:
הִנֵּה-נָא מוֹשֵׁב הָעִיר טוֹב	2,19b	“Por certo o assentamento da cidade é bom,
כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי רָאָה	2,19c	como meu senhor vê;
וְהַמַּיִם רָעִים	2,19d	mas as águas são ruins,
וְהָאֶרֶץ מְשַׁכֶּלֶת:	2,19e	e a terra é estéril”.
וַיֹּאמֶר	2,20a	Ele disse:
קַחוּ-לִי צִלְחִית חֲדָשָׁה	2,20b	“Pegai-me um recipiente novo
וְשִׂמוּ שָׁם מֶלַח	2,20c	e colocai ali sal”.
וַיִּקְחוּ אֵלָיו:	2,20d	E eles o pegaram.

וַיֵּצֵא אֶל-מוֹצָא 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:
רַפְּאֲתִי לַמַּיִם הָאֵלֶּה	2,21e	‘sarei estas águas;
לֹא-יִהְיֶה מִשָּׁם עוֹד מוֹת וּמִשְׁכָּלֶת:	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 אֱלִישֶׁע	2,22b	conforme a palavra de Eliseu
אֲשֶׁר דִּבֶּר: פ	2,22c	a qual ele falara.
וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית-אֵל	2,23a	Subiu então dali para Betel;
וְהוּא עָלָה בַדֶּרֶךְ	2,23b	e, subindo ele pelo caminho,
וַיֵּצְאוּ קְטַנִּים יְצָאוּ מִן-הָעִיר	2,23c	uns rapazes pequenos saíram da cidade,
וַיִּתְקַלְסוּ-בּוֹ	2,23d	ridicularizam-no
וַיֹּאמְרוּ לוֹ	2,23e	e lhe disseram:
עָלָה קַרְחַם	2,23f	“Sobe, calvo!
עָלָה קַרְחַם:	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.
וַתֵּצְאָנָה שְׁתֵּי דִבִּים מִן-הַיַּעַר	2,24d	Saíram então duas ursas da floresta
וַתִּבְקְעֶנָה מֵהֶם אַרְבָּעִים וּשְׁנַיִם יְלָדִים:	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 שָׁב שָׁמְרוֹן: פ	2,25b	e dali voltou para Samaria.

Nos v. 1a.11e o termo סַעֲרָה pode ser traduzido genericamente como uma “tempestade”.<sup>1</sup> Entretanto, mais especificamente refere-se a um “forte vento”;<sup>2</sup>

<sup>1</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., סַעֲרָה, p. 704; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 30; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6292.

<sup>2</sup> CLINES, D. J. A., סַעֲרָה, p. 176; KOEHLER, L. et al., סַעֲרָה, p. 762.

pela sua violência (atrelada à raiz סער),<sup>3</sup> é melhor traduzido como “borrasca”, “torvelinho” ou “turbilhão”,<sup>4</sup> esta última adotada aqui e que reflete a opção da Vulgata pelo termo *turbo*.<sup>5</sup>

Nos v. 8a.13a.14a o vocábulo אֲדָרָת relaciona-se com a mesma raiz de אֲדָר, pelo que possui como significado básico “glória”, “honra”, conforme pode ser verificado em Ez 17,8; Zc 11,3. Reputa-se אֲדָרָת como forma feminina do adjetivo אֲדָר, “magnificante”; não obstante, usado enquanto substantivo é designativo de manto (Gn 25,25; Js 7,21.24) – em especial o real e custoso, como em Jn 3,6. De fato, a raiz por trás desse termo, אדר, significaria “aquilo que brilha”, que é glorioso, e assim אֲדָרָת seria não uma veste ordinária, mas aquela especial de luxo, como em Js 7,21-23; mas também descreve um manto simples (Gn 25,25; Zc 13,4).<sup>6</sup> Reputa-se ainda como o manto do profeta (Zc 13,4 e especialmente nas histórias relacionadas não somente a Eliseu como também a Elias, conforme se vê em 1Rs 19,13.19). Por trás deste uso poderia estar não a ideia de forte e poderoso,

<sup>3</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., סער, p. 469; HOLLADAY, W. L., סער, p. 366.

<sup>4</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., סער, p. 469. Ver a ampla atestação do uso dessa tradução em AULD, A. G., I & II Kings, p. 150; BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 200; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 299; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 233; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 13; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 256; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 10; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 21. Sobre a constatação de ser a tradução “mais natural”, OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 710; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 77; WOLFGRAFF, A. J., Kings, p. 167.

<sup>5</sup> Conferir também o uso de עלעול no Targum (JASTROW, M., עלעול, p. 1085), e de σσσεισμός na LXX (MURAOKA, T., σσσεισμός, p. 663).

<sup>6</sup> BURKI, M., L'étoffe du prophétie: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée, p. 145. O caráter singular desse manto utilizado por Elias seria enfatizado na Peshitta pelo uso do termo específico מלכרה, em contraposição ao mais comum מרטוט (JOÜON, P., Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste: étude lexicographique, p. 74). E especialmente associado a Elias: das doze ocorrências de אֲדָרָת, em cinco relaciona-se ao grande profeta, quando é envolto em torno da face dele (1Rs 19,13), é lançado por ele em direção a Eliseu (1Rs 19,19); pega-se, enrola-se e finalmente utilizado para ferir o Jordão (2Rs 2,8.14) e levantado, erguido (2Rs 2,13) – e todas essas ações notavelmente atípicas (WAGSTAFF, B. J., Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches, p. 308). De fato, a raiz אדר no ugarítico remete a epítetos de várias divindades, evocando o majestoso, esplendoroso, o que reforçaria a ligação entre o substantivo אֲדָרָת e a raiz אדר no hebraico (COLLINS, C. J., אדר, p. 269; COPPES, L. J., אדר, p. 18-19; JENNI, E., אדר, p. 29-30). Não obstante, B. J. Wagstaff não concorda que a etimologia seja suficiente para associar אֲדָרָת com a ideia de glória ou poder, sendo incerto se o uso carrega necessariamente as mesmas conotações de sua raiz original (WAGSTAFF, B. J., Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches, p. 324-325).

e sim o fato de que o manto é largo e extenso.<sup>7</sup> O termo **מָלְא**, o qual descreve o manto de Elias, não é um vocábulo convencional para descrever uma vestimenta; por isso, de acordo com W. Schniedwind e D. Sivan possivelmente refletiria um hebraico típico do Reino do Norte – uma hipótese que carece de dados mais seguros.<sup>8</sup>

No v. 8b encontra-se **וַיִּגְלֵם**, forma verbal proveniente da raiz (um *hápax legomenon*) **גלם**. O significado mais comumente associado a esta raiz é o de “enrolar”, “dobrar”.<sup>9</sup> Pertenceria à mesma raiz de **גָּלוּם**, que aparece em Ez 27,14 como uma espécie de “pacote”, “embalagem” de roupas.<sup>10</sup> Baseando-se num cognato árabe, *jalama*, J. Kaltner sugere “cortar” ao invés de “enrolar”, argumentando que este último sentido seria influenciado por equiparar-se o manto de Elias ao cajado de Moisés, no evento da separação das águas do Mar de Juncos em Ex 14; ainda segundo J. Kaltner, explicaria a omissão da raiz **גלם** ao descrever a repetição do ato de Elias no v. 8 por Eliseu no v. 14.<sup>11</sup> Entretanto, o significado

<sup>7</sup> AHLSTRÖM, G. W., **מָלְא**, p. 73; ALONSO SCHÖKEL, L., **מָלְא**, p. 29; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **מָלְא**, p. 12; CLINES, D. J. A., **מָלְא**, p. 137; HOLLADAY, W. L., **מָלְא**, p. 6; KOEHLER, L. et al., **מָלְא**, p. 17.

<sup>8</sup> SCHNIEDWIND, W.; SIVAN, D., The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew, p. 326-327. Como W. Schniedwind e D. Sivan indicam pelo título do artigo, a hipótese levantada por eles é um “teste de caso”, um ponto de partida para futuros estudos, sem bibliografia sustentando. Este tipo de hebraico poderia ser também designado pela nomenclatura “israeliano”: OLIVEIRA, D. V. S.; ARAÚJO, R. G., O Hebraico Israeliano e o Texto de Oseias, p. 74-75. Esta hipótese leva em consideração o fato de que “a língua hebraica bíblica tenha sofrido alguma evolução durante o tempo em que vigorou como linguagem falada, além de escrita” (LIMA, M. L. C., Os valores do verbo hebraico na literatura profética: colocação do problema e possível metodologia para o estudo do tema, p. 422). Não fica claro porque esta palavra é empregada em detrimento de outras mais comuns para manto, como **שָׂמְלָה** ou **מָעִיל**; pela raiz, destacaria o manto como magnífico ou impressionante. Assim, a forma feminina **מָלְאָה** serve tanto como a designação abstrata de “glória” (como em Ez 17,8 e Zc 11,3) como o significado concreto de “manto”.

<sup>9</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., **גָּלוּם**, p. 140; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 299; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **גָּלוּם**, p. 166; CLINES, D. J. A., **גָּלוּם**, p. 356; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 30; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 233; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 14; HOLLADAY, W. L., **גָּלוּם**, p. 84; KOEHLER, L. et al., **גָּלוּם**, p. 194; KONKEL, A. H., **גָּלוּם**, p. 843-844; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 10; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6300; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 77; SCHNIEDWIND, W.; SIVAN, D., The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew, p. 320; WOLFGRAMM, A. J., Kings, p. 168.

<sup>10</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **גָּלוּם**, p. 166; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 32; KOEHLER, L. et al., **גָּלוּם**, p. 193; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 715.

<sup>11</sup> KALTNER, J., What did Elijah Do to His Mantle? The Hebrew Root GLM, p. 225-229.

de “enrolar”, “dobrar” é corroborado pelas traduções antigas, bem como pelo uso talmúdico e midráshico posterior e mesmo pelo hebraico moderno.<sup>12</sup>

No v. 9g a expressão פִּי־שְׁנַיִם é compreendida como “dupla porção”, relacionada à terminologia legal de Dt 21,17.<sup>13</sup> Por outro lado, em Zc 13,8 a mesma expressão significa “dois terços”, a qual encontraria evidências provenientes de Mari da mesma época do Código de Hamurabi acerca da divisão do patrimônio paterno entre os herdeiros.<sup>14</sup> Assim, a hipótese de que a tradução “dois terços” seria aplicada tanto a Dt 21,17 quanto 2Rs 2,9 recebe apoio de acadêmicos germânicos, argumentando que neste último versículo o כִּי na palavra חֵרֶם seria partitivo, analogamente à preposição כִּי.<sup>15</sup> E. W. Davies mostra que em Zc 13,8 pode-se traduzir como “dois terços”, uma fração, por estar complementando a fração שְׁלִישִׁי, “terça parte”, encontrada no contexto imediato; entretanto, a ausência de qualquer fração a ser complementada tanto em Dt 21,17 quanto 2Rs 2,9 sugere um sentido multiplicativo, garantindo a tradução “dupla porção” – sentido este confirmado pelo uso na LXX de διπλοῦς em 2Rs 2,9 e “τὰ δύο μέρη” em Zc 3,8.<sup>16</sup> No v. 10b o uso de קִשָּׁה junto ao infinito de לִשְׂאֹל faz com

<sup>12</sup> Das traduções antigas, verificar o uso de *involver* na Vulgata, e de εἰλέω na LXX. Sobre o uso talmúdico e midráshico, ver HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20; JASTROW, M., חֵרֶם, p. 250; e acerca do hebraico moderno, ver BEREZIN, J. R., חֵרֶם, p. 75. Um outro termo provavelmente pertença à mesma raiz: חֵרֶם, “embrião”, no Sl 139,16; e a raiz חֵרֶם poderia ser um fenômeno típico do hebraico “israeliano”: SCHNIEDWIND, W.; SIVAN, D., The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew, p. 320.

<sup>13</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 32.

<sup>14</sup> DAVIES, E. W., The Meaning of pî šenayim in Deuteronomy xxi 17, p. 342.

<sup>15</sup> POPKO, L., פִּי־שְׁנַיִם in 2 Kgs 2:9 as a Metaphor of Double Speech, p. 354-355; ŠANDA, A., Die Bücher der Könige, p. 8-9; WERLITZ, J., Die Bücher der Könige, p. 207. Concordam com esta tradução: ALONSO SCHÖKEL, L., חֵרֶם, p. 531; CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 397; HAMILTON, V. P., חֵרֶם, p. 1204; HOLLADAY, W. L., חֵרֶם, p. 410-411; KOEHLER, L. et al., חֵרֶם, p. 915; LABUSCHAGNE, C. J., חֵרֶם, p. 977; LUKE, K., Elijah's Ascension to Heaven, p. 198; UEHLINGER, C., L'ascension d'Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12, p. 83; WEINGART, K., My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title, p. 259.

<sup>16</sup> DAVIES, E. W., The Meaning of pî šenayim in Deuteronomy xxi 17, p. 343-344. Essa distinção é apoiada pela Vulgata e pela Peshitta (POPKO, L., פִּי־שְׁנַיִם in 2 Kgs 2:9 as a Metaphor of Double Speech, p. 356) e por CLINES, D. J. A., חֵרֶם, p. 661-662. Ver também a ampla atestação em AULD, A. G., I & II Kings, p. 150; BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 201; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 299; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 32; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 14; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 13; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16-2 Kings 16, l. 6300; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 22; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 77; WOLFGGRAMM, A. J., Kings,



que aquele seja compreendido adjetivamente, garantindo a tradução “pediste uma coisa difícil”.<sup>17</sup>

Nos v. 11c.12c o termo רֶכֶב pode significar tanto “carruagem” no sentido individual ou “carruagens” no sentido coletivo.<sup>18</sup> Por isso, a opção pelo uso do singular “carruagem” abarca tanto o sentido individual quanto o coletivo.<sup>19</sup> Já no v. 12c o termo פָּרָשׁ pode significar tanto o cavalo montado quanto o cavaleiro. Por isso, a expressão יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו רֶכֶב pode ter diferentes significados: 1) “carro(s) de Israel e seus cavaleiros”, “carro(s) de Israel e sua atrelagem”, tendo o sufixo no termo פָּרָשׁ referente a carro/carros); 2) “carro(s) de Israel e sua cavalaria”, “carros e cavalaria de Israel”, “carros e atrelagem de Israel”, tendo o sufixo no termo פָּרָשׁ referente a Israel.<sup>20</sup> M. Richelle descarta “carro de Israel e seus cavaleiros” pelo fato de um único carro não comportar mais do que um condutor; entretanto, levando em consideração o sentido coletivo de רֶכֶב, e a ambiguidade de פָּרָשׁ, opta-se pela tradução “cavalaria” para este último.<sup>21</sup>

p. 169. Edson Francisco, reconhecendo a “complexidade” do significado da expressão no contexto de 2Rs 2,9, propõe a tradução “bocado de dois” mantendo estritamente o estado construído de פֶּה e sua acepção primária como “boca” (FRANCISCO, E. F., Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português – Volume 2: Profetas Anteriores, p. LII-LIV). Mas deve-se salientar que no hebraico, assim como no acadiano, as partes do corpo são utilizadas metaforicamente em expressões idiomáticas (DHORME, E., L’emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien, p. 86; LABUSCHAGNE, C. J., פֶּה, p. 977).

<sup>17</sup> ZIPOR, M., קֶשֶׁת, p. 191.

<sup>18</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., רֶכֶב, p. 939 e CLINES, D. J. A., רֶכֶב I, p. 489, com sentido coletivo para ambos os v. 11.12; KOEHLER, L. et al., רֶכֶב, p. 1233, onde defende-se o sentido individual no v. 11 e o coletivo no v. 12.

<sup>19</sup> FORESTI, F., Il rapimento di Elia al cielo, p. 267. Ver também GALLING, K., Die Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, p. 130-132; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 21; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 719.

<sup>20</sup> RICHELLE, M., Élie et Elisée, Auriges en Israel: Une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14, p. 323.

<sup>21</sup> Para a tradução “cavaleiros”, BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., II פָּרָשׁ, p. 832; CLINES, D. J. A., פָּרָשׁ, p. 787; por outro lado, para a tradução “cavalos”, KOEHLER, L. et al., פָּרָשׁ, p. 977. A tradução “cavaleiros” recebe apoio da LXX, Vulgata e Peshitta, RICHELLE, M., Élie et Elisée, Auriges en Israel: Une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14, p. 327. Deve-se mencionar ainda que a tradução *agitor Israel*, “condutor de Israel”, presente em citações patrísticas e presumivelmente relacionada à Antiga Latina para a expressão יִשְׂרָאֵל רֶכֶב e comentada no mesmo artigo de M. Richelle nas páginas 328-329, pressupõe a leitura רֶכֶב ao invés de רֶכֶב do texto massorético. Ver ainda FERNÁNDEZ MARCOS, N., Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Book of Kings, p. 76-77; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6364-6367.

No v. 14e há um problema relacionado com a expressão אֱלֹהֵי־הַיָּם: já na LXX esta expressão provoca dificuldades, sendo simplesmente transliterada por αφφω, vocábulo este entendido por Teodoreto e outros tradutores como designativo do Deus “escondido”, “invisível e inacessível aos homens”.<sup>22</sup> A pontuação massorética desloca a expressão אֱלֹהֵי־הַיָּם para o segmento 14f, o que poderia a princípio proporcionar a leitura “também ele golpeou as águas”.<sup>23</sup> Entretanto o uso do *wayyiqtol* da raiz נָכַה no v. 14f impede este tipo de deslocamento; por isso, mantém-se esta expressão no segmento 14e e traduz-se por “[e] mesmo ele, [Elias]”, como referência adicional ao próprio Elias.<sup>24</sup>

No v. 19e a palavra מְשַׁכֵּלֶת é a forma do particípio *piel* absoluto feminino singular da raiz שָׁכַל, cujo significado básico é o de estar privado, experimentar perda de filhos,<sup>25</sup> e assim no *paal* o sentido é de ser privado de filhos.<sup>26</sup> No *piel*, alguns dicionários concordam com o significado de desprover (dos filhos) de maneira violenta, provocar aborto,<sup>27</sup> pelo que poderia então se traduzir como “(aquela que) causa aborto”, segundo a LXX.<sup>28</sup> Entretanto, isto envolve uma questão interpretativa (no v. 19e a terra seria abortiva, enquanto no v. 21f as águas são abortivas); além disso, várias traduções vertem por estéril, começando pela Vulgata (*sterilis*), razão pela qual utiliza-se esta tradução no v. 19e.<sup>29</sup> Por outro

<sup>22</sup> HARL, M., A Septuaginta entre os padres gregos e na vida dos cristãos, p. 279.

<sup>23</sup> LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 16. Igualmente mantêm a expressão no v. 14f e traduzem como “novamente”, “segunda vez”, “também”: McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6309; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 23; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 78. Entretanto, em virtude da dificuldade, alguns estudiosos desistiram de traduzir a expressão: AULD, A. G., I & II Kings, p. 150; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 31; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 234; WOLFGRAFF, A. J., Kings, p. 171; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 273.

<sup>24</sup> CLINES, D. J. A., אֱלֹהֵי I, p. 352. Esta tradução é adotada igualmente por BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 300; GRAY, J., I & II Kings, p. 473; e HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 14.

<sup>25</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., שָׁכַל, p. 1013.

<sup>26</sup> KOEHLER, L. et al., שָׁכַל, p. 1491-1492.

<sup>27</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., שָׁכַל, p. 670; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., שָׁכַל, p. 1013; HOLLADAY, W. L., שָׁכַל, p. 525; e KOEHLER, L. et al., שָׁכַל, p. 1492, onde se indica especialmente 2Rs 2,19.21 com o significado de provocar aborto.

<sup>28</sup> MURAOKA, T., ἀτεκνῶω, p. 100. Ver também COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 36; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 10; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6318.

<sup>29</sup> Em concordância com o veredito de CLINES, D. J. A., שָׁכַל, p. 353. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 22-23; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 14; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 83.

lado, no v. 21f, embora מְשַׁכֵּלֶת possa ser considerado um substantivo, e não uma forma participial,<sup>30</sup> a vocalização massorética considera ambas as ocorrências nos vv. 19e.21f como formas participiais no *piel*.<sup>31</sup> Para harmonizar com o v. 19e utiliza-se, portanto, “esterilidade” no v. 21f.<sup>32</sup>

No v. 20b associa-se צִלְחִית a uma raiz III צִלַּח, da qual também fazem parte as palavras צִלְחָה, uma panela para cozimento ou tigela em 2Cr 35,13; e צִלְחָת, um prato ou tigela em 2Rs 21,13; Pr 19,24; 26,15.<sup>33</sup> Embora tradicionalmente traduzido como “prato”, “vasilha rasa”,<sup>34</sup> o *hápax legomenon* צִלְחִית pode indicar um jarro pequeno, uma tigela funda sem alças, uma pequena garrafa, enfim um pequeno recipiente,<sup>35</sup> sendo inclusive usado na literatura rabínica, tanto midráshica quanto talmúdica,<sup>36</sup> e no hebraico moderno passou a ter o significado de frasco, garrafa pequena.<sup>37</sup> Opta-se então pelo termo mais neutro “recipiente”.<sup>38</sup>

Como observações complementares, no v. 17 a raiz בּוּשׁ, geralmente associada à ideia de “envergonhar”,<sup>39</sup> aqui é usada com o sentido de insistência da

---

Ver ainda a opção por “infrutífero” em FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 237.

<sup>30</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., שָׁכַל, p. 1014; HAMILTON, V. P., מְשַׁכֵּלֶת, p. 1559.

<sup>31</sup> KOEHLER, L. et al., שָׁכַל, p. 1492.

<sup>32</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 23.

<sup>33</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., III צִלַּח, p. 852; CLINES, D. J. A., צִלְחָה, p. 123; KOEHLER, L. et al., צִלְחָת, p. 1027. Ver ainda BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 23.

<sup>34</sup> HOLLADAY, W. L., צִלְחִית, p. 435.

<sup>35</sup> CLINES, D. J. A., צִלְחִית, p. 123; KOEHLER, L. et al., צִלְחִית, p. 1027; HOSTETTER, E. C., צִלְחִית, p. 654. Sobre o uso destas diferentes opções, veja AULD, A. G., *I & II Kings*, p. 151; BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205; BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 300; COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 36; FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 237; HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 14; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 10; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6318; ROBINSON, J., *The Second Book of Kings*, p. 27; RUSHDOONY, R. J., *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, p. 83; WOLFGGRAMM, A. J., *Kings*, p. 171.

<sup>36</sup> Em comentários midráshicos substitui a palavra צִנּוֹצָנָה, 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; 1Rs 17,6 e 2Rs 2,20. Ver JASTROW, M. A., צִלְחִית, p. 1282.

<sup>37</sup> BEREZIN, J. R., צִלְחִית, p. 554.

<sup>38</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 23. Ver também McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6398.

<sup>39</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., בּוּשׁ, p. 101; FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 234; RUSHDOONY, R. J., *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, p. 78; WOLFGGRAMM, A. J., *Kings*, p. 171.

parte dos filhos do profeta, a ponto de enfastiar Eliseu,<sup>40</sup> pelo que se opta pela tradução da expressão עַד־בֵּשׂ por “até o constrangimento”.<sup>41</sup> No v. 19b o termo מוֹשֶׁב pode ser traduzido como local, referindo-se à localização da cidade;<sup>42</sup> opta-se então por “assentamento” para maior conformidade com a raiz יָשַׁב – pelo que esta mesma raiz é traduzida “assentar” no v. 18b.<sup>43</sup> No v. 23c a palavra נֶעֶר tem uma gama de significados, desde menino, rapaz, moço, até servente,<sup>44</sup> portanto sem especificar a idade. Mas o adjetivo קָטָן, “pequeno”, parece indicar tratar-se de adolescentes envolvidos. Para ressaltar o adjetivo, usa-se a tradução “rapazes pequenos” para a expressão נְעָרִים קְטָנִים.<sup>45</sup> E, no v. 24d, se o substantivo דָּב é invariável quanto ao gênero,<sup>46</sup> o uso da forma feminina dos verbos יָצָא e פָּקַע garante a tradução “ursas”.<sup>47</sup>

### 3.2. Crítica Textual

Nos v. 1a.11e a leitura da LXX ὥς εἰς τὸν οὐρανόν possui motivação exegética: conceber um movimento para cima como em direção aos céus, e não tendo como destino os céus, o que se evidencia pela omissão de ὥς na recensão de Orígenes. Uma leitura confirmada pela Antiga Latina, concede um sentido metafórico; poderia ainda constituir uma “precaução teológica”, refletindo uma

<sup>40</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., בּוֹשׁ, p. 95; KOEHLER, L. et al., I בּוֹשׁ, p. 116.

<sup>41</sup> CLINES, D. J. A., בּוֹשׁ I, p. 130. Ver também COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 31; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 14; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6309.

<sup>42</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., מוֹשֶׁב, p. 362-363; KAISER, W. C., מוֹשֶׁב, p. 676; HOLLADAY, W. L., מוֹשֶׁב, p. 266; KOEHLER, L. et al., מוֹשֶׁב, p. 561.

<sup>43</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 22. Ainda há a possibilidade de se traduzir “situação”: BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., מוֹשֶׁב, p. 444; CLINES, D. J. A., מוֹשֶׁב, p. 191; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 10.

<sup>44</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., נֶעֶר, p. 440; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., II נֶעֶר, p. 654-655; HOLLADAY, W. L., נֶעֶר, p. 341; KOEHLER, L. et al., נֶעֶר, p. 707.

<sup>45</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 24.

<sup>46</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., דָּב, p. 146; HOLLADAY, W. L., דָּב, p. 91; KOEHLER, L. et al., דָּב, p. 207-208; concorda BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., דָּב, p. 179, chamando apenas a atenção para o caráter raro do uso no feminino.

<sup>47</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 24.

influência helenística que refutava a vida após a morte.<sup>48</sup> Ainda no v. 1a e no v. 2c o códice Vaticano traz ὁ θεός ao invés do Tetragrama Sagrado no texto massorético, o qual não encontra apoio da Vulgata, Peshitta e Targum. No v. 1b o códice Vaticano (apoiado pela versão etíope) traz Ἰερειχώ, uma referência a Jericó, ao invés de Guilgal do texto massorético e da recensão luciânica, por influência do contexto narrativo posterior.<sup>49</sup> Ainda no v. 1b o uso do singular יִלְךָ com o sujeito no plural (Elias e Eliseu) fez com que a Vulgata e a Peshitta mudassem o verbo correspondente para a forma plural. Entretanto, como pondera M. Garsiel, é comum no hebraico bíblico ao haver uma figura dominante acompanhada por outra menos importante o verbo vir no singular, desde que a figura dominante lidere a atividade (como em Gn 31,23; Ex 15,1);<sup>50</sup> além disso, o uso do verbo no singular é confirmado pela LXX, Targum e pelo manuscrito 9a1 da Peshitta.

No v. 2b antes do correspondente à expressão וְשָׁב-נָא פֹה o códice Vaticano acrescenta ἰδοῦ, o que poderia pressupor וְהִנֵּה. Entretanto, esta variante não possui confirmação da Vulgata, Peshitta e Targum; e a recensão luciânica apoia o texto massorético.<sup>51</sup> No v. 2h o uso de וְיִרְדּוּ no texto massorético é substituído na recensão luciânica por ἔρχονται, cujo presente histórico pressupõe o hebraico וַיֵּרְדּוּ, harmonizando com o v. 4; o códice Vaticano pressupõe o mesmo verbo, mas no aoristo singular ἦλθεν. O singular, ao invés do plural, também é utilizado no códice Alexandrino e na versão etíope. São tentativas de suavizar aquilo que a princípio envolve dificuldades geográficas sobre o ato de descer a Betel; contudo, o texto massorético recebe apoio da Peshitta, Vulgata e Targum.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 15 ; VALLANÇON, H., *Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible*, p. 55-56. Na p. 67 H. Vallançon explica ainda que o texto massorético concede um caráter “espetacular”, enquanto o grego é mais “evasivo” sobre as condições do desaparecimento de Elias.

<sup>49</sup> McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6328-6331; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 356; VALLANÇON, H., *Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible*, p. 56-57.

<sup>50</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 162.

<sup>51</sup> McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6329.

<sup>52</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 14; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6332; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 353-356; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 711. Há uma questão exegética envolvendo o ato de descer a Betel que será analisada no comentário. Em defesa da variante grega em detrimento do texto massorético, ver GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 164; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6292.

No v. 3b na expressão אֶל־בֵּית־אֵל parece carecer da preposição בְּ; por isso alguns manuscritos massoréticos (cerca de 20, segundo a BHK) trazem בְּבֵית ao invés de בֵּית, o que recebe apoio da LXX, de alguns manuscritos da Vulgata e do Targum. Ao invés de entender como uma omissão acidental da preposição, haveria aqui um “acusativo de lugar”, o qual dispensaria o uso dessa mesma preposição quando em nomes próprios compostos com בֵּית, a exemplo do que se pode ver em 2Sm 2,32; isto seria corroborado pela nota *sebirin* dos massoretas, baseada possivelmente em antigas tradições exegéticas, pela qual segundo E. Tov “tem sido sugerida erroneamente” a variante, e consequentemente confirmando o texto massorético.<sup>53</sup> Nos v. 3b-c a expressão אֶל־אֵלֵי־יִשָּׁע וַיֵּאמְרוּ אֵלָיו é rearrumada como εἰς συνάντησιν αὐτῶν καὶ εἶπον πρὸς Ελισσαιε (“para encontrá-los, e disse a Eliseu”) na recensão luciânica, aparentemente para enfatizar a presença de Elias.<sup>54</sup> No v. 3c a recensão luciânica acrescenta οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν, “os filhos dos profetas”, uma típica expansão dessa recensão;<sup>55</sup> entretanto, aqui poderia ser influência por proximidade da mesma expressão no v. 3a. Nos v. 3h.5e a Vulgata e o Targum omitem o correspondente a מַעַל רֹאשׁוֹ, o que poderia ser uma opção estilística, pois a mesma expressão está confirmada na LXX e na Peshitta.

Nos v. 4a-b três manuscritos massoréticos omitem אֶל־יִשָּׁע, aparentemente por influência do v. 6 (onde a Peshitta prefere seguir o caminho inverso, inserindo neste versículo o nome de Eliseu, com exceção do manuscrito 9a1); e a recensão luciânica, o códice Vaticano, a Peshitta e a Vulgata omitem לוֹ e colocam o equivalente a πρὸς após o nome de Elias, o que sugere a leitura אֶל־אֵלֵי־יִשָּׁע (אֶל־הֵן) por parte da BHK. Haveria uma possível influência do v. 5; ou essas variantes evidenciaram uma não compreensão do vocativo. De qualquer forma, o texto massorético é confirmado pelos manuscritos hebraicos e pelo Targum.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 264; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6336; TOV, E., Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 60. E. F. Francisco, citando uma antiga obra, define que esta nota massorética apontaria a variante alternativa como “opinião incorreta, imaginação, suposição, ilusão” (FRANCISCO, E. F., Manual da Bíblia Hebraica, p. 199).

<sup>54</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6337.

<sup>55</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15.

<sup>56</sup> MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 356. Para opinião contrária ao texto massorético, McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6344. No v. 4c aparentemente o Tetragrama Sagrado foi trocado por אֱלֹהִים no manuscrito 4Q382,

No v. 7a há uma omissão de הַלְכֵךְ no códice Vaticano (e Alexandrino, segundo a BHK). Aparentemente esses códices entenderam que havia uma repetição desnecessária do v. 5 (ali os filhos dos profetas já se encontram presentes). Mas o texto massorético é confirmado pela recensão luciânica, Vulgata, Peshitta e Targum.<sup>57</sup> No v. 7c a Peshitta insere ao final o equivalente hebraico de תַּפֵּשׁ, seja por influência do v. 13 ou para tornar mais explícita a localização.<sup>58</sup>

No v. 8c a recensão luciânica acrescenta ἐν αὐτῇ (“com ele”),<sup>59</sup> para explicitar o manto como o instrumento usado para partir as águas; a Peshitta acrescenta “do Jordão”, para enfatizar de onde procedem as águas partidas. Entretanto, nem uma nem outra possui apoio, seja de outros manuscritos hebraicos, seja da LXX, Vulgata ou Targum. No v. 8e a LXX oferece a leitura ἔρημος, a qual não é utilizada para traduzir o termo הַרְבֵּה, “terra seca”, a não ser em Ez 30,12. É possível que haja aqui uma opção meramente estilística, ou uma possível confusão com o termo homógrafo הַרְבֵּה, pois a recensão luciânica usa ξηράς, o termo equivalente a הַרְבֵּה no hebraico.<sup>60</sup>

No v. 9a alguns manuscritos massoréticos (18, segundo a BHK) colocam a conjunção וְ ao invés de וְ junto a וְהַרְבֵּה. De fato, encontra-se ἐν τῷ διαβῆναι na LXX, exceto na recensão luciânica, o qual seria apoiado por alguns manuscritos do Targum; entretanto, uma vez que esta variante não possui apoio na maioria dos manuscritos hebraicos e do Targum, nem da Vulgata e Peshitta, poderia ser uma variação estilística similar ao que ocorre em 2Rs 3,5 – onde encontra-se וְהַרְבֵּה,

---

reputado como uma “paráfrase” ao texto de Reis, mas isso depende de uma reconstituição em decorrência do estado altamente fragmentário do documento (GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C., *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Transcriptions)*, p. 764; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C., *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Translations)*, p. 765).

<sup>57</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6345; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 356. Enquanto no texto massorético enfatiza-se a mudança dos filhos dos profetas para um ponto de observação, o texto grego evita esse movimento, por ser suficiente informar que permaneceram em Jericó (VALLANÇON, H., *Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible*, p. 65).

<sup>58</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 300.

<sup>59</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6351.

<sup>60</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15.

quando também poderia se esperar כִּי.<sup>61</sup> No v. 9c alguns manuscritos massoréticos, junto com a leitura original do códice Vaticano omitem לִשְׁאֹל, o que para L. Beal faria mais sentido; entretanto, o próprio pondera que esta omissão diminui o senso de imediatismo do ato de Elias ser tomado – ou seja, Eliseu precisa pedir “agora mesmo”. Como argumentação complementar, esta omissão não encontra apoio da recensão luciânica, e nem da Vulgata, Peshitta ou Targum.<sup>62</sup>

No v. 9g a LXX e a Peshitta omitem a cópula na expressão וְיִהְיֶה־כֵּן, o que corresponderia à supressão do correspondente ao termo hebraico כֵּן. Provavelmente objetiva fortalecer a imediatez do pedido; mas isto enfraquece a força da polidez do pedido, a qual já se encontra igualmente nos v. 2.4.6.16.19 de 2Rs 2. Além disso, não encontra apoio nos diversos manuscritos hebraicos, e nem na Vulgata nem no Targum. Esta omissão de cópula ocorre novamente relacionada ao verbo הָיָה no v. 10d, com a supressão do correspondente ao termo hebraico הָיָה na recensão luciânica. Isto daria o correspondente à expressão hebraica וְיִהְיֶה־כֵּן, e que teria sido reproduzida por opções homiléticas ou hermenêuticas a partir de Gn 1,7.9.11.15.24.30.<sup>63</sup> E no v. 10e a recensão luciânica traz um texto mais longo, ἐὰν δὲ μὴ ἴδῃς, “se não veres”. Esta variante encontra apoio da Vulgata; e, segundo S. L. McKenzie é preferível por proporcionar um maior balanço com a condicional do ato de ver.<sup>64</sup> Apesar de mais curta, a expressão no texto massorético possui balanço na métrica; além do mais, a variante não encontra apoio dos manuscritos hebraicos, nem no códice Vaticano, e nem da Peshitta ou Targum.

No v. 11d o códice Vaticano utiliza o verbo correspondente à raiz hebraica פָּרַד no singular, compreendendo פָּרַד como um coletivo (pelo que utiliza também este no singular). No v. 11e tanto o códice Vaticano quanto a recensão luciânica trazem ἀνελήμφθη para traduzir וַיֵּעַל, o que corresponderia mais à raiz לָקַח, em conformidade com o uso desta no v. 10. É uma opção de interpretação exegética pela ascensão de Elias, representada no verbo ἀναλαμβάνω (“ascender”), num

<sup>61</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 356.

<sup>62</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 300; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6352.

<sup>63</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 300; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6355.

<sup>64</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6358.



sentido religioso.<sup>65</sup> Essas variantes não encontram apoio nos manuscritos hebraicos, nem na Vulgata, Peshitta ou Targum.

No v. 12b a Peshitta oferece uma leitura substituindo o correspondente de ןהוּא por ןהִנֵּה. Já o códice Vaticano e Alexandrino omitem ןהוּא.<sup>66</sup> Com relação à Peshitta, é possível que tenha havido uma confusão envolvendo as letras ן e ה, e a troca de ן por ה; com relação aos códices gregos, pode ter ocorrido uma omissão acidental, em decorrência da similaridade entre ןהוּא e רִאָה (especialmente supondo que em cópias mais antigas este último fosse grafado הוּא). De qualquer forma, a recensão luciânica confirma o texto massorético, bem como a Vulgata e o Targum. No v. 12c há o uso do singular correspondente a וּפָרָשׁוּׁי na LXX, com possível confirmação pela Vulgata segundo o aparato da BHS, mais especificamente pelo termo *auriga* segundo J. Montgomery. Mas não há confirmação nos diversos manuscritos hebraicos, nem na Peshitta ou Targum.<sup>67</sup>

No v. 13a o vocábulo ןִרְךָ é compreendido pela recensão luciânica como ἀνείλατο, “enrolou”, para harmonizar com o v. 8; o códice Vaticano seguiu mais de perto o texto massorético ao utilizar ὑψώω, e segundo S. L. McKenzie, a troca de verbos teria sido ocasionada pela aparente interpolação dos v. 13c-14b (o aparato da BHK considera como interpolação apenas os v. 14a-b), com sua repetição da afirmação de que o manto teria caído de Elias.<sup>68</sup> No v. 13b, segundo L. M. W. Beal o texto massorético afirma que o manto caiu claramente de Elias

<sup>65</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6361-6362. Esta opção exegética reflete-se posteriormente na maneira como Lc 9,51 faz uma alusão direcionada a uma única fonte identificável: o episódio narrado aqui em 2Rs 2,1-18, onde a “complexa ideia” de tomar alguém aos céus é sintetizada pela palavra ἀνάλημις (GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico de Elias em Lc 9,51-55, p. 223-224). Sobre o impacto desta opção na interpretação e tradução em línguas modernas, ver FOX, E., The Translation of Elijah: Issues and Challenges, p. 156-157 e VERHEIJ, A. J. C., “The Translation of Elijah”: A Response to Everett Fox, p. 171-172.

<sup>66</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15.

<sup>67</sup> MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 356. Essa questão parece envolver mais tradução do que propriamente crítica textual. Rever tópico 3.1. Lucifer de Cagliari omite o correspondente a וּפָרָשׁוּׁי – pelo que o possível Vorlage hebraico igualmente omitiria (RICHELLE, M., Élie et Elisée, Auriges en Israel: Une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14, p. 327-331). Outros manuscritos da Antiga Latina acrescentam “cui me dereliquisit”. Não obstante, no texto grego tudo se passa como se uma carruagem estivesse atrelada a um único cavalo, onde Elias monta e se separa de Eliseu. No texto massorético uma cavalaria é atrelada a vários cavalos montados por vários cavaleiros, passando entre Elias e Eliseu separando-os (VALLANÇON, H., Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible, p. 69).

<sup>68</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6368-6370; MURAOKA, T., ὑψώω, p. 709.

para ressaltar a continuidade do poder profético, enquanto na LXX o manto cai sobre Eliseu, enfatizando a transferência de poder. Haveria ainda segundo T. R. Hobbs uma questão exegética envolvida, ao antecipar o comentário dos filhos dos profetas no v. 15.<sup>69</sup>

No v. 14c a recensão luciânica (com apoio de alguns manuscritos da Vulgata) acrescenta καὶ οὐ διηρέθη, “e não se dividiram”, com o propósito de justificar a necessidade de golpear as águas uma segunda vez no v. 14f (pelo que aqui também acrescenta καὶ διηρέθη καὶ ἐπάταξεν Ελισσαιε τὰ ὕδατα ἐκ δευτέρου, uma leitura duplicada), pela falha de Eliseu na primeira tentativa – e assim coloca dúvidas acerca da posição alcançada por Eliseu em relação a Elias; e no v. 14d acrescenta Ελισσαιε, a fim de especificar quem está falando.<sup>70</sup> No v. 14h a recensão luciânica ainda acrescenta δια ξηρας, “por terra seca”, para conformar com o v. 8.<sup>71</sup> No v. 14e há a omissão do correspondente ao Tetragrama Sagrado na leitura original da LXX (mantida, porém, na recensão de Orígenes) e na Vulgata; entretanto, os maiores debates relacionam-se ao uso de αρω na LXX, correspondendo a אֲרֹא no texto massorético. Se existe uma questão de tradução e interpretação envolvida nesta expressão hebraica,<sup>72</sup> desde o aparato da BHK e BHS propõem-se como conjectura a expressão אֲרֹא אֲפֹא, como forma de fortalecer a interrogação, a exemplo do que se encontra em Jz 9,38.<sup>73</sup> Mas esta conjectura torna-se desnecessária, uma vez que a expressão possui precedente em Pv 22,19 (onde há אֲרֹא־אֲפֹא); e, portanto, não há necessidade de duvidar da autenticidade de אֲרֹא־אֲפֹא.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 300; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15.

<sup>70</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 300; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 32-33; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6373-6380; TREBOLLE BARRERA, J. C., Centena in libros Samuelis et Regum, p. 162.

<sup>71</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15.

<sup>72</sup> Rever observação no tópico 3.1.

<sup>73</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 33; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles, p. 210; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 356-357.

<sup>74</sup> LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 16; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 721. Com opinião diferente, ver TREBOLLE BARRERA, J. C., Centena in libros Samuelis et Regum, p. 163. T. Tekoniemi faz uma extensa crítica textual dessa expressão: contrariando a pontuação massorética, confirma que a expressão אֲרֹא־אֲפֹא pode ser incluída no v. 14e, e não 14f; haveria ainda a possibilidade de אֲרֹא־אֲפֹא ser uma glosa explicativa, mas inclina-se a emendar por אֲפֹא, pois encontra precedente em 2Rs 10,10 pela LXX. Reconhece ainda que os acréscimos no texto grego seriam “midráshicos”; mas opta por

No v. 15a três manuscritos hebraicos omitem o sufixo no vocábulo **וַיִּרְאוּהוּ**, omissão seguida pela Peshitta. A recensão luciânica igualmente omite, e reformula todo o v. 15a-b desta forma: καὶ εἶδον οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν οἱ ἐν Ιεριχω ἐξ ἐναντίας ἀναστρέφοντα αὐτὸν: “e viram os filhos dos profetas, que estavam em Jericó à distância, ele voltando”.<sup>75</sup> Este texto parece procurar contornar uma dificuldade identificada por alguns comentaristas na menção a Jericó, que seria entendida como acréscimo para identificar estes profetas com os mencionados no v. 5. Embora o aparato crítico da BHK defenda a supressão de **וַיִּרְאוּהוּ**, não há motivos suficientes para descartar como original: o texto massorético possui o apoio do códice Vaticano, da Vulgata e do Targum.<sup>76</sup>

No v. 16f o *qerê* propõe no lugar de **הַגִּזְאוֹת** a leitura **הַגִּזְאוֹת**. A forma do *ketiv* é incomum, e o *qerê* pode ter sido influenciado pelo uso em Ez 6,3; 7,16; 31,12 – uma forma mais tardia em que há uma transposição entre o **ג** e o **ז**.<sup>77</sup> A recensão luciânica reflete **הַגִּזְעוֹת**, uma variante aural, enquanto o códice Vaticano é expansivo: “no Jordão, ou em uma das montanhas ou em um dos montes”.<sup>78</sup> O texto massorético aqui possui atestação da Vulgata, Peshitta e Targum.

No v. 17f dois manuscritos hebraicos, junto com a recensão luciânica e a Vulgata omitem o sufixo de **וַיִּצְאֵהוּ**. O códice Vaticano, bem como a Peshitta e o Targum confirmam o texto massorético. O códice Vaticano omite o v. 18a por haplografia, em razão da dupla ocorrência de αὐτόν aqui e no v. 17f.<sup>79</sup>

No v. 19b após **הָעִיר** a recensão luciânica, a versão etíope e a Vulgata acrescentam **הַזֹּאת**; o objetivo seria enfatizar que esta cidade de fato é Jericó,

---

compreender que o texto grego reflita a possível *Vorlage* do texto hebraico, e consequentemente o texto massorético emendado: a leitura grega colocaria em dúvida se de fato Eliseu lograria êxito em obter a porção dobrada requerida anteriormente, pelo que o texto massorético fez emendas para tornar Eliseu mais poderoso (TEKONIEMI, T., Enhancing the Depiction of a Prophet: The Repercussions of Textual Criticism for the Study of the Elisha Cycle, p. 79-82).

<sup>75</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6381; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 357.

<sup>76</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 722.

<sup>77</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 268-269; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles, p. 211.

<sup>78</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6389.

<sup>79</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6392.



leitura sem o ך coloca as frases como coordenadas, equiparando-as: mais do que consequência, não haver mais morte é a cura.<sup>86</sup>

No v. 22a o aparato crítico da BHS nos diz que poucos manuscritos trazem a leitura ןִיִּרְפָּאׁ ao invés de ןִיִּרְפֹּי, a qual pressupõe outra raiz – רִפָּה, que significa “enfraquecer, diminuir”.<sup>87</sup> Uma vez que se usa no versículo anterior o verbo רָפָא, este deveria aparecer aqui também; por isso, a LXX entenderia ambas as formas como variantes do verbo רָפָא. Seria, portanto, a forma ןִיִּרְפֹּי uma variante de רָפָא comportando-se como verbo *lamed he*, conforme atestado em algumas passagens (Jr 3,22; 19,11;51,9; Ez 47,8; Sl 60,4).<sup>88</sup> Consequentemente ןִיִּרְפֹּי é uma *lectio difficilior*, sendo por isso a leitura preferível, refletindo não a raiz רִפָּה mas רָפָא, e comprovando o cumprimento da palavra profética do v. 21.<sup>89</sup>

No v. 23d a recensão luciânica potencializa ainda mais a ação dos “rapazes pequenos” ao acrescentar após o correspondente grego de ןִיִּתְקַלְסוּ a expressão “και ελιθαζον αυτον” (“e o apedrejaram”), fato curioso uma vez que este acréscimo corresponde à raiz hebraica סָקַל, “apedrejar”.<sup>90</sup> Isso dá um interessante jogo de palavras; S. L. McKenzie propõe como possível leitura original וִיִּסְקְלוּהוּ, a qual teria sido omitida no texto massorético e no códice Vaticano por haplografia.<sup>91</sup> Entretanto, não tem apoio em nenhum outro manuscrito, seja hebraico ou de versões,<sup>92</sup> podendo ser melhor explicado como resultante de uma duplicação da raiz hebraica, uma refletindo קָלַס e a outra סָקַל na mesma passagem.<sup>93</sup> Seria, portanto, um erro escribal envolvendo metátese, ou ainda uma

<sup>86</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 62; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6403.

<sup>87</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 23. Para o significado de רִפָּה, cf. CLINES, D. J. A., רִפָּה, p. 537-538 e KOEHLER, L. et al., רִפָּה, p. 1276-1277.

<sup>88</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 24. Ainda na mesma página encontramos uma nota contrária a essa argumentação, baseando-se em SPERBER, D., Weak Waters, p. 114-116. Entretanto vários dicionários demonstram que de fato ןִיִּרְפֹּי é apenas uma variante de ןִיִּרְפָּאׁ: BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., רָפָא, p. 950; CLINES, D. J. A., רָפָא, p. 535; KOEHLER, L. et al., רָפָא, p. 1273; cf. também GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 216.

<sup>89</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 63-64.

<sup>90</sup> MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 357.

<sup>91</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6413.

<sup>92</sup> A não ser em manuscritos da Antiga Latina; cf. MONTGOMERY, J. A., Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 357.

<sup>93</sup> WEST, J., Beware the Angry Prophet: 2 Kings 2:23-25, p. 6.

influência da história de Semei em 2Sm 16,5-7, o qual atirava pedras conforme amaldiçoava Davi. Nesta última hipótese, serviria para reforçar o aspecto reprovável do comportamento dos “rapazes pequenos”, um “embelezamento o qual procura explicar a violenta explosão de raiva do profeta contra as crianças”.<sup>94</sup> No v. 23g omite-se φαλακρέ (correspondente a קָרָק no hebraico) no códice Vaticano, embora presente na recensão luciânica e de Orígenes com asterisco.<sup>95</sup> Segundo J. A. Montgomery, um manuscrito hebraico omite todo o v. 23g.<sup>96</sup> Entretanto, há ampla atestação do texto massorético nos diversos manuscritos hebraicos, bem como apoio da Vulgata, Peshitta e Targum.

No v. 24b a BHK mostra que tanto o códice Alexandrino quanto o Vaticano trazem o correspondente grego de ἱδὲ τῶν ἁρσῶν ao invés de τῶν ἁρσῶν do texto massorético. Seria uma correção desnecessária, pois o sufixo no singular refere-se obviamente ao próprio Eliseu. Estes códices desconsideram que os rapazes teriam se posicionado furtivamente atrás de Eliseu, fazendo com que este precisasse olhar para trás de si;<sup>97</sup> e, ao utilizar o sufixo no plural, enfatizariam os rapazes, organizados deliberadamente como grupo.<sup>98</sup> No v. 24c o códice Alexandrino acrescenta depois do correspondente grego de ἱδὲ τῶν ἁρσῶν a expressão καὶ εἶπεν τέκνα παραβασεως καὶ ἀργίας (“e disse: filhos da transgressão e do ócio”) com o propósito de dar mais vivacidade à narrativa e justificar completamente a atitude do profeta. E no v. 24d o códice Vaticano acrescenta ἰδοὺ, concedendo maior dramaticidade à narrativa.<sup>99</sup> Nenhuma dessas variantes conta com o apoio de qualquer manuscrito hebraico, nem da Vulgata, Peshitta ou Targum.

### 3.3. Crítica Literária e Redacional

A partir de 2Rs 2,1 encontra-se um novo contexto literário, o qual pode ser destacado daquele exposto em 2Rs 1 primeiramente pelo aspecto temporal: em

<sup>94</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 76; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 38; MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 57; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 94.

<sup>95</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6417.

<sup>96</sup> MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 357.

<sup>97</sup> BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 75.

<sup>98</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 81.

<sup>99</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 84; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 15; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6418.

2Rs 1,17-18 há um término de contexto com a notícia da morte do rei Ocozias; e em 2Rs 2,1 há uma indicação temporal de um novo evento, por ocasião da transladação do profeta Elias aos céus, numa espécie de “sumário proléptico”.<sup>100</sup>

Além da ruptura temporal entre 2Rs 1,17-18 e 2Rs 2,1, há de se analisar a mudança de personagens envolvidos. Em 2Rs 1,1-18 há o embate entre o profeta Elias e o rei Ocozias (protagonista e antagonista), além de personagens secundários – os mensageiros do rei, o mensageiro de YHWH, e os capitães de cinquenta com seus cinquenta. Com exceção de Elias, todos esses personagens estão ausentes em 2Rs 1-25, e substituídos por outros que entram em cena: o profeta Eliseu, os filhos dos profetas, os “homens da cidade” e os “rapazes pequenos”. Portanto, com relação aos personagens, pode-se destacar o contexto de 2Rs 2,1-25 daquele exposto em 2Rs 1,1-18.

O contexto de 2Rs 2,1-25, para ser destacado daquele exposto em 2Rs 3,1-27, não conta com informações temporais explícitas, mas leva em consideração a nova mudança de personagens: em relação a 2Rs 2,1-25 permanece apenas Eliseu, e entram em cena quatro reis, nomeadamente o rei Josafá de Judá, o rei Jorão de Israel, o rei Mesa de Moab e o rei anônimo de Edom. São ainda descritos como personagens secundários os moabitas e os israelitas, pois há uma guerra travada entre Moab e Israel, sendo este auxiliado justamente pelos reis de Judá e de Edom. Há ainda a menção do primogênito do rei de Moab, o qual é sacrificado ao final de narrativa. Deve-se salientar ainda que esta menção de reis não ocorria desde 2Rs 1,1-18, pelo que 2Rs 2,1-25 destaca-se tanto de 2Rs 1,1-18 quanto de 2Rs 3,1-27 pela total ausência da menção de reis. O contexto de 2Rs 2,1-25 fica ainda delimitado em relação àquele exposto em 2Rs 3,1-27 por uma questão geográfica: em 2Rs 2,25 há uma informação de “partida”, ao mencionar Eliseu deixando Betel, lugar do evento relatado em 2Rs 2,23-24, e partindo para o monte Carmelo e Samaria, enquanto 2Rs 3,1-27 gira em torno do “caminho de Edom”.<sup>101</sup>

Se é possível destacar o contexto de 2Rs 2,1-25 daquele exposto tanto em 2Rs 1,1-18 quanto 2Rs 3,1-27, quanto à sua unidade interna, em 2Rs 2,1-18 encontra-se uma narrativa em torno de Elias e Eliseu, e que conta com os filhos

<sup>100</sup> WEINGART, K., *My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses!* (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title, p. 260.

<sup>101</sup> Uma exceção encontra-se em P. R. House, o qual defende o conjunto de 2Rs 2,1-3,27 como uma unidade em torno da questão da sucessão profética (HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 256).

dos profetas como personagens secundários. A partir de 2Rs 2,19 permanece apenas Eliseu, não encontrando-se mais Elias e nem os filhos dos profetas, entrando em cena os “homens da cidade”. Em 2Rs 2,23 há nova mudança de personagens: se Eliseu continua sendo protagonista, os “homens da cidade” são agora substituídos pelos “rapazes pequenos”.

Portanto, à primeira vista são três contextos distintos, e como tais são trabalhados separadamente por alguns comentaristas.<sup>102</sup> Entretanto, outros preferem salientar a unidade intrínseca existente dentro de 2Rs 2,1-25.<sup>103</sup> Segundo G. Hens-Piazza, são três histórias separadas (v. 1-18.19-22.23-25), mas trabalhando juntas, narrando a transição que traz um fim à carreira de Elias e legitima seu sucessor, Eliseu.<sup>104</sup> Em 2Rs 2,18 não há um movimento de partida, indicando uma conclusão de narrativa que evidencie uma ruptura com 2Rs 2,19. Na expressão “os homens da cidade” de 2Rs 2,19 ficaria implícito pelo contexto que a cidade em questão é Jericó,<sup>105</sup> a mesma mencionada explicitamente em 2Rs 2,18: o uso do artigo definido “requer que o leitor supra com o nome do último lugar mencionado”.<sup>106</sup>

Pressupondo, portanto, que há uma continuidade pela mesma menção de Jericó em 2Rs 2,18-19, há uma unidade intrínseca em 2Rs 2,1-25 mediante uma disposição geográfica quiástica: Betel (v. 2), Jericó (v. 4) e o rio Jordão (v. 6),

<sup>102</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 30-39; FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 233-240; HALE, T., *2 Kings*, p. 655-657; MARTIN, C. G. *1 and 2 Kings*, p. 419-421. Mesmo ao considerar-se 2,19-25 como uma unidade, alguns autores preferem separar do contexto de 2Rs 2,1-18: OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 708-733; RUSHDOONY, R. J., *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, p. 77-87; TOMES, R., *1 and 2 Kings*, p. 265-266; WINTER, J., *Face2Face with Elisha*, p. 14-29. Acerca da unidade intrínseca interna de 2Rs 2,19-25, ver análise detalhada em BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 24-29.

<sup>103</sup> BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 299-308; BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings*, p. 293-304; EVERETT, G. H., *The Books of 1 and 2 Kings*, p. 95-99; FRETHERM, T. E., *First and Second Kings*, p. 135-141; HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 13-28; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 10-29; LONG, B. O., *2 Kings*, p. 19-32; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 157-163; PROVAN, I. W., *1 & 2 Kings*, p. 172-174; SWEENEY, M. A. *I & II Kings: A Commentary*, p. 271-275.

<sup>104</sup> HENS-PIAZZA, G., *1-2 Kings*, p. 232.

<sup>105</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 23. Como declara C. G. Martin, “se o incidente segue imediatamente a 2,18 a cidade (19) é Jericó” (MARTIN, C. G., *1 and 2 Kings*, p. 421). Ver ainda CHAMPLIN, R. N., *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1475; COHN, R. L., *2 Kings*, p. 16; DAVIS, D. R., *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 35; HOUSE, P. R., *1, 2 Kings*, p. 260; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 727; PROVAN, I. W., *1 & 2 Kings*, p. 174.

<sup>106</sup> GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 97. Ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 41.



com a presença tanto de Elias quanto Eliseu, voltam a ser mencionados em ordem inversa, agora somente com a presença de Eliseu – rio Jordão (v. 13), Jericó (v. 19) e Betel (v. 23).<sup>107</sup> E esta unidade traz uma “mensagem primária” proclamada: mesmo em face de grandes transições perturbadoras no reino de Deus, YHWH providencia liderança adequada para seu povo (v. 1-18) e os confronta com a possibilidade de usufruir sua graça (v. 19-22) ou enfrentar seu julgamento (v. 23-25).<sup>108</sup> O tema unificador de 2Rs 2,1-25 é a sucessão profética, de Elias para Eliseu, e como a mesma ocorre: nos v. 1-6 Eliseu busca esta sucessão, nos v. 7-18 ocorre o fato da sucessão, e finalmente por meio dos dois atos portentosos nos v. 19-25 esta sucessão é confirmada.<sup>109</sup> B. O. Long levanta a hipótese de haver nos v. 19-22.23-25, não obstante a *petucha* posta ao final dos v. 19.25, dois textos que “foram costurados ao longo do tempo por um ou mais redatores”.<sup>110</sup> Pode-se concluir com B. P. Irwin: “enquanto alguns têm observado as várias seções como procedentes de tradições distintas, a forma final do capítulo mostra claros sinais de unidade literária”.<sup>111</sup> Nesta observação de B. P. Irwin conclui-se igualmente que esta coesão literária não traz uma unidade redacional. A identificação de três histórias aparentemente independentes nos v. 1-18.19-22.23-25, provenientes de “tradições heterogêneas”, seria um primeiro indício acerca dessa questão.<sup>112</sup>

Para alguns, as histórias de Eliseu possuem a marca de serem inserções pós-deuteronomistas.<sup>113</sup> Entretanto, as histórias de Eliseu, segundo A. Rofé, começaram a ser colecionadas ainda durante a dinastia de Jeú,<sup>114</sup> com o fim de

<sup>107</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 17; DAVIS, D. R., The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2, p. 386; LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 175-176; LONG, B. O., 2 Kings, p. 20-21; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 157-158.

<sup>108</sup> DAVIS, D. R., The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2, p. 393-394; ver também DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 27-40.

<sup>109</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 101; FOKKELMAN, J., Reading Biblical Narrative, p. 192. Ver ainda McKENZIE, S. L., 1 Kings 16-2 Kings 16, l. 6597; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 158-159.

<sup>110</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 20.

<sup>111</sup> IRWIN, B. P., The Curious Incident of the Boys and the Bears, p. 29. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 27.

<sup>112</sup> STIPP, H.-J., Elischa-Profeten-Gottesmanner, p. 472-473.

<sup>113</sup> JONES, G. H., 1 and 2 Kings, vol. 2, p. 338-339; NA'AMAN, N., Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehosaphat and Omrides, p. 154; OTTO, S., The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History, p. 497; Van SETERS, J., Em busca da História, p. 315-316; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 496-503. Para Thomas Römer, todo ciclo de Eliseu foi acrescentado à História Deuteronomista no período persa, sem diferenciar camadas redacionais para a mesma (RÖMER, T., A chamada história deuteronomista, p. 153).

<sup>114</sup> ROFÉ, A., Storie di profeti, p. 86.

legitimar essa dinastia em sua substituição da dinastia anterior de Amri, e em decorrência do prestígio de Eliseu junto ao rei Joás – depreendido de 2Rs 13,20-21. Haveria então um “patrocínio real” aos “filhos dos profetas”, os quais desaparecerem ainda no século VIII a.C., dando lugar aos “profetas escritores”.<sup>115</sup> Desta forma, haveria um “núcleo inicial” pré-deuteronomista, elaborado entre os séculos IX e VII a.C.; por outro lado, muitas das histórias de Eliseu não teriam sido incluídas na obra de Reis até o século V a.C.<sup>116</sup>

Para De Vries, os v. 1-18.23-25 pertenceriam a um primeiro estágio de coleção de narrativas em torno do tema da “legitimação”, com os v. 23a.25 como notas redacionais. Por outro lado, os v.19-22 pertenceriam a uma segunda coleção de histórias, embora igualmente em torno do tema da “legitimação”, opinião seguida por O’Brein – que ainda acrescenta ser um consenso acadêmico.<sup>117</sup> Em especial a expressão *עַד הַיּוֹם הַזֶּה*, a qual aparece somente aqui no v. 22 em todo o ciclo de Elias e de Eliseu, abre a possibilidade sobre uma nota editorial acrescentada pelo narrador ou editor.<sup>118</sup>

Para A. Rofé, os v. 1-18 constituem uma das partes mais tardias das narrativas envolvendo Eliseu – não obstante suas histórias começarem a ser colecionadas ainda no reinado de Jeú –, mostrando como os filhos dos profetas conhecem o futuro, sendo como que idealizados e considerados verdadeiros profetas – uma concessão tardia.<sup>119</sup> T. R. Hobbs complementa afirmando que os v. 1-18 constituem o “produto final” no processo de compilação.<sup>120</sup>

<sup>115</sup> LEMAIRE, A., *Comment devient-on prophète en Israël au IXe siècle av. n. è?*, p. 91;98. Entretanto, J. Miller sugere que o rei por ocasião da morte de Eliseu seria Joacaz, e não Joás (MILLER, J., *The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars*, p. 442-443). De qualquer forma, mantém-se a ligação entre Eliseu e a dinastia de Jeú.

<sup>116</sup> McKENZIE, S. L., *The Trouble with Kings*, p. 96. Deve-se salientar, conforme já observado no tópico 2.3, que as histórias de Elias teriam começado a ser coletadas ainda no reinado de Jeú, originador da dinastia, mas seriam incorporadas à obra de Reis após as histórias de Eliseu, e modeladas segundo essas.

<sup>117</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 16; O’BRIEN, M. A., *The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2*, p. 14; De VRIES, S. J., *Prophet Against Prophet*, p. 117-121.

<sup>118</sup> BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 205; COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 36. Ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 26-27.

<sup>119</sup> ROFÉ, A., *Storie di profeti*, p. 57.

<sup>120</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 16-17.

Se alguns advogam uma unidade redacional pelo menos para os v. 1-18,<sup>121</sup> outros mostram como mesmo aqui há tensões narrativas. Segundo V. Fritz, haveria sinal de editoração no v. 11, onde o traslado de Elias parece ser referido duplamente, pelo que a sentença no v. 11e seria redacional, pois originalmente a ascensão aos céus seria aludida simplesmente através da carruagem e cavalos de fogo no v. 11c, para o qual o grito de Eliseu no v. 12 faria referência.<sup>122</sup> Com relação aos v. 16-18, segundo S. Otto um editor, possivelmente oriundo do mesmo círculo responsável por 1Rs 19,1-18, inseriu o episódio da busca infrutífera dos “filhos dos profetas” com o intuito de depreciá-los em comparação com seu mestre, enfatizando assim a veracidade da ascensão de Elias e a transferência da autoridade profética para Eliseu.<sup>123</sup> Há ainda uma tensão nos v. 13-14 pela repetição do v. 13b no v. 14b e do v. 14c no v. 14f, entendida por B. O. Long não exatamente como um processo redacional, mas antes como um recurso narrativo para duas tentativas de partir as águas, pelas quais a primeira malograda e a segunda bem-sucedida representam a passagem do “sagrado” para o profano.<sup>124</sup>

S. L. McKenzie detalha ainda mais o processo redacional, entendendo que todo o conjunto de 2Rs 2,1-25 é creditado ao “narrador profético” pós-deuteronomista, mas em etapas, a partir das lendas proféticas inicialmente independentes coletadas: uma primeira história seria encontrada nos v. 1b.7b-13a.14b, e que teria sido suplementada por este narrador com os v. 1a.2-6.7a.13b.14a.15-18.<sup>125</sup> Uma vez que a lenda original não esclareceria onde a ascensão de Elias ocorrera, e nem se havia sido testemunhada pelos filhos dos profetas, as “adições” do “narrador profético” procurariam eliminar esta aparente ambiguidade.<sup>126</sup> A seguir, este narrador pegou mais duas histórias originalmente independentes e revisou-as, atribuindo os milagres a YHWH e usando-as para evidenciar Eliseu como o legítimo sucessor de Elias. A primeira, a qual pode ser encontrada nos v. 19-20.22a, uma etiologia acerca das fontes de Jericó, foi

<sup>121</sup> GRAY, J., I & II Kings, p. 466; del OLMO LETE, G., La Vocación del Líder en el Antiguo Israel, p. 165-178; ROFÉ, A., The Classification of the Prophetic Stories, p. 436.

<sup>122</sup> FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 235.

<sup>123</sup> OTTO, S., The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomic History, p. 507. Ver também GALLING, K., Die Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, p. 141-142; LONG, B. O., 2 Kings, p. 20; WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 274.

<sup>124</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 28.

<sup>125</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16-2 Kings 16, l. 6670-6674.

<sup>126</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16-2 Kings 16, l. 6727-6728.

modificada pelo narrador para uma história acerca da eficácia da palavra profética pela adição do v. 21 e do cumprimento no v. 22b-c.<sup>127</sup> A segunda história, nos v. 23b-24, uma lenda acerca do poder de um homem santo originalmente anônimo com a advertência para tratá-lo respeitosamente, foi associada com o “itinerante” Eliseu e suplementada pelo narrador com o v. 23a para associar esta história a Betel, permitindo sua integração em 2Rs 2.<sup>128</sup> Finalmente, o narrador “fechou” todas essas três histórias com informações geográficas no v. 25, e que permitiriam relacionar a outras histórias de Eliseu: o monte Carmelo faz menção à morada de Eliseu ali localizada em 2Rs 4,25 e Samaria faria alusão ao exército israelita que sai desta cidade em 2Rs 3,11.<sup>129</sup>

Sendo a mais atual e mais detalhada, aceita-se esta última hipótese levantada por S. L. McKenzie como a mais plausível: ajuda a compreender 2Rs 2,1-25 como de fato um complexo processo redacional, e uma das partes mais tardias do ciclo de Eliseu, efetuada no período persa – a redação dos v. 1-18 seria acrescida posteriormente a uma reelaboração de material provavelmente mais antigo contido nos v. 19-25.

### 3.4. Crítica da Forma

Após averiguar a unidade literária (ainda que não redacional) da perícopes de 2Rs 2,1-25, encontram-se os seguintes blocos sintáticos:<sup>130</sup>

- **v. 1a-b:** no v. 1a o uso de uma oração nominal simples com infinitivo acompanhado de preposição  $\text{כִּי}$  objetiva conceder um valor temporal, a ocasião em que ocorre o evento que começará a ser narrado justamente com o *wayyiqtol* do v. 1b, numa relação prótase (v. 1a) e apódose (v. 1b).<sup>131</sup> A questão temporal é enfatizada ainda pela conjugação de infinito + preposição com  $\text{כִּי}$ .<sup>132</sup> O uso de  $\text{כִּי}$  no v. 1a é um sinal macrossintático, o qual não modifica a estrutura sintática, com a função de vincular a

<sup>127</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6738-6745. Ver também AUTH, R.; MOREIRA, G. L., Introdução ao estudo das formas literárias do Primeiro Testamento, p. 110-116.

<sup>128</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6748-6754.

<sup>129</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6760-6769.

<sup>130</sup> Acerca da nomenclatura e dos critérios, ver tópico 2.4.

<sup>131</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 122.

<sup>132</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 347.

circunstância temporal do v. 1a com a linha narrativa principal do v. 1b, servindo para interromper a linha narrativa esboçada anteriormente em 2Rs 1,1-18 e estabelecer a introdução de uma nova narrativa.<sup>133</sup>

- **v. 2a-c:** o *wayyiqtol* do v. 2a dá continuidade à narrativa e ao mesmo tempo introduz a primeira fala de Elias para Eliseu, que constitui num imperativo volitivo no v. 2b, cuja necessidade é justificada com *p-x-qatal* no v. 2c mediante o uso de ׀. Mediante a partícula ׀ no v. 2b Elias deseja persuadir Eliseu de segui-lo, mais do que “impor” uma ordem.<sup>134</sup> A posição do Tetragrama precedendo o verbo em *qatal* no v. 2c enfatiza de quem Elias está recebendo a ordem expressa, uma ação iminente, cuja realização já necessita estar em progresso.<sup>135</sup> Encontra-se ainda uma aliteração entre as raízes ׀לל no v. 2c e ׀לל no v. 1b, mediante a letra ׀ e as letras ׀ e ׀ final por homofonia.
- **v. 2d-h:** o *wayyiqtol* do v. 2d agora inicia a réplica de Eliseu ao requerido por Elias nos v. 2a-c; se Elias utilizou um imperativo seguido pelo *p-x-qatal*, agora Eliseu utiliza dois segmentos em interjeição (׀ como forma adjetivada, e não verbal) nos v. 2e-f com caráter de petição, com um compromisso expressado pelo *p-yiqtol* do v. 2g: esta transição do volitivo para *p-yiqtol* não somente confirma aquele, como coloca esse último como enfático.<sup>136</sup> Mais especificamente, o uso de ׀ no v. 2g tem implícita a ênfase negativa, que introduz promessas confirmadas por um juramento expresso nos v. 2e-f.<sup>137</sup> O uso do *wayyiqtol* no v. 2h tem caráter conclusivo. Estilisticamente, há um crescendo nos v. 2e-h para enfatizar ainda mais a importância desse juramento, incluindo uma assonância com os finais dos v. 2f-g.

<sup>133</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 56-58.

<sup>134</sup> SHULMAN, A., *The Particle ׀ in Biblical Hebrew Prose*, p. 69. Como explicado no Talmud ao analisar Gn 22,2, ׀ é compreendido sempre como termo de petição ou súplica (b. Sanhedrin 89B).

<sup>135</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 380.

<sup>136</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 87.

<sup>137</sup> BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix*, p. 12; GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 471; JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 584.

- **v. 3a-e:** o *wayyiqtol* do v. 3a dá continuidade à narrativa, agora apresentando os filhos dos profetas em Betel, complementada no v. 3b com uma oração nominal simples com função de comentário.<sup>138</sup> A fala deles com Eliseu é introduzida por outro *wayyiqtol* no v. 3c e começa de fato no v. 3d em p-*qatal* mediante uma interrogação (representada pela partícula ׀). A interrogação aqui é meramente retórica, não uma “pergunta genuína”, um recurso estilístico.<sup>139</sup> No v. 3e há outra oração nominal simples com função de comentário; e a presença do particípio precedido da partícula ׀ cria uma subordinação com o segmento anterior.<sup>140</sup> Há ainda uma assonância envolvendo os finais de cada um dos segmentos nos v. 3b-e, um recurso estilístico para chamar a atenção para a fala dos filhos dos profetas; e uma aliteração, envolvendo as raízes ׀׀׀ no v. 3d e ׀׀׀ no v. 2h (pelas letras ׀ e ׀).
- **v. 3f-h:** o *wayyiqtol* do v. 3f introduz agora a réplica de Eliseu aos filhos dos profetas em Betel, a qual é iniciada de fato no v. 3g com p-x-*qatal*. Essa réplica continua de forma coordenada, e não subordinada, no v. 3h através de um imperativo. Percebe-se uma espécie de disposição quiástica entre a pergunta dos filhos dos profetas e a resposta de Eliseu, um recurso estilístico: os filhos dos profetas começam com uma curta oração em p-*qatal* no v. 3d e concluem com uma longa oração nominal simples no v. 3e; já Eliseu começa com uma oração não tão longa no v. 3g, e termina com um imperativo curto no v. 3h.
- **v. 4a-c:** a disposição sintática deste bloco, o qual constitui a segunda requisição de Elias a Eliseu, é a mesma dos v. 2a-c, com o acréscimo do vocativo do nome de Eliseu no v. 4b. É uma forma de enfatizar aqui mais do que nos v. 2a-c a quem Elias está dirigindo sua requisição: Eliseu.<sup>141</sup> Há ainda uma assonância envolvendo os finais dos v. 4b-c, ausente nos v. 2b-c,

<sup>138</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 169. O uso de ׀׀׀ prescinde da preposição ׀ não somente por questões estilísticas – evitando uma dupla ocorrência da letra ׀ bem no início do nome ׀׀׀׀׀ – como também pelo fato de ׀׀׀ cumprir aqui função de um genitivo (PAT-EL, N., *On Periphrastic Genitive Constructions in Biblical Hebrew*, p. 43-48).

<sup>139</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 573.

<sup>140</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 120. Ver também REVELL, E. J., *Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses*, p. 312-319.

<sup>141</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 476.

como que concedendo um crescimento nas expectativas acerca do que está para ocorrer.

- **v. 4d-h:** a disposição sintática deste bloco, com a réplica de Eliseu à nova requisição de Elias, é a mesma dos v. 2d-g; entretanto, há a supressão do nome de Eliseu como sujeito especificado no v. 4d, o qual aparecera no v. 2d. Como ali foi enfatizado Eliseu respondendo a Elias, há esta supressão aqui no v. 4d, a qual cria ainda estilisticamente um balanceamento para “compensar” o acréscimo do mesmo nome como vocativo no v. 4b. Se a especificação do nome de Eliseu no v. 2d concedeu a certeza de quem está respondendo, a ausência no v. 4d enfatiza estilisticamente a imediatez da persistência de Eliseu, o qual não precisa sequer de nomeação.
- **v. 5a-e:** a disposição sintática deste bloco, com a fala dos filhos dos profetas em Jericó a Eliseu, é exatamente a mesma dos v. 3a-e. É um recurso estilístico que visa mostrar como o conhecimento dos filhos dos profetas em Jericó é idêntico ao daqueles em Betel.
- **v. 5f-h:** a disposição sintática deste bloco, o qual reproduz a réplica de Eliseu aos filhos dos profetas em Jericó, é exatamente a mesma dos v. 3f-h, um recurso estilístico para ressaltar que o tratamento de Eliseu para com os filhos dos profetas de Jericó é o mesmo dispensado anteriormente para com os de Betel.
- **v. 6a-c:** a disposição sintática deste bloco, a qual representa a terceira requisição de Elias a Eliseu, é idêntica a dos v. 2a-c.4a-c, mas sem o vocativo e a assonância encontrados nos v. 4a-c, retornando à forma mais “simples” dos v. 2a-c. Depois do clímax de um pedido mais “vigoroso” por parte de Elias, representado pelos recursos estilísticos nos v. 4a-c, este retorno nos v. 6a-c à “simplicidade” estilística dos v. 2a-c parece representar um “decréscimo” na expectativa por parte de Elias de que Eliseu desista de sua persistência.
- **v. 6d-h:** a disposição sintática deste bloco, que representa a réplica de Eliseu à terceira requisição de Elias, é idêntica a dos v. 2d-h.4d-h. A especificação do nome de Eliseu no v. 2d permanece ausente aqui no v. 6d, a exemplo do que já ocorrera no v. 4d, para evidenciar que a persistência de Eliseu em nada mudou. Uma persistência recompensada: enquanto nos v. 2h.4h

informa-se que de fato encaminharam-se ao destino já comunicado por Elias, no v. 6h informa-se simplesmente que ambos andaram juntos, enfatizando agora uma concordância entre mestre e discípulo. Há a mesma aliteração entre as raízes *שׁלל* no v. 6c e *הלך* no v. 6h, já visto anteriormente nos v. 1b.2c.

- **v. 7a-c:** aqui são apresentados outros filhos dos profetas, cuja origem não é especificada, mas que se encontram no Jordão. Para expressar simultaneidade ao ato de Elias e Eliseu caminharem juntos em direção a este lugar no v. 6h, utiliza-se *w-x-qatal* no v. 7a, uma informação requerida para o fluxo narrativo concedendo a circunstância do *wayyiqtol* seguinte no v. 7b. Esta sequência, com *w-x-qatal* inicial, chama ainda a atenção para esses filhos dos profetas; e, se desde o v. 2d os blocos começavam com *wayyiqtol*, a mudança para *w-x-qatal* inicial marca estilisticamente a chegada ao Jordão, uma informação importante para a sequência narrativa.<sup>142</sup> Um novo *w-x-qatal* no v. 7c, agora após o *wayyiqtol* do v. 7b, busca dar ênfase a um fato: juntos com Elias e Eliseu agora estão estes filhos dos profetas, testemunhas do que está para ocorrer.<sup>143</sup> Mas a disposição sintática a' – b – a põe em posição central o v. 7b, com a informação de estarem um em frente do outro, os filhos dos profetas de um lado e Elias e Eliseu do outro, como numa “disputa”.
- **v. 8a-e:** há uma série de orações subordinadas em *wayyiqtol* nos v. 8a-e, sendo o *wayyiqtol* no v. 8e conclusivo de todo este bloco. Há uma assonância envolvendo os finais dos v.8a-b, e outra assonância envolvendo os finais dos v. 8d-e; com este recurso estilístico o v. 8c é colocado em relevo numa posição central, enfatizando o ato do ferir as águas. No v. 8e encontra-se ainda uma aliteração, envolvendo a raiz *חרב* do vocábulo *חֲרַבָּה* e a raiz *עבר* (pelas letras *ב* e *ר*).
- **v. 9a-e:** a exemplo do que ocorreu no v. 1a, novamente há uma oração nominal simples com infinitivo + preposição com *יְהִי* no v. 9a, desta vez não somente como circunstância temporal, como também para estabelecer

<sup>142</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 26; NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Biblico, p. 44.

<sup>143</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Biblico, p. 67-68.



conexões entre subdivisões menores dentro da narrativa.<sup>144</sup> Mais do que uma simultaneidade, o uso de  $\text{וְ}$  + infinitivo no v. 9a enfatiza a sucessão imediata, providenciando uma espécie de “zoom” na última conversa entre Elias e Eliseu a qual começará.<sup>145</sup> O *w-x-qatal* no v. 9b, por ser não inicial, serve aqui para introduzir uma ação de fundo – a pergunta de Elias para Eliseu sobre o que ele deseja antes de ser tomado – à ação anterior – a travessia do Jordão.<sup>146</sup> Com o imperativo, Elias “ordena” em forma volitiva a Eliseu para pedir no v. 9c; sobre exatamente o que pode pedir, é especificado com o uso de *p-yiqtol* no v. 9d, com função jussiva por justamente ser precedido por uma forma volitiva.<sup>147</sup> Há ainda uma circunstância temporal dada mediante *p-yiqtol* no v. 9e – um futuro iminente, prospectivo, indicado pelo uso de  $\text{בְּתֵרָם}$ .<sup>148</sup>

- **v. 9f-g:** a resposta de Eliseu à nova pergunta de Elias é bem simples, direta, representada por apenas dois segmentos, com introdução em *wayyiqtol* no v. 9f e seguido pelo pedido em si no v. 9g através do jussivo com valor volitivo. O uso da partícula  $\text{אֲנִי}$  faz com que Eliseu expresse não exatamente um desejo ou esperança, mas uma deferência para com Elias, como agradecimento por lhe ter feito essa concessão.<sup>149</sup>
- **v. 10a-f:** o *wayyiqtol* no v. 10a introduz a réplica de Elias à resposta anterior de Eliseu, o qual começa com uso de *qatal* inicial no v. 10b, típica do discurso, e que põe relevo na ação verbal: o ato de pedir da parte de Eliseu.<sup>150</sup> Entretanto, uma condição, representada pela sequência *p-yiqtol* no v. 10c (iniciada com  $\text{אִם}$ , conjunção típica de condicional), e do imperativo no v. 10d com valor “proibitivo”.<sup>151</sup> A descrição da não concretização do pedido de Eliseu, caso a condição não seja satisfeita, aparece mediante outra sequência, uma oração nominal simples no v. 10e seguida de *N-yiqtol* no v.

<sup>144</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 58.

<sup>145</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 13; NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 53.

<sup>146</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 44.

<sup>147</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 76.

<sup>148</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 342; JOOSTEN J., *The Long Form of the Prefix Conjugation Referring to the Past in Biblical Hebrew Prose*, p. 19.

<sup>149</sup> SHULMAN, A., *The Particle אֲנִי in Biblical Hebrew Prose*, p. 61.

<sup>150</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 45-47.

<sup>151</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 73-74.

10f. E esta sequência  $\text{לֹא־יָשָׁן}$  + N-*yiqtol* nos v. 10e-f produz uma negação enfática, tornando o exposto nos v. 10c-d uma condição *sine qua non* ao pedido de Eliseu.<sup>152</sup>

- **v. 11a-e:** o uso de  $\text{וַיֵּלֶךְ}$  no v. 11a é uma das situações na obra de Reis em quem se inicia uma subseção narrativa – o mesmo sinal macrossintático inicia uma nova seção no v. 1.<sup>153</sup> E o uso de uma série de orações nominais simples – com particípio no v. 11a e de infinitivos no v. 11b – produzem estilisticamente a ideia de movimento e tensão sobre o que está para acontecer: a ascensão de Elias, enfatizada pelo uso de  $\text{וַיִּשָּׂא}$  no v. 11c através de outra oração nominal simples.<sup>154</sup> Ressalta-se ainda como  $\text{וַיִּשָּׂא}$ , ao contrário da forma simples  $\text{וַיֵּלֶךְ}$ , introduz relatos de visões, sonhos e revelações – como do v. 11c, ainda que falte um verbo relacionado à visão.<sup>155</sup> No v. 11b, um infinitivo pospositivo absoluto seguido por um segundo infinitivo absoluto, um “par sincrônico”, expressa a simultaneidade do ato de conversar e caminhar.<sup>156</sup> A tensão aponta para o clímax no v. 11c através de uma disposição concêntrica estilística do tipo a – b – c – b’ – a’: há uma assonância envolvendo o final dos v. 11a.e, e outra envolvendo os v. 11b.d. É a narrativa da ascensão de Elias, que continua pelo uso de *wayyiqtol* no v. 11d, e concluída por outro *wayyiqtol* no v. 11e.
- **v. 12a-d:** o relato da reação de Eliseu à ascensão de Elias inicia no v. 12a, com uma oração nominal simples, pela qual o nome de Eliseu é colocado em primeira posição, mudando assim para o ponto de vista de Eliseu; e a vivacidade da reação de Eliseu na cena é proporcionada por uma série de “imagens descritivas” pelo uso dos particípios nas orações nominais simples dos v. 12a-b, em orações coordenadas.<sup>157</sup> Esta vivacidade ainda é reforçada

<sup>152</sup> GESENIUS, F. W; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius’ Hebrew Grammar, p. 480; JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p.570.

<sup>153</sup> LI, T.,  $\text{וַיֵּלֶךְ}$  as a Discourse Marker in Kings, p. 237.

<sup>154</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 587; LONG, B. O., 2 Kings, p. 27; 30.

<sup>155</sup> ZEVI, T., The Particles  $\text{וַיֵּלֶךְ}$  and  $\text{וַיִּשָּׂא}$  in Biblical Hebrew, p. 27.

<sup>156</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 395; REVELL, E. J., Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses, p. 317.

<sup>157</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 14; LONG, B. O., 2 Kings, p. 30; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6541; REVELL, E. J., Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses, p. 316.

por assonância envolvendo os finais dos v. 12a-b. Outra oração nominal simples, sem uso de particípio, ou infinito, mas apenas de vocativos, representa o grito de Eliseu no v. 12c em resposta ao que ele testemunha. E o uso de *w-N-qatal* no v. 12d é o “correspondente negativo” de um *wayyiqtol* conclusivo.<sup>158</sup>

- **v. 12e-13b:** há uma série de orações subordinadas em *wayyiqtol* nos v. 12e-13a, descrevendo o lamento de Eliseu por Elias nos v. 12e-f – como que por um morto – e a conclusão com o ato de “levantar” o manto de Elias no v. 13a. O uso de *p-qatal* no v. 13b comenta um aspecto da ação que precede em *wayyiqtol* no v. 13a: este manto caíra de Elias durante sua ascensão.<sup>159</sup>
- **v. 13c-14c:** a disposição sintática dos v. 13c-14b é idêntica à dos v. 12e-13b, incluindo uma quase repetição dos v. 13a-b nos v. 14a-b (ao invés de salientar o ato de “levantar” o manto do v. 13a, simplesmente afirma-se que Eliseu pegou o manto no v. 14a). Entretanto, o ato de lamento dos v. 12e-f é substituído pela informação de que Eliseu postara-se na margem do rio Jordão nos v. 13c-d. Este bloco encerra-se com o *wayyiqtol* conclusivo no v. 14c, informando acerca do ato de ferir as águas.
- **v. 14d-h:** o *wayyiqtol* do v. 14d introduz a exclamação de Eliseu através de uma oração nominal simples no v. 14e. A expressão אֵלֶיָּהוּ, como que destacada no final do v. 14e, reproduz estilisticamente uma espécie de desabafo pela ausência do mestre.<sup>160</sup> Uma série de orações subordinadas em *wayyiqtol* nos v. 14f-h descreve, de forma subentendida, um segundo ato de ferir as águas (o v. 14f repete *ipsis litteris* o v. 14c) – entretanto, agora há

<sup>158</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 61; 98.

<sup>159</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 44.

<sup>160</sup> Conforme antecipado no tópico 3.1, a expressão אֵלֶיָּהוּ é alvo de debates, se deve ser mantida no v. 14e ou no v. 14f; após considerações ali sobre tradução, resta agora enfatizar a análise sintática. Os massoretas puseram no vocábulo אֵלֶיָּהוּ o sinal disjuntivo הַאֵלֶיָּהוּ, que marca o “meio lógico” do versículo, colocando consequentemente a expressão אֵלֶיָּהוּ no v. 14f. Entretanto, nesta mesma expressão encontra-se outro sinal disjuntivo, לְהַאֲדִיחָהּ, e consequentemente não relacionando ao verbo seguinte no *wayyiqtol*, mantendo-a como que “destacada” (FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 204-213; JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 58-62). Além disso, o *wayyiqtol* dentro da narrativa ocupa a primeira posição, pelo que אֵלֶיָּהוּ não poderia começar um segmento (NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 39). Assim, mais do que uma opção sintática, houve da parte dos massoretas uma opção de cantilação – a natureza primária desses sinais. Por isso, sintaticamente, é mais adequado manter אֵלֶיָּהוּ no v. 14f (para opção contrária, ver FRANCISCO, E. F., *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português – Volume 2: Profetas Anteriores*, p. 516).

como consequência as águas partindo-se, e consequentemente Eliseu consegue atravessar o rio Jordão.

- **v. 15a-f:** a narrativa inicia-se com *wayyiqtol* no v. 15a, seguido de uma oração nominal simples no v. 15b com caráter de comentário. Um novo *wayyiqtol* no v. 15c introduz o discurso no v. 15d com *qatal* inicial que enfatiza a ação verbal: repousa sobre Eliseu o espírito de Elias, fato constatado pelos filhos dos profetas. Mais duas orações subordinadas pelo *wayyiqtol* nos v. 15e-f narram como esses filhos dos profetas prestam a devida reverência a Eliseu em decorrência dessa constatação.
- **v. 16a-f:** o *wayyiqtol* no v. 16a introduz o contexto do pedido dos filhos dos profetas a Eliseu para levar a cabo uma busca por Elias, cuja circunstância é posta em primeiro plano com oração nominal simples no v. 16b; o pedido em si é expresso através do volitivo do v. 16c e *w-yiqtol* no v. 16d, uma sequência que confirma o caráter volitivo do v. 16c e especifica a finalidade no v. 16d,<sup>161</sup> com outra finalidade expressa negativamente no v. 16e mediante *p-qatal*. A ocorrência de וַיִּשְׁלַח no v. 16b precede uma requisição, enfatizando uma “permissão” pedida da forma mais polida possível.<sup>162</sup> O uso de וַיִּשְׁלַח junto ao *qatal* no v. 16e constitui uma exceção, objetivando a vívida representação de um medo realizado, uma apreensão cuja “reparação” vem tarde demais.<sup>163</sup> A oração nominal simples no v. 16b também serve para iniciar um “discurso narrativo”, o qual termina em *wayyiqtol* no v. 16f como forma consecutiva de uma construção inicial típica de discurso direto.<sup>164</sup> Ainda no v. 16f o uso da partícula וְ introduz uma outra possibilidade – Elias ter sido arremessado para um dos vales – a qual exclui a que precede – ter sido arremessado para um dos montes.<sup>165</sup>
- **v. 16g-17c:** no v. 16g o *wayyiqtol* introduz a resposta de Eliseu ao pedido dos filhos dos profetas, expressa de forma negativa mediante *N-yiqtol* no v. 16h. É uma proibição no v. 16h quase em caráter “apodítico”, a exemplo do

<sup>161</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 84-87.

<sup>162</sup> SHULMAN, A., *The Particle וַיִּשְׁלַח in Biblical Hebrew Prose*, p. 80-81.

<sup>163</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 318; 482; JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 596.

<sup>164</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 98-100.

<sup>165</sup> GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 500.

Decálogo.<sup>166</sup> No v. 17a, mediante *wayyiqtol*, narra-se a insistência destes filhos dos profetas, pela qual Eliseu resolve ceder com um “imperativo de permissão” no v. 17c,<sup>167</sup> introduzido com *wayyiqtol* no v. 17b. Estilisticamente, há uma simetria por contraposição entre a negativa dos v. 16g-h e a “permissão” nos v. 17b-c, numa disposição concêntrica a – b – c – a’ – b’ que põe em relevo a insistência descrita no v. 17a.

- **v. 17d-f:** narra-se agora a busca durante três dias dos cinquenta homens enviados pelos filhos dos profetas através de duas orações subordinadas em *wayyiqtol* nos v. 17d-e, tendo w-N-*qatal* no v. 17f como correspondente negativo de um *wayyiqtol* conclusivo.
- **v. 18a-e:** o uso de *wayyiqtol* no v. 18a comenta o retorno da busca infrutífera dos cinquenta homens, e a oração nominal simples do v. 18b um comentário de ação contemporânea ao fato narrado no v. 18a.<sup>168</sup> Esta ação recebe um comentário da parte de Eliseu, introduzido por *wayyiqtol* no v. 18c e descrito mediante p-N-*qatal* no v. 18d. Percebe-se um jogo de palavras envolvendo אֲלֵיכֶם no v. 18c e אֵלַי no v. 18d. No v. 18e há uma “negativa de proibição” pelo N-*yiqtol*, onde אֵל serve como uma nuance mais enérgica em relação ao mesmo uso de N-*yiqtol*, mas com אֵלַי, no v. 16h.<sup>169</sup> Ou pode-se ainda dizer que, enquanto o v. 16h concede um caráter “apodítico”, o uso de אֵל no v. 18e concede um “desejo negativo”, quase em tom de “oração negativa”.<sup>170</sup> Percebe-se ainda o efeito estilístico pelo uso de várias orações coordenadas aqui.<sup>171</sup>
- **v. 19a-e:** no v. 19a *wayyiqtol* marca o início da narrativa do primeiro dos atos portentosos. A este se segue uma série de proposições nominais simples, com função de comentário da ação principal; e a presença do participio precedido de conjunção no v. 19c faz uma subordinação deste segmento ao anterior. Há uma disposição simétrica apontando para uma ênfase do v. 19c, com os pares de sequências nos v. 19b-c/19d-e

<sup>166</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 343.

<sup>167</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 350.

<sup>168</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Biblico, p. 37.

<sup>169</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 568.

<sup>170</sup> JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 348.

<sup>171</sup> REVELL, E. J., Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses, p. 316.

apresentando ideias antitéticas. O uso de  $\text{נִשְׁאַל}$  no v. 19b, mesmo não sendo seguido por um requerimento, deixa claro que os homens da cidade estão pedindo a Eliseu que solucione o problema;<sup>172</sup> por isso, 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.<sup>173</sup> Note-se ainda o recurso estilístico proporcionado pelo uso de adjetivos em todo o v. 19.<sup>174</sup>

- **v. 20a-21b:** O v. 20a é igualmente aberto com um *wayyiqtol*, agora seguido de duas proposições nos v. 20b-c no imperativo. Esse tipo de sequência enfatiza o caráter volitivo, na forma direta; é um desejo expressado com força positiva. Há um pedido de Eliseu. A partir do v. 20d há uma cadeia de *wayyiqtol*, formando uma série de orações coordenadas. Pela acentuação massorética, o v. 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 (v. 20b-c) corresponde à execução na exata ordem (v. 21a-b), com ênfase na pronta obediência dos homens da cidade (v. 20d) – o recipiente novo (v. 20b) é levado à fonte das águas (v. 21a), onde o sal depositado anteriormente (v. 20c) é jogado (v. 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.<sup>175</sup>
- **v. 21c-f:** A sequência de *wayyiqtol* continua e chega aqui na v. 21c a introduzir a fala do profeta, expressa na sequência x-*qatal*/0-*qatal*/ N-*yiqtol*. O *qatal* tem aqui função de marcar o início do discurso<sup>176</sup>, e o *yiqtol* consequência da frase em *qatal*<sup>177</sup>. Há nos v. 21e-f uma assonância com o final de cada segmento. Se anteriormente havia a ação humana, aqui há a ação divina através da palavra.<sup>178</sup>

<sup>172</sup> SHULMAN, A., The Particle  $\text{נִשְׁאַל}$  in Biblical Hebrew Prose, p. 81.

<sup>173</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 29-30. Ver também NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Biblico, p. 159-161.

<sup>174</sup> REVELL, E. J., Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses, p. 319.

<sup>175</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 30. Ver também JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 345; 349.

<sup>176</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Biblico, p. 45. Na p. 36 A. Niccacci mostra que mais importante é a transição do *qatal* para *yiqtol* como característica do discurso.

<sup>177</sup> NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Biblico, p. 163-164.

<sup>178</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 30-31.

- **v. 22a-c:** A narração continua, após a palavra de YHWH, com a frase em *wayyiqtol* no v. 22a acompanhado de uma oração nominal simples no v. 22b e uma sentença em *p-qatal* no v. 22c. Esta sequência aqui funciona como um comentário do discurso anterior.<sup>179</sup> Ocorre também a repetição do tipo de assonância visto acima nos v. 21e-f (מִשְׁכָּלָת/הָאֵלֶּה) e nos v. 21e-22c (הִנֵּה/רָצָה), como que evidenciando a beleza da comprovação do oráculo divino.<sup>180</sup>
- **v. 23a-b:** no v. 23a a narrativa continua uma nova unidade com *wayyiqtol*, acompanhada de uma nominal simples com particípio no v. 23b – uma transição que sinaliza uma circunstância simultânea,<sup>181</sup> pelo qual o v. 23b é o “pano de fundo” do *wayyiqtol* no v. 23a.<sup>182</sup> Serve de introdução à segunda ação portentosa de Eliseu.<sup>183</sup>
- **v. 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. 23d como consecutivo na linha principal da narração. Enfatiza-se aqui a ação dos rapazes.<sup>184</sup>
- **v. 23e-g:** Muda-se o sujeito e ocorre uma nova cadeia começando com *wayyiqtol* no v. 23e introduzindo a fala dos meninos, seguido de imperativos nos v. 23f-g com o uso do recurso estilístico da repetição (“par sincrônico”) realçando a dramaticidade do ato.<sup>185</sup> A zombaria dos rapazes é destacada nesse bloco através da maneira como se referem ao profeta.<sup>186</sup> Toda a dramaticidade é representada pela série de orações coordenadas em todo o v. 23.<sup>187</sup>
- **v. 24a-c:** Muda-se novamente o sujeito no v. 24a, com uma nova cadeia de orações coordenadas em *wayyiqtol* até o v. 24c, correspondendo a três ações

<sup>179</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 35.

<sup>180</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 31.

<sup>181</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 108.

<sup>182</sup> NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 104.

<sup>183</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 31.

<sup>184</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 31. Ver também NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Biblico*, p. 64; 161.

<sup>185</sup> REVELL, E. J., *Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses*, p. 298.

<sup>186</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 31.

<sup>187</sup> REVELL, E. J., *Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses*, p. 316.

de Eliseu como num “crescendo”: virar-se, olhar e amaldiçoar no nome de YHWH. É a ação do profeta.<sup>188</sup>

- **v. 24d-e:** Muda-se pela terceira vez consecutiva o sujeito no v. 24d. Nos v. 24d-e ocorre uma nova cadeia em *wayyiqtol*, além de um jogo de palavras envolvendo as raízes קלל em 23d e קלס no v. 24c, e entre as palavras עיר no v. 23c e יער no v. 24d: é a ação a partir da palavra divina (v. 24d-e) através das ursos, decorrente da maldição impetrada no v. 24c.<sup>189</sup>
- **v. 25a-b:** A cadeia anterior é interrompida aqui no v. 25a por um *wayyiqtol* acompanhado de w-x-*qatal* no v. 25b, proporcionando um enquadramento. Ainda ocorre uma aliteração envolvendo a letra ש no v. 25b. A frase em *qatal* fecha a perícopes, uma vez que a ação “foi... de Guilgal” (מִן־הַגִּלְגָּל ... וַיֵּלֶךְ) no v. 1b corresponde ao “foi dali” (וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם) no v. 25b, fazendo do v. 25 a conclusão de todo o conjunto de 2Rs 2,1-25.<sup>190</sup>

Procedendo à análise lexicográfica, a raiz que domina toda a perícopes de 2Rs 2,1-25 é אמר, com 25 ocorrências em 16 versículos<sup>191</sup>, a qual pertence ao campo semântico da comunicação, que conta ainda nesta perícopes com as raízes דבר (a raiz nos v. 11.22, além do vocábulo דָּבַר no v. 22), חָשָׂה (v. 3.5), e שָׁאַל (v. 9.10). A não ser pela ocorrência de דָּבַר/דָּבַר no v. 22, onde há a comunicação da palavra divina por mediação profética, este campo semântico sempre se dá aqui ao nível da comunicação humana.

Os nomes de Elias e de Eliseu constituem o segundo grupo mais frequente na perícopes: אֵלִישָׁע, o segundo vocábulo mais frequente na perícopes de 2Rs 2,1-25, com 13 ocorrências em 11 versículos,<sup>192</sup> e אֵלִיָּהוּ, 12 ocorrências em 10 versículos<sup>193</sup> – o quarto vocábulo mais frequente. Eliseu não somente é o único profeta, como também o único personagem, que aparece em toda a perícopes de

<sup>188</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 32.

<sup>189</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 32. Sobre jogo de palavras, ver também WATSON, W. G. E., Classical Hebrew Poetry, p. 239-240.

<sup>190</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 32.

<sup>191</sup> v. 2[2x].3[2x].4[2x].5[2x].6[2x].9[2x].10.14.15.16[2x].17.18[2x].19.20.21[2x].23.

<sup>192</sup> v. 1.2[2x].3.4.5.9[2x].12.14.15.19.22.

<sup>193</sup> v. 1[2x].2.4.6.8.9.11.13.14 [2x].15.



2Rs 2,1-25, sendo, portanto, o grande protagonista – Elias, por exemplo, aparece apenas no conjunto dos v. 1-15.

Os nomes de Elias e de Eliseu apontam ainda para o vocábulo **נְשִׁיִּים**, com 7 ocorrências<sup>194</sup> – o sétimo vocábulo mais frequente, o qual, com exceção dos v. 12.24, envolve sempre esses dois profetas. Este vocábulo pertence ao campo semântico numérico, o qual conta ainda com os vocábulos **קָמַשׁ** (v. 7.16.17); **אָהָד** (2x no v. 16); **אָרְבָּעִים וְשָׁנַיִם** (v. 24); **שְׁלֹשׁ** (v. 17); e **אַחַר** (v. 24). E os nomes de Elias e de Eliseu, junto com os filhos dos profetas, ainda apontam para o campo semântico do profetismo: **רֵאָה**, aqui aplicada ao “sensorial profético”, com 6 ocorrências em 5 versículos (v. 10.12[2x].15.19.24); **נָבִיא** (v. 3.5.7.15); **יָדַעַ**, aqui aplicada ao “conhecimento profético”, com 4 ocorrências em 2 versículos (v. 3[2x].5[2x]); **אֶדְרֶת** (v. 8.13.14); **בִּגְדִי**, no v. 12; e **נֹחַ**, no v. 15. Ressalta-se ainda o relacionamento entre os profetas como de um filho em relação ao pai: por isso, a ocorrência dos vocábulos **בֶּן** (v. 3.5.7.15.16) e **אָב** (2x no v. 12), que compõem o campo semântico familiar, e que conta ainda com os vocábulos **יָלַד** (v. 24), **נָעַר** (v. 23), e **קָטָן** (v. 23).

Há também forte incidência do campo semântico do divino: o Tetragrama, **יְהוָה**, é o terceiro vocábulo mais frequente na perícopa, com 13 ocorrências em 10 versículos.<sup>195</sup> O vocábulo **שֵׁם**, no v. 24, também faz referência ao Tetragrama. O outro nome divino que aparece é **אֱלֹהִים**, unicamente no v. 14. Outros vocábulos e raízes deste campo semântico evocam o maravilhoso, a manifestação divina: **רִוַּח** (v. 9.15.16), **שָׁמַיִם** (v. 1.11), **סִעָרָה** (v. 1.11) e **אֶשׁ** (2x no v. 11).

Se há forte incidência do divino, este realiza-se pela mediação humana, pelos profetas. Por isso muitas raízes e vocábulos do campo semântico antropológico: **חִיָּה**, com 6 ocorrências em 3 versículos (v. 2[2x].4[2x].6[2x]); **אִישׁ** (v. 7.16.17.19); **הוּא** (v. 12.14.18.23); **נִפְשׁוֹ** (v. 2.4.6); **אָנִי** (v. 3.5); **רֹאשׁ** (v. 3.5); **שָׁכַל** (v. 19.21); **הֵם** (v. 11); e **פָּה** (v. 9). A imbricação do divino com o antropológico cristaliza-se com vocábulos e raízes do campo semântico cultural:

<sup>194</sup> v. 6.7.8.9.11.12.24.

<sup>195</sup> v. 1.2[2x].3.4[2x].5.6[2x].14.16.21.24.

בּוֹשׁ (v. 17); רָפָא (v. 21.22); קָרַח (2x no v. 23); o vocábulo קָרַעַים e a raiz קָרַע (ambos no v. 12); חוּה (v. 15); קָלַל (v. 24); קָלַם (v. 23); צָלַחַית (v. 20); קָדַשׁ (v. 20); רָע (v. 19); טוֹב (v. 19); צַעַק (v. 12).

Essa atuação humana pressupõe algo dinâmico, e não estático: por isso, raízes relacionadas ao campo semântico do movimento, sendo as mais frequentes: הִלַּךְ, 8 ocorrências em 7 versículos,<sup>196</sup> e לָקַח, 8 ocorrências em 7 versículos<sup>197</sup> – estes dois vocábulos, juntos, ocupam a quinta e sexta posições dos mais frequentes; שָׁלַח, com 6 ocorrências em 5 versículos (v. 2.4.6.16.17[2x]); e עָלָה, 6 ocorrências em 3 versículos (v. 1.11.23[4x]). Mas são muitas outras raízes enfatizando essa necessidade do movimento: יָצָא (v. 3.21.23.24, além de מוֹצֵא no v. 21); שׁוּב (v. 13.18.25); עָזַב (v. 2.4.6); עָמַד (3 ocorrências em 2 versículos: 7[2x].13); נָכַח (3 ocorrências em 2 versículos: 8.14[2x]); עָבַר (v. 8.9.14); שָׁלַךְ (v. 16.21); בּוּא (v. 4.15); בִּקֵּשׁ (v. 16.17); נָפַל (v. 13.14); חָצָה (v. 8.14); גָּלַם (v. 8); רוּם (v. 13); שִׁים (v. 20); נִשָּׂא (v. 16); קָרָא II (v. 15); מָצָא (v. 17); פָּרַד (v. 11); יָרַד (v. 2); עָשָׂה (v. 9); פָּנָה (v. 24); נִגַּשׁ (v. 5); e חָזַק (v. 12).

As atitudes humanas oscilam entre o campo semântico da polidez – com os vocábulos נָא, com 7 ocorrências em 6 versículos (v. 2.4.6.9.16[2x].19); אָדוֹן (v. 3.5.16.19); e עֲבָדָה (v. 16) – e o campo semântico da negação – este, com os vocábulos לֹא (v. 10.12.16.17.18.21); טָרַם (v. 9); פָּן (v. 16); אֵין (v. 10); e a raiz קָשָׂה (v. 10). Um exemplo desta oscilação é a contraposição entre לֹא תִשְׁלַחוּ do v. 16h e שְׁלַחוּ do v. 17c. Esta polidez se contrapõe de maneira ainda mais forte ao campo semântico militar, com os vocábulos רָכַב (v. 11.12); חָיַל (v. 16); סוּם (v. 11); מָוֶת (v. 21); פָּרַשׁ (v. 12); e as raízes פָּצַר (v. 17) e בִּקַּע (v. 24).

Tanto as atitudes humanas quanto a manifestação do divino localizam-se espacial e temporalmente. Por isso, há elementos do campo semântico da natureza, com especial atenção para o vocábulo מַיִם, com 7 ocorrências em 5 versículos,<sup>198</sup> além dos vocábulos אֶרֶץ (v. 15.19); הָר (v. 16.25); מָלַח (v. 20.21);

<sup>196</sup> v. 1.6.7.11[2x].16.18.25.

<sup>197</sup> v. 3.5.8.9.10.14.20[2x].

<sup>198</sup> v. 8.14[2x].19.21[2x].22.

גִּיּא (v. 16); לֵב (v. 24); יַעַר (v. 24). A localização espacial ainda inclui o campo semântico geográfico, com os vocábulos e raízes שָׁם, com 6 ocorrências em 4 versículos (v. 20.21[2x].23.25[2x]); יָשָׁב (v. 2.4.6.18, além de מוֹשָׁב no v. 19); o vocábulo הֶנָּה, com 4 ocorrências em 2 versículos (v. 8[2x].14[2x]); פֶּה (v. 2.4.6.9); עֵיר, com 3 ocorrências em 2 versículos (v. 19[2x].23); נָגַד (v. 7.15); דִּרְךְ (v. 23); רְחוֹק (v. 7); חֶרֶבָה (v. 8); שָׁפָה (v. 13). Dentro do campo geográfico, há especial referência a nomes de lugares: יְרֵחוֹ, 5 ocorrências em 4 versículos (v. 4[2x].5.15.18); בֵּית־אֵל, 4 ocorrências em 3 versículos (v. 2[2x].3.23); יַרְדֵּן (v. 6.7.13); שְׁמֶרֶן (v. 25); יִשְׂרָאֵל (v. 12); גִּלְגָּל (v. 1); e כְּרָמֶל (v. 25). O campo semântico temporal é representado pelos vocábulos יוֹם (v. 3.5.17.22), עוֹד (v. 12.21) e הֵנָּה (v. 11.16.19) – este último representando uma imbricação com o geográfico.

Os dois campos semânticos mais utilizados amplamente em toda a perícopa são o da comunicação e o do divino. E, pela grande incidência dos nomes de Elias e de Eliseu – abordando a maneira como este sucede aquele –, esta comunicação se dá principalmente acerca da sucessão profética. A temática acerca da sucessão profética é confirmada por dois campos semânticos: o campo “numérico”, o qual sempre evoca a expectativa da transferência do poder profético de Elias para Eliseu pelo vocábulo שְׁנַיִם (“ambos” permanecem juntos nos v. 6-8, sinal da perseverança de Eliseu que finalmente pede porção “dobrada” no v. 9, e finalmente “ambos” são separados no v. 11, representada no ato de Eliseu partir em “dois” seus vestidos no v. 12), e o profético. A relação pai/filho, do campo semântico familiar, reforça ainda mais esta temática – a sucessão ocorre como a real, de pai para filho; e a forte incidência do campo semântico do divino lembra que esta sucessão se dá inequivocamente no âmbito do “sobrenatural”, controlada exclusivamente por Deus.

Unindo os dados da análise sintática e estilística com a lexicográfica, os nomes de lugares, relacionados ao campo semântico geográfico, em conjunto com o campo semântico da comunicação, ajudam a modelar todo o capítulo: Elias comunica a Eliseu sua ida a Betel (v. 2), a Jericó (v. 4) e ao Jordão (v. 6). E tanto os filhos dos profetas em Betel (v. 3) quanto os que se encontram em Jericó (v. 5) comunicam a Eliseu a iminência de Elias ser tomado, ao que Eliseu comunica já

tomar conhecimento. Com a forte incidência dos verbos de movimento, ocorrem em lugares específicos diálogos alternados com ações, numa interação lugar – ação – diálogo: a ação de ir a Betel inclui diálogos entre Elias e Eliseu e entre Eliseu e os filhos dos profetas, um padrão que se repete em Jericó. Durante o ato de ir ao Jordão, inclui-se novamente um diálogo entre Elias e Eliseu, mas falta o diálogo com os filhos dos profetas.

Este padrão lugar – ação – diálogo repete-se no Jordão, onde ocorre a maior parte da narrativa. Após a presença de cinquenta dentre os filhos dos profetas (v. 7), presumivelmente de Jericó, e a ação de Elias partir as águas (v. 8) – dois fatos sem nenhuma comunicação, apenas apelando para o “visual” – há um novo ciclo de diálogos entre Elias e Eliseu, em que primeiro Elias comunica a Eliseu sua partida, e que ele pode pedir o que quiser, ao que Elias comunica que deseja o poder profético de Elias, evidenciando que almeja claramente a sucessão profética (v. 9). Elias comunica então a condicional para essa sucessão (v. 10).

No Jordão ocorre o clímax desta sucessão: o traslado de Elias (v. 11), uma ação divina, é visto por Eliseu – atendendo à condicional posta por Elias no v. 10 – e há o seu brado acerca da partida de Elias (v. 12a-d), seguida da ação da aquisição do manto de Elias, símbolo da sucessão (v. 12e-13b); segue-se uma primeira tentativa de Eliseu em partir as águas (v. 13c-14c), como fizera antes Elias no v. 8, cujo malogro faz com que Eliseu pergunte onde estão tanto YHWH quanto Elias, e uma nova tentativa – agora bem sucedida – em partir as águas (v. 14d-h). Assim, os filhos dos profetas comunicam que de fato o espírito de Elias repousa sobre Eliseu, e lhe prestam as devidas homenagens (v. 15).

Finalmente, ainda no Jordão, há um diálogo entre os filhos dos profetas e Eliseu: eles querem se certificar se Elias está ou não ausente. Por isso, após o pedido para permitir o envio de cinquenta homens valentes para uma busca (v. 16a-f), há uma negativa de Eliseu, o qual cede em decorrência da insistência deles (v. 16g-17c). Os cinquenta homens valentes malogram nessa empreitada (v. 17d-f), pelo que estes retornam e recebem a comunicação de Eliseu de que tinha avisado para não irem (v. 18).

A menção de Jericó no v. 18 serve de ponte para os dois próximos atos portentosos, os quais se realizam em Jericó (v. 19-22) e Betel (v. 23-24), os mesmos lugares mencionados no início da narrativa nos v. 2 e 4. O campo semântico da comunicação continua sendo importante: se nos v. 1-18, a

comunicação é exclusiva entre Elias, Eliseu e os filhos dos profetas acerca da iminente transladação de Elias e a consequente transferência do poder profético a Eliseu – a sucessão – nos v. 19-25 o mesmo campo semântico é utilizado sobre a comunicação da palavra profética, seja para bênção nos v. 19-22 ou maldição nos v. 23-25. Os verbos de movimento, tão abundantes em toda a perícopes de 2Rs 2,1-25, ajudam a relacionar intrinsecamente os dois atos portentosos: palavra e ação dos homens da cidade (v. 19.20d), quando estes fazem um pedido a Eliseu e eles trazem o que o profeta requereu; palavra e ação dos rapazes (v. 23c-g), quando estes zombam de Eliseu e pedem que ele suba; palavra e ação do profeta (v.20a-c.20e-21b, e novamente nos v. 24a-c), quando no primeiro ato portentoso Eliseu vai às fontes e derrama ali sal, pronunciando a palavra de YHWH, e no segundo ato portentoso quando Eliseu vira-se para os rapazes e os amaldiçoa em nome de YHWH; e ação da Palavra divina (v. 21c-22c, e novamente nos v. 24d-e), quando YHWH sara as águas mediante sua palavra proferida profeticamente no v. 21, e no v. 24 ao aparecerem duas ursos despedaçando quarenta e dois dentre os ילדיִם a partir da maldição no nome de YHWH.<sup>199</sup> A dupla ação da Palavra Divina fornece a comprovação necessária da sucessão profética.

A predominância do campo semântico bélico no conjunto dos v. 7-18, e que coincide com a parte da narrativa no Jordão, evidenciaria uma divisão tríplice da perícopes: v. 1-6.7-18.19-25. Entretanto, levando em consideração os nomes de lugares, no v. 1 a menção de מִן־הַגִּלְגָּל ... וַיֵּלֶךְ e de וַיֵּלֶךְ מִן־בֵּתֶל no v. 25 servem ambos como movimento de partida: no primeiro concede uma introdução à narrativa, de Guilgal em direção a Jericó; e no último a partida de Betel em direção ao monte Carmelo e Samaria concede uma conclusão. A dupla menção de Betel e Jericó nos v. 2-6 corresponde à dupla menção dos mesmos lugares, em ordem inversa, nos v. 19-24: no primeiro caso, a insistência de Eliseu em buscar a sucessão profética, e no último, a confirmação desta sucessão. Ainda que a sucessão tenha ocorrido de fato no Jordão nos v. 7-18, e tenha sido comunicada pelos filhos dos profetas, o pedido destes para uma busca por Elias deixaria implícita a necessidade da confirmação dessa sucessão.

<sup>199</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 34-35.

Em esquema, mostra-se abaixo a organização do texto, na qual encontra-se uma disposição quiástica e concêntrica A – B – C – B' – A' (v. 1.2-6.7-18.19-24.25). A ênfase recai na parte central, composta pelos v. 7-18, sobre os fatos ocorridos no Jordão, a qual também possui uma disposição quiástica e concêntrica A – B – C – B' – A': v. 7.8.9-10.11-15.16-18 (observar a presença dos filhos dos profetas e da menção da cifra “cinquenta” nos v. 7.16-18, e o ato do partir das águas nos v. 8.11-15). O centro de toda a perícope de 2Rs 2,1-25, portanto, é ocupado pelo pedido de Eliseu a Elias nos v. 9-10,<sup>200</sup> pois para a sucessão profética o mais crucial é este pedido, o clímax da crescente insistência de Eliseu desde o início da narrativa. E, no conjunto dos v. 19-24, tendo os v. 23a-b como “ponte”, há uma disposição concêntrica: a – b – c – x – a' – b' – c'. Sem um “versículo ponte”, a ocorrência da sucessão profética nos v. 11-15 apresenta uma disposição a – b – c – a' – b' – c': o traslado de Elias no v. 11 provoca a primeira tentativa de partir as águas nos v. 13c-14c; o brado de Eliseu nos v. 12a-d corresponde ao brado, junto com a segunda tentativa de partir as águas, nos v. 14d-h; e a aquisição do manto nos v. 12e-13b simboliza a sucessão profética, a qual é reconhecida pelos filhos dos profetas no v. 15. Os v. 16-18 mantêm-se destacados dos v. 7-15, pois apesar da mesma ocorrência da cifra “cinquenta”, nestes refere-se aos filhos dos profetas, enquanto naqueles aos “valentes” enviados por estes filhos dos profetas.

### **A sucessão profética de Elias por Eliseu divinamente realizada (2Rs 2,1-25)**

#### **I – Introdução (v. 1)**

#### **II – Eliseu busca a sucessão em Betel e Jericó (v. 2-6)**

##### **A) Em direção a Betel (v. 2-3)**

- a) Primeiro diálogo entre Elias e Eliseu (v. 2)
- b) Primeiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas, em Betel (v. 3)

##### **B) Em direção a Jericó (v. 4-5)**

- a) Segundo diálogo entre Elias e Eliseu (v. 4)
- b) Segundo diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas, em Jericó (v. 5)

<sup>200</sup> Como concorda NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 162. Por outro lado, para J. P. Leithart o traslado no v. 11 é tido como clímax, ocupando a parte central (LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings*, p. 175-176); e, para tal, deixa de fora os v. 19-22, numa disposição quiástica incompleta. R. L. Cohn, numa disposição quiástica completa, mantém no centro os v. 9-12, incluindo, portanto, o pedido de Eliseu nos v. 9-10 (COHN, R. L., *2 Kings*, p. 17).

C) Terceiro diálogo entre Elias e Eliseu, em direção ao Jordão (v. 6)

### **III – Eliseu obtém a sucessão profética no Jordão (v. 7-18)**

A) Apresentam-se cinquenta filhos dos profetas (v. 7)

B) Elias parte as águas (v. 8)

C) Quarto diálogo entre Elias e Eliseu (v. 9-10)

D) A sucessão profética ocorre (v. 11-15)

a) O traslado de Elias (v. 11)

b) Eliseu reage à partida de Elias com atos e palavras (v. 12a-d)

c) Eliseu adquire o manto de Elias, símbolo da sucessão (v. 12e-13b)

d) Primeira tentativa de Eliseu em partir as águas (v. 13c-14c)

e) Segunda tentativa de Eliseu em partir as águas (v. 14d-h)

f) Os filhos dos profetas comunicam que houve a sucessão profética (v. 15)

E) Terceiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas (v. 16-18)

### **IV – A sucessão profética é confirmada em Jericó e Betel (v. 19-24)**

A) Palavra de bênção em Jericó (v. 19-22)

a) Palavra e ação dos homens da cidade (v. 19.20d)

b) Palavra e ação do Profeta (v.20a-c.20e-21b)

c) Ação da Palavra Divina (v. 21c-22c)

B) Palavra de maldição em Betel (v. 23-24)

a) Introdução: Subida a Betel (v. 23a-b)

b) Palavra e ação dos Rapazes (v. 23c-g)

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

d) Ação da Palavra Divina (v. 24d-e)

### **V – Conclusão (v. 25)**

## **3.5.**

### **Crítica do Gênero Literário e seu Contexto Histórico**

Pelo teor do texto, a perícopes de 2Rs 2,1-25 como um todo pode ser considerada como pertencente ao gênero lenda – de fato, tornou-se frequente esta associação com as histórias de Eliseu.<sup>201</sup> Mais precisamente, uma lenda pessoal,

<sup>201</sup> MOORE, R. D., *God Saves: Lessons from the Elisha Stories*, p. 30-31. A. Rofé especifica que todo o ciclo de Eliseu pode ser enquadrado no gênero *vita*, o qual supera o caráter fragmentário da

comum no ciclo de Elias e de Eliseu, na qual o santo e o imitável se unem em torno da figura profética.<sup>202</sup> Entretanto, mais comumente classifica-se essa perícopes como lenda profética, comuns tanto no ciclo de Elias quanto no de Eliseu, na qual o profeta é um modelo de piedade, virtude, e obediência, geralmente efetuando atos milagrosos, tais como curas e “ressuscitamento” de mortos.<sup>203</sup> Isto é confirmado por alguns elementos apresentados numa tabela mostrada por Cássio Murilo: a perícopes analisada pode ser enquadrada nesse gênero, com uma situação de crise (v. 1-6.19.23a-e) e palavras proferidas (v. 9.21.24a-c) que produzem um efeito (v. 10-15.22.24e).<sup>204</sup> Y. 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.<sup>205</sup>

Mas podem ser identificados outros gêneros literários. Nos v. 1-18 haveria uma “narrativa de demonstração profética”, objetivando mostrar o escopo e a natureza do poder do profeta e qualificá-lo como genuíno. Os v. 19-25b poderiam ser classificados, por outro lado, como uma “narrativa de demonstração de poder”, uma subdivisão da “estória de palavra profética”.<sup>206</sup> Estes gêneros apontariam para o conjunto dos v. 1-25 como uma “narrativa de legitimação profética”, o que confirmaria a temática em torno da sucessão profética de Elias por Eliseu.<sup>207</sup> Ainda nos v. 11-2 encontra-se um “relatório de visão”; e algumas “expressões

---

lenda (ROFÉ, A., *Storie di profeti*, p. 55-60; Van SETERS, J., *Em busca da História*, p. 314); D. R. Davis prefere falar de “narrativa simbólica” (DAVIS, D. R., *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 29).

<sup>202</sup> SCHREINER, J., *Formas y géneros literários en el Antiguo Testamento*, p. 262.

<sup>203</sup> GRABBE, L. L., *1 & 2 Kings: An Introduction and Study Guide*, p. 19-20. Convém aqui rever o que já foi dito no tópico 2.5 acerca do assunto.

<sup>204</sup> Rever tópico 2.5 e SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0*, p. 270. Ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 37.

<sup>205</sup> SHEMESH, Y., *The Elisha Stories as Saint's Legends*, p. 1. Ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 37-38. Como ponderado por K. Luke, que propõe o termo similar hagiologia, a qual seria uma narrativa acerca do *hagios*, o “santo”, evita-se aqui um certo “prejuízo” pelo uso da denominação lenda, em prol de um mais “pronunciadamente teológico” (LUKE, K., *Elijah's Ascension to Heaven*, p. 187). J. A. Montgomery utiliza para 2Rs 2,1-25 o termo hagiologia, mas pondera que este gênero florescerá de fato apenas com o advento da literatura do Novo Testamento (MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 353).

<sup>206</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 16. Ainda para os v. 1-18 Cássio Murilo classifica como “relato de ascensão”, comparável à “brevíssima narrativa acerca do patriarca Henoc, em Gn 5,24”: SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0*, p. 277-278.

<sup>207</sup> De VRIES, S. J., *Prophet Against Prophet*, p. 54. K. Baltzer reconhece nomear como “instalação”, tendo como modelo certos textos egípcios, mas prefere restringir apenas ao conjunto dos v. 1-18 (BALTZER, K., *Die Biographie der Propheten*, p. 101-102). B. O. Long entende que a noção de “legitimação” de Eliseu parece ser restritiva demais (LONG, B. O., *2 Kings*, p. 29).



formulaicas” menores podem ser identificadas em passagens pontuais: o juramento (v. 2.4.6); a descrição estereotipada de aflição (v. 12); e a imagem convencional de submissão respeitosa à autoridade (v.15.19). O v. 25 poderia ser compreendido simplesmente como uma “notícia de itinerário”; mas toda a narrativa de 2Rs 2,1-25 é influenciada pelas convenções de itinerário, a exemplo do visto em 1Rs 19,1-18, um recurso que objetiva conceder à narrativa suspense e foco.<sup>208</sup>

Com relação aos v. 1-18, tanto pode ser classificada como narrativa profética ou ainda lenda biográfica.<sup>209</sup> A. Rofé defende ser um exemplo de *vita*, a qual buscava narrar os inícios da vida de um homem de Deus, e de como recebeu seus poderes sobrenaturais e que lhe permitem operar milagres e prodígios. Mas esse gênero também buscava narrar o fim de sua carreira, abordando se era possível que o homem de Deus morresse como qualquer outro, ou se seria possível de alguma forma escapar da morte, numa espécie de imortalidade – transmitindo, assim, às gerações futuras, todas as particularidades dessa maravilhosa existência. Por isso, nos v. 1-18 Eliseu é o personagem principal, pois o “desaparecimento” de Elias busca evidenciar as origens dos poderes miraculosos de Eliseu – pelo que estes versículos já são reputados como ciclo de Eliseu. Assim, há um novo gênero que ultrapassa os pressupostos da lenda profética; mas a passagem da lenda para a *vita* deu-se num processo lento, tendo início justamente com as histórias de Eliseu e florescendo posteriormente entre tradições de “homens santos” tanto no judaísmo quanto no islamismo.<sup>210</sup>

Há divergências sobre a classificação do gênero literário para o conjunto dos v.19-25. Tanto os v.19-22 quanto os v. 23-25 podem ser tratados como

<sup>208</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 21; 29-30.

<sup>209</sup> RENDTORFF, R., Introduzione all'Antico testamento, p. 155-156.

<sup>210</sup> ROFÉ, A., Storie di profeti, p. 52-56. Concentrando-se não em Eliseu, mas na figura de Elias, W. Vogels analisa a importância na tradição cristã para além da judaica e muçulmana, e como os *fioretti* de Francisco de Assis, um compêndio dos atos do grande santo, deram continuidade a esse gênero literário (VOGELS, W., *Elie et se fioretti*: 1 Rois 16,29-2 Rois 2,18, p. 9-58; ver também SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 157). Tanto Elias quanto Eliseu são importantes igualmente para a ordem carmelita (CONNERS, Q. R., *Elijah and Elisha: A Psychologist's Perspective*, p. 235). Sobre o impacto de um “culto”, reverência a Elias tanto no Ocidente quanto Oriente cristãos, ver FERRARIS, D., *Il culto del profeta Elia tra Oriente e Occidente*, p. 47-64. Ou seja, se o ciclo de Eliseu deixa mais evidente do que o de Elias essa “reverência”, quase “culto” ao homem de Deus que opera grandes atos portentosos, foram as tradições concernentes a Elias que deixaram sua “marca cultural” nas três religiões abraâmicas.

“anedotas”;<sup>211</sup> ou “lendas simples”, onde conta-se “um simples milagre com suas circunstâncias imediatas”.<sup>212</sup> A expressão כֹּה אָמַר יְהוָה 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 há uma palavra de salvação<sup>213</sup> – uma “fórmula justificante do mensageiro”, como sinal de que suas palavras são inequivocamente de YHWH.<sup>214</sup> 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 salvífico,<sup>215</sup> 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”<sup>216</sup> – constituindo, portanto, o gênero do texto de 2,19-22 na sua totalidade.<sup>217</sup>

Nos v.23-24 há uma dificuldade maior em detectar a que gênero pertence. Por isso D. 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 ursos quanto das florestas; o grotesco de crianças serem 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 céus.<sup>218</sup> Eliseu nos v. 23-25 seria alvo de sátira e sujeito

<sup>211</sup> CARLSON, R., *Élisée - Le Successeur D'Élie*, p. 398; GRAY, J., *I & II Kings*, p. 465; MCKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6597-6598; WÜRTHWEIN, E., *Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25*, p. 277-278. R. 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” (RENDTORFF, R., *Introduzione all'Antico testamento*, p. 156). Ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 38.

<sup>212</sup> ROFÉ, A., *The Classification of the Prophetical Stories*, p. 430.

<sup>213</sup> RENDTORFF, R., *Introduzione all'Antico testamento*, p. 158-159.

<sup>214</sup> SCHREINER, J., *Formas y géneros literários en el Antiguo Testamento*, p. 274.

<sup>215</sup> SCHREINER, J., *Formas y géneros literários en el Antiguo Testamento*, p. 281.

<sup>216</sup> LIMA, M. L. C., *Mensageiros de Deus*, p. 105.

<sup>217</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 38.

<sup>218</sup> MARCUS, D., *From Balaam to Jonah*, p. 46-61. A menção do “caráter vingativo” de Eliseu faz com que Cássio Murilo veja aqui o mesmo gênero que havia proposto para 2Rs 1,1-18, sob o título “vingança do mensageiro contrariado” (rever 2.5), nos seguintes elementos: (c) os “rapazes pequenos” de Betel zombam de Eliseu, contrariando o mensageiro divino (v. 23); (d) Eliseu os amaldiçoa em nome de YHWH (v. 24a-c); (e) a maldição surte efeito, pois duas ursos despedaçam quarenta e dois moleques (v. 24d-e). Entretanto, assim como em 2Rs 1,1-18 falta o elemento (b), quando em nome de YHWH o mensageiro entrega uma mensagem. Além disso, aqui também falta

ao ridículo devido ao seu comportamento impróprio,<sup>219</sup> posto como uma espécie de profeta caprichoso ao lado do “velho profeta” de 1Rs 13 e de Jonas, 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.<sup>220</sup> Ao invés de advertir o povo a respeitar os profetas, o objetivo seria diametralmente oposto: condenar o comportamento do profeta, e não dos rapazes.<sup>221</sup> Entretanto, o próprio Marcus reconhece que “um texto pode ser identificado como uma sátira se tem um alvo que é objeto de ataque”,<sup>222</sup> e não parece que Eliseu seja esse alvo. Seria estranho que em meio a tantas demonstrações de respeito e deferência, como “meu senhor” (2Rs 2,19; 4,28; 6,5.15; 8,12), “teu servo” (2Rs 4,1-2; 5,15-18; 6,3; 8,13), “meu pai” (2Rs 6,21; 13,14) e “teu filho Ben-Adad” (2Rs 8,9)<sup>223</sup> esta fosse a única parte do ciclo de Eliseu com um posicionamento desfavorável ao profeta.<sup>224</sup>

Com temas tão distintos em toda a perícopes, o gênero dominante, “aquele que o caracteriza em sua totalidade e que atua como fator de integração”<sup>225</sup> é o da lenda profética – ou melhor, hagiografia profética, na nomenclatura proposta por Y. Shemesh.<sup>226</sup>

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

O *Sitz im Leben* e função social das histórias 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 histórias acerca dos feitos miraculosos de Eliseu. Parece provável que contar e recontar histórias de milagre

---

em 2Rs 2,23-25 o elemento (a), a pré-história (SILVA, C. M. D., Quando o mensageiro divino é vingativo, p. 105; ver também SILVA, C. M. D., Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0, p. 339-340).

<sup>219</sup> MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 8.

<sup>220</sup> MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 164-168.

<sup>221</sup> MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 64.

<sup>222</sup> MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 9.

<sup>223</sup> SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 39.

<sup>224</sup> SHEMESH, Y., 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. Para este parágrafo, ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 38-39. Não obstante, deve-se reconhecer que os profetas frequentemente usam sátira e técnicas satíricas, como o sarcasmo de Elias aos devotos de Baal (1Rs 18,27): ver MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 7-17.

<sup>225</sup> LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: Teoria e Prática, p. 124.

<sup>226</sup> SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 1. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 39.

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.<sup>227</sup>

Ou seja: a principal motivação dessas lendas proféticas, independentemente de sua época, foi de reavivar uma instituição que parecia estar decadente, porém importante para a época da redação. A passagem notável de um profeta a outro, única na história do profetismo, e modelada segunda a sucessão de Moisés por Josué, evoca um arquétipo canônico mais amplo, ultrapassando um interesse “meramente” biográfico,<sup>228</sup> pelo que R. P. 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”.<sup>229</sup>

Pode-se concluir com W. Brueggemann: a “prática diária disponível e visível, constituída e empreendida de forma humana, implementa as conexões definidoras entre Javé e Israel” para além do texto escrito; e, não obstante haver o texto começado por transmissão oral, o habitat natural de YHWH encontra-se nessas práticas de milagres a favor de seu povo.<sup>230</sup>

Assim, conclui-se que o *Sitz im Leben* de 2Rs 1,1-25 estaria relacionado à perene validade da palavra profética na vida cotidiana do povo, mesmo quando o movimento profético estivesse relegado ao passado de Israel. A palavra profética estaria viva não apenas através da escrita, mas principalmente na atuação milagrosa junto ao povo comum, objetivando diminuir ao máximo a suposta distância entre a tradição escrita e as camadas mais baixas da população. Isto

<sup>227</sup> LONG, B. O., The Social Setting for Prophetic Miracle Stories, p. 46. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 40.

<sup>228</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 31.

<sup>229</sup> CARROLL, R. P., The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel, p. 413. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 40.

<sup>230</sup> BRUEGGEMANN, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 748-749.

explicaria também um gênero de hagiografia que ultrapassa os limites de uma “mera” biografia profética.<sup>231</sup>

---

<sup>231</sup> Se estas observações acerca do *Sitz im Leben* servem para toda a perícopa, alguns autores ainda salientam que por trás dos vv. 23-24 estaria o objetivo de instilar o medo nos jovens para levá-los a respeitar os mais velhos, um intento claramente didático (COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 355). Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 40.

## 4

### A autoridade da Palavra de YHWH (2Rs 1,1-18)

#### 4.1.

##### Introdução (v. 1-2c)

Se a princípio o v. 1 parece deslocado, consiste no contexto histórico pelo qual a dinastia de Amri encontra seu destino. E há uma ligação intrínseca com o v. 2: se há possibilidade dos moabitas terem se rebelado aproveitando a notícia do que ocorreu com Ocozias no v. 2, o texto coloca os dois fatos lado a lado como que para evidenciar um “duplo julgamento” pelos pecados de Ocozias;<sup>1</sup> e está de acordo com o sumário exposto anteriormente em 1Rs 22,52, relacionando a revolta de Moab com os reinados avaliados negativamente tanto de Acab quanto de Ocozias.<sup>2</sup> Por outro lado, como o texto coloca, o que teria animado os moabitas à revolta seria a morte de Acab em si, pois a força militar comprovada deste rei em batalhas desencorajaria qualquer “movimento de libertação mais importante enquanto ele vivesse”.<sup>3</sup>

Segundo a Pedra Moabita (a “estela de Mesa”, ANET 320-321), Moab foi controlado por Israel nos dias de Amri e em metade dos dias de seus filhos; a rebelião poderia ter ocorrido no segundo ano de Ocozias.<sup>4</sup> A inscrição parece suportar a historicidade dessa rebelião, como ocorrendo nos dias do filho (ou descendente) de Amri, seguindo um período de quarenta anos de dominação israelita – o que se conformaria em cifras arredondadas aos doze anos de reinado de Amri e aos vinte e dois anos de reinado de Acab.<sup>5</sup> Segundo P. Berlyn, não haveria um domínio territorial em si de Israel sobre Moab, pelo que os moabitas reivindicariam uma independência estatal em relação a Israel.<sup>6</sup> Talvez em sinal de desprezo, Mesa não cita diretamente o filho de Amri, Acab, mas a menção do filho seria a um descendente, provavelmente Jorão, irmão de Ocozias – o que concordaria com a revolta tendo se consumado nos dias deste rei de acordo com 2Rs 3,5, embora

<sup>1</sup> BARBER, C. J., *The Books of Kings*, p. 11-12.

<sup>2</sup> FRETHERM, T. E., *First and Second Kings*, p. 131; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 4.

<sup>3</sup> BUTLER, J. G., *Analytical Bible Expositor: I Kings to II Chronicles*, p. 185; CHAMPLIN, R. N., *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1470; MCKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6064-6069; WOLFGRAMM, A. J., *Kings*, p. 163-164.

<sup>4</sup> WISEMAN, D. J., *1 e 2 Reis*, p. 169.

<sup>5</sup> BEAL, L. M. W., *1 e 2 Kings*, p. 294; SWEENEY, M. A. *I & II Kings: A Commentary*, p. 267.

<sup>6</sup> BERLYN, P., *The Wrath of Moab*, p. 218.

iniciada nos estertores do reinado de Ocozias, conforme 2Rs 1,1.<sup>7</sup> Nota-se que enquanto 1,1 coloca o confronto entre dois povos – Moab revoltando-se contra Israel – em 3,5 o conflito é posto diretamente entre os reis dos dois povos – o rei de Moab revoltou-se contra o rei de Israel (algo mais de acordo com a temática da perícopa de 3,1-27 de um conflito envolvendo vários reis).

Os relatos bíblicos associam o domínio sobre Moab retrocedendo aos tempos de Davi, como encontra-se em 2Sm 8,2.<sup>8</sup> Ainda por esses relatos existem íntimas relações entre Davi e os moabitas, pois Rute é descrita como antepassado do grande rei (Rt 4,13-22). Nas tradições relacionadas ao Pentateuco, Moab é o filho da filha mais velha de Ló com o próprio pai (Gn 19,30-38): se a história bíblica mostra Israel considerando os moabitas como parentes, estes eram desprezados por suas origens incestuosas, pelo que nos livros de Samuel Moab aparece em listas dos inimigos de Israel (1Sm 14,47; 2Sm 8,2.11-12). Na obra de Reis Moab é mencionado em 1Rs 11,7.33 para servir ao propósito de demonstrar como o pecado da idolatria contribuiu para a separação do reino e o exílio.<sup>9</sup> Moab ocupa um lugar de “destaque nos oráculos proféticos de julgamento contra as nações, sendo considerada uma inimiga que se aproveitou de Israel” (Is 15-16; Am 2,1-3; Jr 48), e no período pós-exílico exemplifica o povo vizinho que pode desviar o Israel restaurado por meio de casamentos mistos (Esd 9,1).<sup>10</sup>

A rebelião de Moab é descrita pela raiz hebraica פִּשַׁע, frequentemente utilizada para contextos tanto legais quanto culturais, para crimes sujeitos às devidas penalidades; mas aqui estende-se para denotar rebelião de um rei contra seu suserano (1Rs 12,19; 2Rs 8,22). Por outro lado, as rebeliões de Judá contra Assíria e Babilônia são definidas pela raiz מָרָר (2Rs 18,7; 24,1.20). Nas inscrições assírias

<sup>7</sup> LUND, J. A., Moabe, p. 929. Há a possibilidade de menção a prisioneiros israelitas feitos durante a rebelião de Moab (EMERTON, J. A., Lines 25-6 of the Moabite Stone and a Recently-discovered Inscription, p. 293-303). Acerca das relações da estela de Mesa com a formação “estatal”, ou pelo menos uma “unificação” de Moab, ver ROUTLEDGE, B., The politics of Mesha: segmented identities and state formation in Iron Age Moab, p. 221-256. Independentemente de sua real situação política, era uma das três forças da Idade do Ferro, juntamente com Amon ao norte e Edom ao sul (TEBES, J. M., The Mesha inscription and relations with Moab and Edom [en línea], p. 286-287). Ver ainda DEARMAN, J. A.; MATTINGLY, G. L., Mesha Stele, p. 708-709; MILLER, J. M., Moab (Place), p. 882-893; THOMPSON, T. L., Mesha and Questions of Historicity, p. 241-260.

<sup>8</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles, p. 201.

<sup>9</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 166; LUND, J. A., Moabe, p. 929-930. Na obra de Reis Moab ainda é mencionado de forma extensa em 2Rs 3,1-27 e em 13,20; 23,13; 24,2 – sempre negativamente (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 629).

<sup>10</sup> KAISER, W. C., מָרָר, p. 812-813; LUND, J. A., Moabe, p. 931.

o acadiano *ḥaṭû*, “cometer um erro, praticar uma ofensa” carrega o sentido de quebra de uma relação de vassalagem.<sup>11</sup> Portanto, embora não pertença ao vocabulário tipicamente deuteronomista, utiliza-se פשע em contextos de quebra de dependência política, e na literatura profética salienta-se a ruptura de aliança entre Israel com YHWH, a exemplo do visto em Os 7,13 – fazendo com que os significados “político” e “religioso” da raiz estejam relacionados.<sup>12</sup> Não deixa de ser notório que, enquanto o sucessor relativamente piedoso de Asa no reino de Judá, Josafá, mantém suserania sobre Edom (1Rs 22,47), o filho idólatra de Acab no reino de Israel perde essa suserania sobre Moab; e que justamente durante o reinado do sucessor idólatra de Josafá no reino de Judá, Jeorão, Edom se revolta (2Rs 8,16-24, mesma raiz פשע usada em 2Rs 1,1).<sup>13</sup> A revolta de Moab é apenas a primeira de uma sequência de ameaças que põe em xeque as pretensões imperiais tanto de Israel quanto de Judá (2Rs 3,5-27; 5,1; 6,24; 8,20-22; 10,32-33; 12,17-18), salientando que enquanto o poder real está constantemente ameaçado, a palavra profética persiste.<sup>14</sup>

A menção da “morte de Acab” serve para evidenciar que a “era de Acab” está terminando.<sup>15</sup> Existe, portanto, o propósito de “fechar” uma etapa da história de Israel, e “abrir” outra. Um modelo parece estar em Gn 25,11: em tais períodos de mudança, uma significativa época da história de Israel termina com mortes de figuras proeminentes, tais como Abraão, Moisés, Josué e Samuel. Notório ainda é o silêncio acerca do ministério de Elias após a morte de Acab, pelo menos até o episódio envolvendo sua confrontação com o rei Ocozias, sucessor de Acab.

<sup>11</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 21-22; KNIERIM, R., פשע, p. 1034-1035. Em contextos políticos, os únicos objetos preposicionais de מלך são reis, enquanto os objetos preposicionais relacionados a פשע incluem nomes de países, como em 2Rs 1,1 (SCHWIENHORST, L., מלך, p. 2).

<sup>12</sup> KNIERIM, R., פשע, p. 1036; RINGGREN, H.; SEEBASS, H., פשע, p. 135-139. Acerca da tese de H. Seebass, pela qual o contexto de delito ou transgressão da raiz פשע envolva tanto o âmbito religioso quanto político, E. Carpenter e M. A. Grisanti preferem salientar que se transgressão ou delito seriam apropriados para Salmos e Provérbios, por outro lado deixam de atender à maioria dos textos históricos e proféticos. Mas a análise na verdade enfatiza o substantivo derivado פשעי, e não a raiz propriamente dita (CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A., פשעי, p. 704-708). De fato, a não ser no Pentateuco, o uso mais comum da raiz פשע é de rebelião política (HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 7); mas a ligação entre “pecado” e “rebelião” expressa especificamente o deliberado desafio provocativo daquilo que é admitido como a vontade divina (GRAY, J., I & II Kings, p. 460). Desta forma, enquanto a raiz pode evocar tanto o religioso quanto o político, o substantivo estaria mais relacionado ao religioso (LIVINGSTON, G. H., פשע, p. 1246-1248).

<sup>13</sup> PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 170.

<sup>14</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 8.

<sup>15</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 4.



Igualmente não há nenhuma menção à “nêmesis” do profeta Elias, a rainha Jezabel.<sup>16</sup>

Acab, אָחָב, significa “irmão do rei”, o que poderia ser um nome monárquico indicando ter ocupado a posição de corregente com seu pai, o fundador da dinastia de Amri. Por isso, as datas exatas de seu reinado são disputadas: 871-852 a.C.; 874-853 a.C.; ou 875-854 a.C.<sup>17</sup> Não foi um rei incompetente, ou indolente do ponto de vista político: expandiu o que seu pai havia conquistado, mantendo alianças com Sidônia (selado com o casamento da princesa Jezabel, 1Rs 16,31), Judá e possivelmente com o Egito; construiu cidades, fortaleceu o poderio militar, de tal forma a trazer Israel para um lugar de destaque no cenário internacional. A aliança com os fenícios provavelmente estaria relacionada a disputas territoriais, mais do que garantir a paz; contudo, não percebeu o valor do bem-estar moral, recebendo a repreensão do relato bíblico ao ser leniente com o culto a Baal, influenciado por Jezabel (1Rs 16,31-34) – ainda que os nomes teofóricos dados a seus filhos indiquem que sua devoção particular continuaria javista.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 143. Éfren de Nisibi declara que a consulta a Baal teria sido aconselhada justamente por Jezabel, pois ela teria dominado seus filhos assim como dominara antes Acab (CONTI, M. et al., 1-2 Reyes, 1-2Crônicas, Esdras, Nehemías, p. 202).

<sup>17</sup> GRAY, J., I & II Kings, p. 367; PIENAAR, D. N., Acabe, p. 355; THIEL, W., Ahab (Person), p. 100. Para a questão das datas, ver também ANDERSEN, K. T., *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, p. 69-114.

<sup>18</sup> BERLYN, P., *Elijah's Battle for the Soul of Israel*, p. 53; PIENAAR, D. N., Acabe, p. 355-356; THIEL, W., Ahab (Person), p. 101. A importância de Acab como figura internacional pode ser confirmada em ANET 278-279, onde Acab participou ativamente junto com 10.000 soldados da bem-sucedida campanha de uma coalização contra o avanço assírio em Qarqar (YATES, G. E., *The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 - 2 Kings 13*, p. 23). Ver também LIVERANI, M., *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*, p. 551-553. A aliança entre Tiro e Israel poderia ainda objetivar neutralizar o poderio crescente do reino arameu de Damasco (HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 211-212). Sobre o papel das cidades fortificadas no Israel amrida, ver PIENAAR, D. N., *The Role of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty*, p. 151-157. Acerca dos nomes teofóricos, escavações em Samaria evidenciam nomes relacionados tanto a YHWH quanto Baal, o que evidenciaria uma adoração de ambas as divindades lado a lado (GRABBE, L. L., 1 & 2 Kings: An Introduction and Study Guide, p. 88), algo que parece pressuposto por Oseias em 1,4 (HADLEY, J. M., Baal, p. 421); havia um “pluralismo religioso” no Israel Antigo, combatido (e até “ocultado”) pela ideologia deuteronomista (De MENEZES, R., *Religious Pluralism in the Old Testament*, p. 834-844). Ver também KÜHLEWEIN, J., בָּעַל, p. 247; WÉNIN, A., *O Homem Bíblico*, p. 135. Sobre os aspectos históricos de Acab e da dinastia amrida em geral, e como as descobertas arqueológicas contribuíram para tal, ver também FINKELSTEIN, I., *O Reino Esquecido*, p. 107-145. Apesar dos nomes teofóricos, nas p. 143-145 I. Finkelstein mostra como ainda há dados arqueológicos insuficientes para a apreciação da real natureza do culto do Israel Norte. Aliás a reconstrução histórica do Reino do Norte como um todo a partir dos dados arqueológicos coletados até o momento, ainda que “interessante”, deve ser “cautelosa” (LIVERANI, M., *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*, p. 560).

A morte de Acab refere-se mais especificamente ao contexto da tragédia ocorrida em campo de batalha, descrita em 1Rs 22,34-38.<sup>19</sup> Lembra ainda a profecia anteriormente dada: não obstante o duro juízo acerca da morte de Acab, pelo qual seu sangue seria lambido por cães, e de que cada macho em sua casa, fosse livre ou escravo, seria destruído (1Rs 21,21), em razão da demonstração de arrependimento sua dinastia seria terminada apenas com seus filhos, ou seja, após a sua morte.<sup>20</sup> Esta menção lembra igualmente que ao contrário do que supõe Ocozias na sequência, Baal não é deus de vida, mas traz antes morte aos seus devotos.<sup>21</sup>

O sucessor Ocozias, no hebraico **יְחִזְקִיָּהוּ**, significa “YHWH segurou, agarrou”, podendo ficar subtendido o ato com intenção de busca da proteção divina.<sup>22</sup> Se o nome teofórico foi dado com esse objetivo, por outro lado a raiz **יָחַז** geralmente aplica-se a ações hostis e violentas, e pode-se conjecturar que em razão do desenvolvimento de toda a história esboçada em 2Rs 1,1-18 o significado intencionado pelo hagiógrafo poderia ser de YHWH ter “agarrado”, “segurado” Ocozias para julgamento.<sup>23</sup>

O reinado de Ocozias em Israel durou pouco mais de um ano; uma vez que as datas de Acab são disputadas, igualmente as suas: 852-851 a.C.; 853-852 a.C.; ou 854-853 a.C. Um período tão curto de reinado foi insuficiente para levar adiante ou modificar as políticas de seu pai. No âmbito doméstico provavelmente continuou a se equilibrar entre os cidadãos israelitas e a população cananea; entretanto, os três fatos que se destacam no relato bíblico de sua carreira são: uma oferta para participar de uma missão naval em conjunto com o rei Josafá de Judá, oferta recusada por esse (1Rs 22,49-50); a revolta de Moab, iniciada em seu reinado (2Rs 1,1); e a sua queda por entre o gradeamento do balcão (2Rs 1,2).<sup>24</sup>

<sup>19</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 194.

<sup>20</sup> MISCALL, P. D., Elijah, Ahab and Jehu: A Prophecy Fulfilled, p. 75-77. Ver também MILLER, J. M., The Fall of the House of Ahab, p. 307-324.

<sup>21</sup> YATES, G. E., The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 - 2 Kings 13, p. 3.

<sup>22</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **יְחִזְקִיָּהוּ**, p. 28; KOEHLER, L. et al., **יְחִזְקִיָּהוּ**, p. 32.

<sup>23</sup> KONKEL, A. H., **יָחַז**, p. 345; SCHMID, H. H., **יָחַז**, p. 82. Na página 347 A. H. Konkell pondera que “não há nenhuma importância teológica particular anexa ao conceito de segurar”, e que esse é um dos vários verbos “usados em uma metáfora de escolha e cuidado divinos”.

<sup>24</sup> THIEL, W., Ahaziah (Person), p. 107-109. Com relação às datas propostas, I. Finkelstein declara que não vê razão para duvidar dos nomes, ordem e datas propostas para esses reis. Se Ocozias de Israel de fato tentou mudar ou continuar as políticas de seu pai, não há evidências para tal, pois mesmo sua existência histórica não pode ser comprovada, uma vez que apenas seu homônimo rei de Judá possui atestação arqueológica mediante a Estela de Tel Dan (FINKELSTEIN, I., O Reino

O balcão, *עֲלִיָּה*, poderia ser um aposento superior com corrimãos entrelaçados ou janelas, como parte do segundo pavimento, não apenas uma “câmara no sótão” com sacada, ou alguma construção síria sustentada por pilares do tipo bit-hilani;<sup>25</sup> mas normalmente era uma câmara sobre o teto de uma casa, construída sobre um portão da cidade (2Sm 19,1), ou no canto de um telhado de casa (Ne 3,31), seja numa casa comum (1Rs 17,19.33) ou palácio (Jz 3,20). Importante é a descrição de uma *עֲלִיָּה* no templo (1Cr 28,11; 2Cr 3,9), e até mesmo para se referir à morada de Deus (Sl 104,3.13). Usualmente dispunham de uma escadaria para acesso. O balcão de Ocozias seria rodeado por alguma espécie de cerca. Ao que tudo indica, Ocozias chegou perto demais; a cerca partiu-se e ele desabou. Ou então havia uma grade protetora em uma larga janela aberta, que deixava entrar ar para ventilação. Ocozias apoiou-se nessa grade, ela cedeu, e ele caiu. A queda não o matou instantaneamente, mas o feriu de tal modo que ele nunca mais se recuperou.<sup>26</sup> Para Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.1) o acidente ocorrera quando Ocozias descia do telhado de seu palácio.<sup>27</sup> As reais circunstâncias permanecem ocultas no texto, até mesmo pela imprecisão do termo técnico para o gradeamento, *שֶׁבַּכָּה*.<sup>28</sup>

Mais importante do que a real natureza do gradeamento, a palavra hebraica para descrevê-la é a mesma utilizada para a decoração nos dois pilares de bronze na entrada do templo de Salomão (1Rs 7,17-18.41-42; 2Rs 25,17; 2Cr 4,12-13; Jr

---

Esquecido, p. 86-87). Se não se deve confundir Ocozias de Israel com o homônimo que reinou em Judá, mencionado em 2Rs 8,24-29; 9,16.21-29; 10,13-14, por outro lado não deixa de ser notório como reis homônimos participam perto do final de ambas as carreiras de Elias e de Eliseu. Sobre as tensões entre as duas camadas da população, israelita e cananea, bem como o reflexo das condições socioeconômicas da época amrida, ver SCHEFFLER, E. *Royal Care for the Poor in Israel's First History*, p. 160-174; e TODD, J. A., *The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle*, p. 3-11. Estas diferenças socioeconômicas poderiam explicar também um possível conflito entre os nômades adeptos de YHWH com as populações já estabelecidas em Canaã e aderentes ao culto de Baal (de MOOR, J. C.; MULDER, M. J., *בַּעַל*, p. 199). Ver também LIVERANI, M., *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*, p. 541-564.

<sup>25</sup> WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 169.

<sup>26</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1470. Ver também BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 214; JONKER, L., *עֲלִיָּה*, p. 421; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 695. P. G. Ryken conjectura que o rei estivesse limpando as janelas – algo pouco provável em razão de sua posição como rei (RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 6).

<sup>27</sup> BEGG, C., *Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus*, p. 26. Ao contrário do texto bíblico, há uma omissão da localização geográfica do palácio: Samaria. Enquanto o texto bíblico intenciona uma ênfase nessa informação, Flávio Josefo a consideraria redundante.

<sup>28</sup> FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 230. Para a tradição judaica, seria um gradeamento colocado no solo do andar superior para permitir a entrada de luz nos andares inferiores (KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., *The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles*, p. 201). Provavelmente seria feita de madeira (BUTLER, J. G., *Analytical Bible Expositor: I Kings to II Chronicles*, p. 185; GRAY, J., *I & II Kings*, p.462-463; ROBINSON, J., *The Second Book of Kings*, p. 16).

52,22-23); em Jó 18,8 é utilizada para designar uma armadilha para animais; e uma palavra da mesma raiz serve para o entrelaçamento de galhos que prenderam os cabelos de Absalão, deixando-o dependurado (2Sm 18,9). Há, portanto, um forte simbolismo da queda “física” de Ocozias para uma queda “espiritual” em relação à adoração de YHWH, um “retrato” do tema de YHWH versus Baal, ou o poder do profeta de YHWH versus o “poder” do monarca.<sup>29</sup> Assim como a flecha que atingiu Acab no campo de batalha (1Rs 22,34), a queda de Ocozias não foi acidental, não foi obra do “acaso”.<sup>30</sup> Assim, os acidentes não são simplesmente de ordem política, mas manifestações dos propósitos de YHWH.<sup>31</sup> Não há como deixar de perceber o irônico ponto de contato com 2Rs 9,30, onde Jezabel olha através de uma janela antes de ser jogada e morrer após a queda.<sup>32</sup>

O simbolismo relacionado à queda é confirmado pela raiz נפל, que a princípio possui um significado neutro para o cair físico.<sup>33</sup> Entretanto, em muitas passagens o ato de cair aos pés de alguém significa não apenas humildade, como também reconhecer a superioridade deste alguém (como na atitude da mulher em relação a Eliseu, 2Rs 4,37). Em muitas passagens o cair está associado à morte, à catástrofe; e o cair de Ocozias traz sérias consequências das quais não se pode recuperar, a exemplo de 2Sm 4,4; Is 24,18.20;<sup>34</sup> por isso, em mais de um quarto das ocorrências da raiz relaciona-se à morte. A raiz ainda é utilizada em contextos do “lançamento de sortes” (Jn 1,7), e como termo técnico para que algo não falhe, em especial que a palavra de YHWH não falhe, não “caia por terra” (2Rs 10,10).<sup>35</sup> Todos esses dados corroboram o simbolismo de um “julgamento” que está “caindo” sobre Ocozias.

Ainda que as reais circunstâncias da queda estejam ocultas no texto, há a ênfase de que ele adoeceu. Por isso, para corroborar o quadro do juízo divino, o uso da raiz חלה lembra o conceito mosaico de saúde como sinal de benção, e enfermidade como de maldição (Lv 26,16; Dt 28,22.27) – dentro de uma visão

<sup>29</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 294; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 24; FOULKES, F., שׁוֹכֵךְ, p. 1214; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 8; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 694.

<sup>30</sup> SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 269.

<sup>31</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 12.

<sup>32</sup> MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 349.

<sup>33</sup> FISHER, M. C., נפל I, p. 980.

<sup>34</sup> SEEBASS, H., נפל, p. 491-494.

<sup>35</sup> HARMAN, A. M., נפל, p. 132-133.

monista, ambos eram creditados a YHWH.<sup>36</sup> Mesmo sendo maldição divina, a doença leva à penitência e a confissão de pecados (1Rs 8,37-40; Is 38,9-20).<sup>37</sup> Interessante perceber como o estado de doente representado pela raiz חלה está em oposição à noção שלום, um termo técnico para paz, porém igualmente usado em sentido mais amplo para o estado normal de integridade, saúde – confirmando, portanto, a ligação com a revolta de Moab no v. 1.<sup>38</sup>

A narrativa enfatiza que o acidente ocorreu em Samaria. Cidade fundada por Amri para servir de capital para o Reino do Norte, seu nome no hebraico, שֶׁמֶרֹן, seria proveniente da raiz שָׁמַר, “guardar”, o que evocaria a ideia de proteção. Uma bela capital, muito mais protegida que a capital anterior, Tisa, a ponto de não ter sido destruída completamente pelos assírios.<sup>39</sup> Mas a cidade não oferecia proteção espiritual: Samaria é condenada na literatura profética por ser a “espinha dorsal da idolatria israelita”: lar de ladrões (Os 7,1), é a “coroa da soberba” (Is 28,1-4), a “transgressão de Jacó” (Mq 1,5) cujos falsos profetas desencaminham o povo (Jr 23,13) – enfim uma cidade digna de duro juízo (Am 4,1-4) mesmo anacronicamente (1Rs 13,32).<sup>40</sup> A localização geográfica do acidente relaciona a queda com a busca por Ocozias de uma “proteção” na sequência narrativa.

<sup>36</sup> HARRISON, R. K., חלה, p. 138. Na mesma página R. K. Harrison afirma: “Esse monismo teológico dominou o pensamento israelita até bem depois do exílio, quando a intrusão de superstições pagãs, no judaísmo, começou a permitir uma possível etiologia demoníaca para a enfermidade”. Ver também McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6189-6198; STOLZ, F., חלה, p. 426; WEBER, C. P., חלה I, p. 466-467. Ainda sobre as possíveis raízes desta etiologia no período persa, ver DAVIES, P. R., Monotheism, Empire, and the Cult(s) of Yehud in the Persian Period, p. 24-35.

<sup>37</sup> STOLZ, F., חלה, p. 427.

<sup>38</sup> SEYBOLD, K., חלה, p. 401.

<sup>39</sup> HARTLEY, J. E., שֶׁמֶרֹן, p. 1588; PIENAAR, D. N., Samaria (שֶׁמֶרֹן), p. 1182; PURVIS, J. D., Samaria (Place): Samaria the City, p. 915.

<sup>40</sup> HARTLEY, J. E., שֶׁמֶרֹן, p. 1589. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 93.

## 4.2.

### O tema do envio (v. 2d-17b)

#### 4.2.1.

#### O envio dos mensageiros pelo rei (v. 2d-8e)

##### 4.2.1.1.

#### A ordem do rei aos seus mensageiros (v. 2d-h)

No v. 2d começa o tema do envio pelo uso da raiz **שלח**, a qual funcionará como um *Leitwort* para o corpo principal da narrativa nos v. 2d-17b. Esta raiz de fato monopoliza este tema, uma vez que a raiz **לא** aparece no hebraico bíblico apenas através de substantivos derivados tais como **מלאך** – o qual também é importante dentro da narrativa e faz parte do mesmo campo semântico.<sup>41</sup> Com o sentido básico de “enviar”, **שלח** é uma raiz trivalente, envolvendo três actantes: um “sujeito” (seja humano ou divino) envia o objeto direto (pessoal ou impessoal) para um determinado propósito ou objetivo a ser alcançado por um terceiro actante.<sup>42</sup> A partir do século VIII a.C. o comissionamento divino de profetas adquire um sentido especializado, de tal forma que se torna análogo ao envio de mensageiros cotidianos por humanos como os reis.<sup>43</sup> Ainda que a raiz **שלח** não seja exclusiva para o comissionamento divino dos profetas, haveria da parte da narrativa uma deliberada associação entre o ato do rei enviar e o ato de YHWH enviar.

Esta percepção é amplificada pelo ato do rei enviar mensageiros, **מלאכים**, uma palavra do mesmo campo semântico de **שלח** – deve-se inclusive notar que esta raiz enquanto verbo acompanha o vocábulo **מלאך** na maioria das ocorrências, a saber 56 vezes.<sup>44</sup> Os mensageiros aparecem tanto na esfera divina (enviados por YHWH) quanto na humana (enviados por autoridades terrenas como os reis). Em ambos os casos o mensageiro não transmite sua própria mensagem; sua função e mensagem dependem daquele que o enviou. Sua própria significância não depende de quem ele é, mas de quem lhe é superior. Derivada da raiz **לא**, atestada no

<sup>41</sup> BOWLING, A., **לא**, p. 762; DAHMEN, U; van der VELDEN, H., **שלח**, p. 52.

<sup>42</sup> COLLINS, C. J., **שלח**, p. 120; DAHMEN, U; van der VELDEN, H., **שלח**, p. 58-60.

<sup>43</sup> AUSTEL, H. J., **שלח** I, p. 1566-1568; DAHMEN, U; van der VELDEN, H., **שלח**, p. 53; DELCOR, M.; JENNI, E. **שלח**, p. 1330-1334.

<sup>44</sup> FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., **מלאך**, p. 308.

ugarítico e no ramo sul das línguas semíticas (embora não atestada nem no hebraico e nem no acadiano), não significa meramente “enviar”, mas “enviar um mensageiro”. Portanto, este mensageiro é um “embaixador”, o qual representa e fala em nome daquele que o envia.<sup>45</sup> A forma plural de מְלָאָךְ é utilizada mais para a esfera humana, ao se referir a “embaixadores” da parte de líderes políticos, pois era costumeiro mandar sempre mais de um mensageiro. Já a forma singular predomina para enviados na esfera divina, a qual inclui profetas e sacerdotes.<sup>46</sup>

O uso da raiz הָלַךְ seguida pela raiz אָמַר, ambas no imperativo, é a típica fórmula do comissionamento profético, usada primariamente em oráculos de julgamento contra indivíduos; assim o uso do imperativo לָכוּ torna-se um “imperativo de envio” divino.<sup>47</sup> Entretanto, a raiz אָמַר transmite no v. 2e a ideia de comunicação sem conotações teológicas, podendo ser traduzida por “mandar”.<sup>48</sup> Desta forma, no v. 2f o uso do imperativo לָכוּ serve para enfatizar e fortalecer o senso da demanda exigida pelo rei.<sup>49</sup>

Por isso, merece maior atenção o par הָלַךְ/דָּרַשׁ, o qual aparece 6 vezes no texto massorético, sempre relacionado a consulta por YHWH.<sup>50</sup> O uso de דָּרַשׁ, pertencente à esfera cognitiva, “buscar cuidadosamente”, é um termo técnico específico para a busca de revelação divina por consulta oracular,<sup>51</sup> algo reforçado

<sup>45</sup> FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., מְלָאָךְ, p. 309-310. Ver também FICKER, R., מְלָאָךְ, p. 667-669.

<sup>46</sup> FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., מְלָאָךְ, p. 313-315. Das 89 ocorrências de מְלָאָךְ, 72 relacionam-se a “enviados políticos”: nos livros proféticos, מְלָאָכִים aparecem como oficiais governamentais com o propósito de iniciar alianças políticas. Em contrapartida, das 120 ocorrências de מְלָאָךְ como enviado divino, em apenas 15 utiliza-se o plural. Ver também NOLL, S. F. מְלָאָךְ, p. 940.

<sup>47</sup> HELFMEYER, F. J., הָלַךְ, p. 401. Exemplos: Dt 5,30; 1Rs 14,7; 18,8.11.14; 2Rs 8,10 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 301; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 414-419).

<sup>48</sup> FEINBERG, C. L., אָמַר, p. 90-91; WAGNER, S., אָמַר, p. 331-337. Entretanto, como será salientado na sequência narrativa, esta raiz tem a importante função teológica da proclamação da vontade divina, e como há uma espécie de “emulação” da parte do rei da autoridade divina em suas proclamações, algo que poderia já estar implícito aqui de maneira bastante sutil. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 58.

<sup>49</sup> SAUER, G., הָלַךְ, p. 368.

<sup>50</sup> Gn 25,22; 1Sm 9,9; 2Rs 1,2.3; 22,13; 2Cr 34,21. EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 276-277; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 375-377.

<sup>51</sup> Am 5,5; ver também Gn 25,22; Ex 18,15; Dt 4,29. COPPES, L. J., דָּרַשׁ, p. 327-329.; GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E., דָּרַשׁ, p. 347; GRAY, J., I & II Kings, p. 463; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 8; WAGNER, S., דָּרַשׁ, p. 294.

pela raiz  $\text{הלך}$ , usada às vezes para descrever a visita a um santuário.<sup>52</sup> Assim, a raiz  $\text{דרש}$  serve para a “consulta a YHWH”, onde geralmente um profeta exerce importante papel como mediador.<sup>53</sup> Empregado predominantemente para a busca a Deus, envolve a ideia de aliança; e nos livros históricos denuncia-se o buscar a outras divindades que não seja YHWH – sinônimo de relacionamento rompido: Saul buscou uma vidente para orientação, e deixou de consultar a YHWH (1Sm 28,6-7; 1Cr 10,13-14).<sup>54</sup> A raiz  $\text{דרש}$  contém no v. 2g o  $\text{ב}$  de instrumentalidade; entretanto, o mediador pelo qual a questão é colocada não é designado, ao contrário do que pode ser visto em 1Sm 28,7.<sup>55</sup> O uso de um termo técnico,  $\text{דרש ב}$ , em referência não a YHWH mas a Baal, bem como o envio de uma embaixada a uma cidade filisteia, Acaron, amplifica a apostasia de Ocozias – algo enfatizado pelo fato da raiz  $\text{הלך}$  ser muito utilizada para contextos de “ir após” falsos deuses.<sup>56</sup>

O nome da divindade a ser consultada, Baal Zebub ( $\text{בַּעַל זְבוּב}$ ), seria um título derisório, fazendo um jogo de palavras com Baal Zebul, “Baal príncipe”.<sup>57</sup> Zebul é

<sup>52</sup> HELFMEYER, F. J.,  $\text{הלך}$ , p. 391.

<sup>53</sup> Um bom exemplo do uso da raiz  $\text{דרש}$  para buscar a YHWH encontra-se em 2Cr 20,3; 34,3; e a intermediação profética encontra-se em Jr 21,2; 37,7; Ez 14,7. GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E.,  $\text{דרש}$ , p. 347-348; WAGNER, S.,  $\text{דרש}$ , p. 302.

<sup>54</sup> DENNINGER, D.,  $\text{דרש}$ , p. 969-970. M. Garsiel mostra as diversas similaridades entre as perícopes de 1Sm 28 e 2Rs 1: em ambas há aflição militar e medo pessoal; ambos os reis decidem inquirir acerca de seus destinos em domínios estrangeiros – e em ambos os episódios, são enviadas delegações para este fim (com a diferença que Saul resolve ir pessoalmente, enquanto Ocozias está impossibilitado em virtude de sua queda); ambos os reis decidem consultar divindades estrangeiras, ouvindo oráculos de condenação de grandes profetas de suas gerações – Samuel no caso de Saul, e Elias no de Ocozias; e ambos os reis morrem pouco depois da entrega dos oráculos, e após alguns anos, suas dinastias encerram-se de acordo com a Palavra de YHWH proclamada pelos seus profetas. Observa-se ainda como a mulher que não deveria ser consultada é chamada  $\text{בַּעַלְת־אֹב}$  em 1Sm 28,7, e Elias que deveria ser consultado é chamado  $\text{בַּעַל שֶׁעַר}$  em 2Rs 1,8. Mediante este ponto de contato, o destino de ambos os reis – suas mortes e término de suas respectivas dinastias – confirma a condição intransigente de que todos os reis de Israel devem obedecer a YHWH e aquiescer às suas demandas expressas pelos grandes profetas que lhes são contemporâneos (GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 158-159).

<sup>55</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 25; JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 419. Rever 2.3. O cronista usa para esta raiz tanto  $\text{אָת}$  quanto  $\text{ב}$  (2Cr 18,4.7; 34,26). É possível que haja referência à frequente prática no politeísmo de invocar uma divindade inferior para que essa possa interceder a uma divindade superior em favor do suplicante (GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E.,  $\text{דרש}$ , p. 349). Assim a consulta a uma divindade qualificada como uma “manifestação” filisteia de Baal poderia revelar sua total confiança tanto em YHWH quanto na “manifestação” de Baal promovida por incentivo de Jezabel durante o reinado de Acab (BARBER, C. J., *The Books of Kings*, p. 13).

<sup>56</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 5; COPPES, L. J.,  $\text{הלך}$ , p. 355-356; SAUER, G.,  $\text{הלך}$ , p. 369.

<sup>57</sup> BERRIGAN, D., *The Kings and Their Gods: The Pathology of Power*, p. 121; DILLARD, R. B., *Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha*, p. 76-77; FRETHEIM, T.



um título honorífico de Baal bem conhecido desde tempos antigos, aparecendo inclusive no nome de Jezabel.<sup>58</sup> Uma divindade hostil, el-Debhub – um nome similar a Zebub – aparece nas histórias ugaríticas acerca de Baal (ANET 137a), mas nada mais é dito acerca dela.<sup>59</sup> Uma vez que tanto a LXX quanto Flávio Josefo insistiriam no nome Zebub como uma associação real (e não meramente derisória) a moscas,<sup>60</sup> C. F. Keil e F. Delitzsch levantam a hipótese de que seria uma divindade com aparência de mosca ou de mosquito, em relação similar aos insetos associados ao deus oracular Apolo, o qual tanto poderia enviar cura quanto remover enfermidades. Estes insetos teriam em si poderes proféticos – talvez interpretados pelo zumbido –, os quais explicariam o mesmo poder associado a Apolo.<sup>61</sup>

E., First and Second Kings, p. 132; GIBSON, J. C. L.; DRIVER, G. R., Canaanite Myths and Legends, p. 149; HADLEY, J. M., Baal, p. 423; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 243; De MOOR, J. C.; MULDER, M. J., בַּעַל, p. 194; RINGGREN, H., Religions of the Ancient Near East, p. 132-133; RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 6; STEENKAMP, Y., King Ahaziah, the Widow's Son and the Theology of the Elijah Cycle: a Comparative Study, p. 650-652; WOLFGRAMM, A. J., Kings, p. 164. Na literatura ugarítica majoritariamente a raiz בַּל está associada com “príncipe”, embora ocasionalmente possa significar “doente” (MAIER, W. A. I., Baal-Zebub (Deity), p. 554).

<sup>58</sup> AULD, A. G., I & II Kings, p. 152. Baal Zebub poderia ser uma manifestação local de Baal Hadad, segundo W. H. Barnes (BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 195) – pois Baal Hadad também era conhecido como Baal Zebul na Fenícia. Na página 160, ao comentar 1Rs 18,41-46, W. H. Barnes argumenta que essa divindade era adorada como deus da fertilidade e da chuva. Entretanto, se essa manifestação local de Baal encaixa-se bem no contexto do chamado “ciclo da seca” de Elias (1Rs 17-18), não necessariamente seria a de 2Rs 1,1-18, uma vez que esta hipótese precisa pressupor que de fato haja corruptela com o nome Baal Zebub. Ver também STEIN, B. L., Who the Devil Is Beelzebub?, p. 45. Flávio Josefo declara (Antiguidades Judaicas 8.13.1) que Baal adorado em Samaria era proveniente de Tiro, a ponto de ser construído ali um templo em sua homenagem (BERLYN, P., Elijah's Battle for the Soul of Israel, p. 54). Conjectura-se que mais especificamente essa variante fenícia tratava-se de Baal Melqart, adorado em Tiro e atestado na literatura ugarítica (CHILDS, B. S., On Reading the Elijah Narratives, p. 131; HADLEY, J. M., Baal, p. 420; entretanto, ver de MOOR, J. C.; MULDER, M. J., בַּעַל, p. 195). Ver ainda PUECH, E., L'ivoire inscrit d'Arslan-Tash et les rois de Damas, p. 553; SMITH, M. S., God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, p. 37-90; STECK, O. H. Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas, p. 546-556; STEENKAMP, Y., A Comparative Reading of the Elijah Cycle and its Implications for Deuteronomistic Ideology, p. 49-52.

<sup>59</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 25. Haveria a possibilidade, segundo H.-J. Fabry, de uma “contaminação consciente” do nome Baal Zebub com a ideia de *bel dababi*, “inimigo, assassino”, pela qual o hagiógrafo mostra sua fidelidade a YHWH e oposição a Baal pela simples mudança de seu nome, caracterizando-o como inimigo – e assim afastando-o de qualquer possibilidade de observância israelita (FABRY, H.-J., בַּלְזֶבֻּב, דָּבָהּ; בַּלְזֶבֻּב, p. 75).

<sup>60</sup> Rever notas sobre crítica textual em 2.2. Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.1) enfatiza que θεὸν Μυῖαν (tradução livre em grego de Baal Zebub) era de fato o nome da divindade em Acaron (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 27).

<sup>61</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles, p. 201; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 4; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 154-155. Segundo M. A. Sweeney, há muitas referências a divindades relacionadas a insetos e pragas na literatura clássica (SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 269-270; TÄNGBERG, A., A Note on Ba'al Zēbūb in 2 Kgs 1,2.3.6.16, p. 293-296). Analisando Ecl 10,1, F.

F. C. Fensham estuda a possível associação com o ugarítico *dbb*, “chama”: é foneticamente possível, pois *d* nas raízes ugaríticas muda para *z* no hebraico; e Baal, nos escritos ugaríticos, sempre é representado com uma flecha semelhante a um raio luminoso em sua mão direita – o que teria influenciado representações do próprio YHWH, como pode ser comparado em Ex 19; Sl 29. Isto forneceria um contexto interessante para as histórias do ciclo de Elias; e ainda poderia sugerir que Ocozias estivesse procurando uma espécie de divindade cananeia do fogo para afrontar Elias e YHWH com relação ao ordálio pelo fogo exposto em 1Rs 18,19-40.<sup>62</sup> Independente da real origem, *בַּבְּל* funciona como nome próprio de uma manifestação de Baal, uma divindade estrangeira; e, uma vez que *בַּעַל* tem como sentido básico “senhor”, Ocozias estaria revelando que uma divindade estrangeira é seu “senhor” e “mestre” – algo potencializado pelo uso ainda como “marido”, evocando o casamento e a aliança religiosa, a exemplo do visto no profeta Oseias.<sup>63</sup>

Acaron, *עַקְרֹון*, é uma das cidades da “pentápole filisteia” (juntamente com Gaza, Azoto, Ascalon e Gat), localizada na fronteira entre Judá e Filístia (Js 13,3), cerca de 64 km ao sudoeste de Samaria. Acaron é mencionada 22 vezes em 20 versículos, como nas narrativas de conquista relacionadas à tribo de Judá (Js 13,3; 15,11.45.46; 19,43) – inclusive, é dito que efetivamente Acaron foi apossada por esta tribo (Jz 1,18). Entretanto, na obra de Samuel Acaron é mencionada ora como independente, ora como relacionada às tribos israelitas (1Sm 5,10; 6,16.17; 7,14; 17,52). Na literatura profética, Acaron sempre é alvo de duro juízo (Jr 25,20; Am

Saracino mostra que a expressão *מִןּוֹת זְבוּבֵי מוֹת* poderia ser traduzida “moscas de Mot”, uma possível alusão a demônios sob domínio do deus Mot (SARACINO, F., *Ras Ibn Hani 78/20 and Some Old Testament Connections*, p. 339-340). Independente dessa análise, Baal Zebub teria sido paulatinamente demonizado, até chegar à literatura intertestamentária (DAOUST, F., *Satan, Bélial, Azazel et les autres: brève démonologie véterotestamentaire et intertestamentaire*, p. 10-25; STEIN, B. L., *Who the Devil Is Beelzebub?*, p. 42-45).

<sup>62</sup> FENSHAM, F. C., *A Possible Explanation of the Name of Baal-Zebub of Ekron*, p. 361-364; LONG, B. O., *2 Kings*, p. 17; de MOOR, J. C.; MULDER, M. J., *בַּעַל*, p. 199. Poderia ainda haver uma associação com o árabe *dubab*, “voo”, o que faria de Baal Zebub um “deus do voo” a exemplo de Zeus Apomyios (FABRY, H.-J., *זְבוּבָה, מוֹתָה*, p. 75; SARACINO, F., *Ras Ibn Hani 78/20 and Some Old Testament Connections*, p. 340).

<sup>63</sup> KOOPMANS, W. T., *בַּעַל*, p. 659-660; MARTENS, E. A., *בַּעַל*, p. 198-201; de MOOR, J. C.; MULDER, M. J., *בַּעַל*, p. 183. Ver também PIETSCH, M., *Beelzebub oder Beelzebub? Text-, religions- und literaturgeschichtliche Überlegungen zu 2 Kön 1,2-18*, p. 299-318.

1,8; Sf 2,4; Zc 9,5.7). Salienta-se que em toda a obra de Reis a perícopes de 2Rs 1,1-18 é a única a mencionar Acaron.<sup>64</sup>

Acaron é um local inesperado, pois em tratando-se de Baal, este era adorado na Fenícia, ao nordeste de Israel; caso houvesse o propósito de “enganar” Elias e YHWH com este lugar inusitado, como postula W. H. Barnes, poderia ser comparado à tentativa de 1Rs 14,1-18 de “enganar” o profeta acerca das intenções da consulta ao profeta sobre a recuperação do filho de Jeroboão I de uma doença que ameaçava sua vida.<sup>65</sup> De fato, há um padrão de “consulta oracular à divindade” na obra de Reis, que inclui ainda a consulta de Ben-Adad a Eliseu (2Rs 8,7-15), e do rei Ezequias a Isaías (2Rs 20,1-11): um rei com sua vida em risco em razão de uma doença consultando um profeta de YHWH. O caso de Ocozias “quebra” o padrão, pois há consulta a uma divindade estrangeira ao invés de um profeta de YHWH. Entretanto, dentro da proposta mais ampla da História Deuteronomista, um elemento a mais aproxima 1Rs 14,1-18 de 2Rs 1,1-18: embora Jeroboão I esteja preocupado com seu filho e Ocozias consigo próprio, em ambos os casos há ameaças à continuidade dinástica.<sup>66</sup> Este dado liga ainda Ocozias com o primeiro rei do Norte responsável pela implantação da idolatria segundo as prescrições deuteronomistas, e parâmetro negativo para todos os reis subsequentes no reino de Israel. Se Jeroboão aparenta ser “patético” em 1Rs 14,1-18, Ocozias é retratado como ímpio, ao direcionar sua inquirição diretamente a Baal Zebub.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible*, p. 912; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6205-6207. Sobre a possessão de Judá, parece haver uma contradição entre o exposto em Josué e Juízes. Pelo menos posteriormente, na época de Ezequias, Acaron teria passado por um breve período de domínio judaíta. Destruída no século X a.C., continuou habitada por mais quatro séculos, tornando-se um importante centro comercial (especialmente na produção de azeite de oliva, exportado tanto para a Assíria quanto para o Egito) no Império neoassírio no século VII a.C. (FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A., *A Bíblia desenterrada*, p. 388-389; OLIVIER, J. P. J., *Ecrom* (עקרון), p. 545-547). Para mais informações extrabíblicas e arqueológicas de Acaron, ver DOTHAN, T.; GITIN, S., *Ekron (Place)*, p. 415-422; FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A., *A Bíblia desenterrada*, p. 138; 374-375; 487.

<sup>65</sup> BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 195; BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 215-216. B. Britt reconhece, numa tabela, que 2Rs 1,1-18 atende “explicitamente” ao padrão do profeta silenciado, enganado ou restringido, embora apenas “parcialmente” (BRITT, B., *Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene*, p. 40-41).

<sup>66</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 41-42; COHN, R. L., *Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch*, p. 603. Como afirma B. J. M. Johnson, a vantagem em reconhecer uma perícopes bíblica como uma cena típica é que esta provê um outro contexto pelo qual ler esta perícopes (JOHNSON, B. J. M., *What Type of Son is Samson? Reading Judges 13 as a Biblical Type-Scene*, p. 271).

<sup>67</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 298; COHN, R. L., *Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch*, p. 615. A proposta de Jeroboão I não seria idolátrica, pois os bezerros de ouro mencionados em 1Rs 12,25-33 serviriam como o “pedestal” de YHWH, um

Um outro ponto de contato pode ser detectado com a obra de Samuel: quando a arca da aliança “peregrinou” em território filisteu, ao chegar em Acaron, os seus habitantes eram ou mortos ou afligidos por terríveis tumores (1Sm 5,10-12), pelo que sentiram a necessidade de reenviar a arca ao território israelita com uma oferta não aos deuses filisteus – os quais se mostraram impotentes, como evidenciado pelo episódio envolvendo o templo de Dagon em 1Sm 5,1-7 –, mas unicamente a YHWH (1Sm 6,1-9).<sup>68</sup> Uma vez que o hagiógrafo põe na boca dos próprios filisteus a ligação com as pragas do Egito (1Sm 6,7; ver também a menção do clamor aos céus em 5,12, comparado com Ex 2,23-24), Ocozias seria comparado à geração do êxodo que deseja retornar ao Egito e aos seus “deuses derrotados”.<sup>69</sup> Observa-se que Ocozias, ao procurar uma divindade relacionada aos inimigos tradicionais de Israel, evidenciou o quão longe foi na adoração a uma divindade estrangeira.<sup>70</sup>

Se tanto זַבִּיב quanto עֶקְרֹן parecem ser estranhos ao contexto, um elemento poderia unir o uso desses dois vocábulos. O vocábulo זַבִּיב, “mosca”, é um *hápax legomenon* no texto massorético: além de 2Rs 1,1-18, aparece apenas em Is 7,18 e Ecl 10,1.<sup>71</sup> Especialmente em Ecl 10,1 é utilizada a expressão זַבִּיבֵי מָוֶת, “moscas da morte”, por estar presente tanto em matéria fecal quanto nos corpos em

---

contraposto ao culto em Judá, uma “demonstração nortista de que seu culto a YHWH está ligado a antigas tradições do javismo” (OLIVEIRA, T. C. S. A.; LIMA, M. L. C., Os bezerros de Arão e Jeroboão, p. 100). Por isso, é possível que Jeroboão I intencionasse restaurar antigas práticas nortistas de culto (ZEVIT, Z., Deuteronomic Historiography in 1 Kings 12-2 Kings 17 and the Reinvestiture of the Israelian Cult, p. 61). A teologia deuteronomica-deuteronomista induz os leitores a entender o ato de Jeroboão como uma falta grave contra YHWH (OLIVEIRA, T. C. S. A.; LIMA, M. L. C., Os bezerros de Arão e Jeroboão, p. 106), pois infringia o mandamento que condena a adoração de ídolos (Dt 7,5), um culto visto com desdém (PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 91-92), alvo da censura trazida por um profeta anônimo que desafia o próprio rei em 1Rs 13 (OLIVEIRA, T. C. S. A.; LIMA, M. L. C., Os bezerros de Arão e Jeroboão, p. 106). Esta “indução” inclui alguns estudiosos em seus comentários: “centro da idolatria” (MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 13), “quartel-general da apostasia em Israel” (MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 21) o qual atrairia “muitos (...) que não aderiram ao javismo estrito advogado pelos profetas” (MERCER, M., Elisha’s Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 171), segundo Krummacher uma grande mancha no lugar que Jacó havia denominado a casa de Deus e a porta dos céus! (KRUMMACHER, F. W., Elisha: A Prophet for our Times, p. 16-17). Ver ainda BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 70-71; IRWIN, B. P., The Curious Incident of the Boys and the Bears, p. 30. Entretanto, ver NA’AMAN, N., Jeroboam’s “Polytheism” according to 1 Kings 12:28-29, p. 35-44.  
<sup>68</sup> DILLARD, R. B., Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha, p. 76; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 8.

<sup>69</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 167.

<sup>70</sup> HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 227.

<sup>71</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., זַבִּיב, p. 256; KOEHLER, L. et al., זַבִּיב, p. 261. Não aparece na literatura de Qumran (CLINES, D. J. A., זַבִּיב, p. 75), embora frequente na literatura rabínica (JASTROW, M., זַבִּיב, p. 378).

decomposição. Assim, se houve mudança deliberada no nome da divindade, esta não seria meramente derisória, mas indicaria a irônica apreciação da delegação enviada por Ocozias: ele esperava saber se viveria, mas selou seu destino – ele estava para morrer. O nome **עֶקְרוֹן** oferece outro jogo de palavras, reforçando essa percepção: proveniente da raiz **עקר**, “ser infértil, desfilhado”, **עֶקְרוֹן** como local pretendido para inquirição de Baal Zebub conecta sua punição descrita ao final da narrativa em morrer sem filhos, de acordo com o princípio que cria elos literários entre o pecado e sua punição.<sup>72</sup>

Se o real significado do envio para consultar uma manifestação desconhecida de Baal a uma cidade filisteia é um “enigma”, a mensagem teológica é evidente: o rei não se contentou em buscar a Baal ao invés de YHWH, mas o fez fora do território de Israel, o território particularmente associado a YHWH.<sup>73</sup> E, ainda que Baal Zebub seja totalmente desconhecido, este é posto como adversário de YHWH, rejeitado e derrotado, retratado como inútil e sem poder algum.<sup>74</sup> A insistência na menção de uma cidade estrangeira, Acaron, parece salientar que se a identidade de Israel não depende exclusivamente do território habitado, teologicamente o estrangeiro é aquele que se esquece da aliança entre YHWH e seus pais (Gn 12,1-3).<sup>75</sup>

Mesmo sem o intermediário da consulta ser especificado, mesmo buscando saber se viveria, Ocozias estaria não somente transgredindo o grande mandamento de Ex 20,3, mas igualmente o especial mandamento sacerdotal e deuteronomico (Lv 19,31; 20,6,27; Dt 18,10-11), pelo qual ameaçava-se com o extermínio todos que consultassem adivinhos e feiticeiros – ultrapassando em apostasia o próprio pai

<sup>72</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 146-147. Para sustentar sua tese, em nota da p. 147 M. Garsiel aponta o jogo de palavras em Sf 2,4: **וְעֶקְרוֹן תִּעְקַר** (“e Acaron será desarraigada”). Ver também ZALCMAN, L., *Ambiguity and Assonance at Zephaniah II 4*, p. 365-371. Salienta-se ainda que a influência corruptora dos efeitos da insensatez sobre a sabedoria é comparada a moscas mortas (CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A., **עָרֹב**, p. 522).

<sup>73</sup> BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 295. Ver também FRITZ, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, p. 230; MARTIN, C. G. *1 and 2 Kings*, p. 419; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 349. J. Gray levanta a hipótese de que o culto de uma divindade semítica em território filisteu seria evidência de uma assimilação cultural; e que este culto teria sido implantado na região cedo, e não tardiamente – dados que não possuem nenhum indício arqueológico (GRAY, J., *1 & II Kings*, p. 463). Mas há um paralelo interessante com a literatura ugarítica, a “história do rei Keret”, envolvendo embaixada, consulta oracular a um santuário, cerco da cidade, e demanda por filhos, ao contrário da saúde prometida pela divindade (WYATT, N., *Religious Texts from Ugarit*, p. 176-241).

<sup>74</sup> BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings*, p. 284.

<sup>75</sup> PICHON, C., *La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie*, p. 91.

Acab.<sup>76</sup> Vida está intimamente associada ao rei – por isso, a expressão “viva o rei”; entretanto, esta vida provém inequivocamente de Deus. Viver inclui usufruir de felicidade e saúde; e estas, especialmente em Deuteronômio, são garantidas ao se guardar os mandamentos.<sup>77</sup> O uso de **חַיִּים** pode também significar “viver”; assim, de forma contrastante à atitude de Ocozias, ao se apresentar igualmente doente de cama, e sob a perspectiva anunciada pelo profeta Isaías de não viver, o piedoso rei Ezequias pede a YHWH que dele se lembre, de como andou na sua presença – reconhecendo assim que a única fonte de vida é o Deus de Israel.<sup>78</sup>

Por todos estes dados analisados, Ocozias de fato é colocado como um exemplo altamente negativo de rei, “rivalizando” com outros avaliados negativamente, como Saul e até o próprio Jeroboão I.

#### 4.2.1.2.

##### A ordem do mensageiro de YHWH para Elias (v. 3-4)

Se o rei envia mensageiros (**מְלָאכִים**) da sua parte para consultar Baal Zebub, o “mensageiro” (**מַלְאָךְ**) de YHWH instrui Elias o tesbita (**תִּשְׁבִּי**) a interceptar os mensageiros do rei, e repassar a mensagem de repreensão por esta consulta alheia à fé javista, junto a uma sentença de morte. É frequente a associação de **מַלְאָךְ יְהוָה** com o êxodo e a conquista (Ex 23,32; Js 2,1-5); ele não apenas é o mensageiro incumbido de entregar a Palavra de YHWH, mas igualmente seu ministro autorizado para agir em seu nome, e dar assistência a Israel.<sup>79</sup> Há ainda um contexto

<sup>76</sup> LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 6. E não apenas “repetindo” Acab (RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 12). Entretanto, é possível que o quadro de idolatria de Ocozias seja exagerado pela ideologia do redator final da história de 2Rs 1,1-18, a fim de se conformar às necessidades homiléticas de sua própria época (NOBILE, M., La reductio jahwista del profetismo bíblico, p. 88-89).

<sup>77</sup> A expressão “viva o rei” aparece em 1Sm 10,24; 2Sm 16,16; 1Rs 1,25.34.39; 2Rs 11,12; 2Cr 23,11; e a dependência de uma boa vida da obediência aos mandamentos pode ser encontrada em Dt 4,1; 5,33; 8,1 (BRENSINGER, T. L., **חַיִּים**, p. 106; GERLEMAN, G., **חַיִּים**, p. 413-414; RINGGREN, H., **חַיִּים**, p. 329-336).

<sup>78</sup> HELFMEYER, F. J., **חַיִּים**, p. 393; MERRILL, E. H., **חַיִּים**, p. 1006-1007; SMICK, E. B., **חַיִּים**, p. 454-458.

<sup>79</sup> FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., **מַלְאָךְ**, p. 317-318. Claramente o mensageiro de YHWH em questão é um anjo, um ser celestial. Tanto no hebraico quanto no grego não há distinção pelo vocabulário, pois ela é efetuada apenas pelo contexto. Somente a partir do latim, reserva-se na Vulgata *nuntius* para o mensageiro humano (como em 2Rs 1,2) e *angelus* para o anjo, o mensageiro celestial (como em 2Rs 1,3). Para Flávio Josefo, é o próprio Deus dos hebreus (ὁ τῶν Ἑβραίων θεός) que apareceu a Elias (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 27). De fato, **מַלְאָךְ יְהוָה** está estritamente associado com YHWH

profético pretendido pelo uso da raiz **כָּבַר**, pois prioritariamente YHWH é o sujeito da ação desta raiz enquanto verbo, mesmo que seus intermediários sejam profetas ou o mensageiro celestial como aqui no v. 3.<sup>80</sup> Geralmente YHWH falava diretamente com Elias; somente aqui no v. 3 e 1Rs 19,5 há como intermediário o “mensageiro” de YHWH, a fim de enfatizar o contraste entre este mensageiro e os do rei, bem como suas distintas finalidades.<sup>81</sup> Ainda que YHWH não seja explicitamente chamado de rei dentro da narrativa de 2Rs 1,1-18, a justaposição de dois tipos de mensageiros encenaria a luta entre dois “reis”, YHWH e Ocozias, cada qual enviando seus representantes e cada um clamando implicitamente ser o “verdadeiro governante”.<sup>82</sup>

Além do jogo de palavras com **מְלָאךְ**, M. Garsiel vê uma sutil mensagem através do designativo **תִּשְׁבִּי**. Um *hápax legomenon* associado em seis ocasiões ao nome de Elias, e aceitando **שׁוּב** como raiz de **תִּשְׁבִּי**, para M. Garsiel haveria uma associação com a ideia de necessidade de arrependimento da parte do rei, e como YHWH constituiria o único meio para tal – e este não é Baal Zebub.<sup>83</sup> Literariamente todas as ocorrências do termo **תִּשְׁבִּי** são comissionamentos abruptos,

---

por seu nome, autoridade, e mensagem, e que ele representa YHWH na esfera humana (FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., **מְלָאךְ**, p. 321). Para uma discussão mais ampla se o anjo de YHWH é um ser distinto ou o próprio YHWH, ver FICKER, R., **מְלָאךְ**, p. 671; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 4; LODS, A., L'Ange de Yahvé et l'„âme extérieure”, p. 263-278; MEIER, S. A., Angels, Messengers, Heavenly Beings, p. 24-29; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 696. Segundo P. Buis, é o único caso antes de Zacarias no qual um profeta recebe sua mensagem de um intermediário, e não diretamente de YHWH (BUIIS, P., Le livre des Rois, p. 179; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 17722-17723).

<sup>80</sup> AMES, F. R., **כָּבַר**, p. 887-889; GERLEMAN, G., **כָּבַר**, p. 330; KALLAND, E. S., **כָּבַר**, p. 294; SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, G. J.; LUTZMANN, H., **כָּבַר**, p. 99-102.

<sup>81</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 284; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 349-350; WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 170. J. Gray vê no uso de **יְהוָה מְלָאךְ** uma influência da suposta fonte Eloísta, da tradicional teoria documental relacionada ao Pentateuco. Ainda segundo ele, isso representaria a ideologia do Eloísta no século VIII a.C., época em que as tradições de Elias teriam sido cristalizadas (GRAY, J., I & II Kings, p. 463). Entretanto, como visto anteriormente em 2.3, pelo menos no que tange a redação final as histórias de Elias seriam tardias; além do mais, houve uma reformulação concernente ao redacional do Pentateuco: ainda que não haja consenso no mundo acadêmico hoje, não haveria mais nem a ideia de fonte (e sim documentos, ou tradições) nem de um suposto Eloísta (para maiores detalhes, ver RÖMER, T.; NIHAN, C., O debate atual sobre a formação do Pentateuco, p. 85-143).

<sup>82</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 286; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 243; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6087; 6267. Ver também ROFÉ, A., Baal, the Prophet and the Angel (II Kings 1), p. 222–232.

<sup>83</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 147-148. As seis ocorrências de **תִּשְׁבִּי** são: por ocasião da primeira aparição de Elias (1Rs 17,1), duas vezes no episódio envolvendo Nabot (1Rs 21,17.28), duas envolvendo Ocozias de Israel (2Rs 1,3.8) e uma por declaração de Jeú (2Rs 9,36).

aos quais Elias imediatamente responde como o enviado de YHWH. Além disso, lembraria a Ocozias sobre a luta contra Baal na época de Acab.<sup>84</sup>

Entretanto, muitos comentaristas modernos, acompanhando Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 8.13.2) entendem תִּשְׁבִּי como referente ao local de origem de Elias. Sua precisa localização seria ignorada; mas, a partir da informação de 1Rs 17,1 e corroborado pela LXX e recensão luciânica, seria uma cidade, Tesbi, localizada em Galaad. A especificação “de Galaad” ainda permitiria uma diferenciação em relação a uma Tisbe localizada na Galileia e mencionada em Tb 1,2. Entretanto, Tesbi de Galaad não é atestada em outro lugar, seja na literatura bíblica ou extrabíblica. Além disso, essa possível Tisbe de Galaad pressupõe uma revocalização do texto massorético, o qual lê מִתְּשֻׁבִּי גִלְעָד, “dentre os residentes de Galaad”, indício de que Elias não seria nativo de Galaad mas um residente fixo – em oposição ao גֵּר, um estrangeiro com residência temporária. Mas de fato a forma da palavra תִּשְׁבִּי, independente da questão da vocalização, gramaticalmente reflete outros gentílicos como תִּתִּי (2Sm 11,6) e מִוִּרְשָׁתִּי (Mq 1,1).<sup>85</sup>

O mensageiro de YHWH transmite a Elias uma ordem, expressa por imperativos das raízes קוּם e עֲלֶה. A raiz קוּם tem um sentido mais neutro de “movimento em direção a uma posição mais elevada”, ou ainda “entrar em ação”; por isso, uma vez que a raiz קוּם é utilizada em conjunto com a raiz עֲלֶה, não é um simples encorajamento para levantar-se de um lugar; antes, funciona como uma exortação para uma significativa ação a ser executada. Ainda participa de contextos teológicos que envolvem tanto o “levantar de profetas” (Am 2,11) quanto em contexto bélico, como na exortação para empreender uma guerra santa contra

<sup>84</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 295; HADLEY, J. M., Elias e Eliseu, p. 564.

<sup>85</sup> BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament 1, p. 368; BERLYN, P., Elijah's Battle for the Soul of Israel, p. 52; CLINES, D. J. A., תִּשְׁבִּי, p. 681-682; DENNISON, J. T. Jr., Elijah the Tishbite: a note on 1 Kings 17:1, p. 124-126; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 9; HUGO, P., Les deux visages d'Élie, p. 206-207; KOEHLER, L. et al., תִּשְׁבִּי, p. 1799 (como conjectura); MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 2022-2028; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 519; WALSH, J. T., Tishbe (Place)/Tishbite, p. 577-578. Barthélemy levanta a hipótese de manter-se a vocalização massorética, mas indicando ser parte de um nome composto para o local de procedência de Elias. Segundo J. Wyatt o uso de תִּשְׁבִּי teria o propósito de “estrangeirizar” o profeta Elias no relato de 1Rs 17 (WYATT, S., Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A Ménage à Trois that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange, p. 444-446). W. Buchholz associa o termo תִּשְׁבִּי a um deus hurrita, Tashub, o que carece de evidências (BUCHHOLZ, W., Thisbe: Ein Erklärungsvorschlag, p. 80-81).



determinado povo (Jr 6,4-5).<sup>86</sup> A raiz עלה também envolve o contexto bélico, e reforça o da raiz קום; o uso do imperativo de ambas as raízes קום e עלה envolve igualmente um contexto bélico em Js 8,1; Jr 49,28.31.<sup>87</sup>

A ordem “sobe a encontrar os mensageiros” no v. 3c pode envolver problemas geográficos, uma vez que Acaron fica ao sul e Samaria ao norte, em direções totalmente opostas. Pode-se conjecturar que Elias recebeu a ordem antecipadamente, partiu imediatamente e pode então interceptar os mensageiros do rei assim que estavam saindo de Samaria. Isto ajudaria a explicar a surpresa do rei, expressa no v. 5, pois o retorno dos mensageiros teria sido em extremo prematuro. Não são dados seguros: o mais importante é que Elias partiu, obedecendo prontamente à ordem do mensageiro de YHWH.<sup>88</sup> A raiz קרה (ou קרא II) reflete a manifestação não do acaso, mas da divina providência: YHWH encontrou seu povo (Ex 3,18) para divina orientação e revelação. Por isso, é uma raiz que mostra por excelência o encontro entre o humano e o divino, especialmente no seu aspecto repentino e inesperado.<sup>89</sup> Nas duas únicas outras ocasiões de “subir ao encontro” envolvem-se momentos positivos, auspiciosos: em Gn 46,29 José sobe ao encontro de seu pai, após anos sem vê-lo; e em Jz 6,35 Gideão envia mensageiros às tribos de Manassés, Aser, Zabulon e Neftali, as quais então resolvem subir ao seu encontro. Não obstante, em outras passagens há um sentido hostil, um confronto formal de inimigos (Js 8,5.22; 2Rs 23,29), uma conotação marcial que pode estar implícita na exortação a Israel preparar-se para encontrar-se com seu Deus (Am 4,12).<sup>90</sup> Este contexto bélico envolvendo as raízes קום, עלה, e קרה/קרא II proporia um “apelo marcial” do mensageiro de YHWH a Elias, uma “guerra” contra a idolatria.

<sup>86</sup> AMSLER, S., קום, p. 1139; COPPES, L. J., קום, p. 1331-1333; GAMBERONI, J., קום, p. 591-604; MARTENS, E. A., קום, p. 900; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 696.

<sup>87</sup> FUHS, H. F., עָלָה, p. 84. Ver também CARR, G. L., עָלָה, p. 1115-1122; MERRILL, E. H., עלה, p. 402-404.

<sup>88</sup> LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 4. Salienta-se que para Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.1) o retorno dos mensageiros foi imediato, após ouvirem a mensagem por Elias (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 29).

<sup>89</sup> AMSLER, S. קרה. p. 1169-1171; GRISANTI, M. A., קרה, v. 3. p. 981-983; RINGGREN, H., קרה; קרא II, p. 159-162.

<sup>90</sup> AMSLER, S. קרה. p. 1170; COPPES, L. J., קרא II, p. 1366; EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 1029-1030; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 1275-1276.

O mensageiro de YHWH pede a Elias para se dirigir ao “rei de Samaria”, sem utilizar o nome próprio Ocozias. Este título aparece apenas mais uma vez em todo o texto massorético em 1Rs 21,1, com referência ao pai de Ocozias, o rei Acab.<sup>91</sup> Além de corroborar a conexão com Acab efetuada pelo uso de מְשִׁיחַ, o título “rei de Samaria” igualmente enfatiza o tema da sucessão: enquanto a dinastia de Amri sofre problemas dinásticos em 2Rs 1,1-18, a sucessão profética será garantida na perícope seguinte, a saber 2Rs 2,1-25.<sup>92</sup> Deve-se também lembrar que as noções teológicas tradicionais da fé israelita influenciaram a ideia de um estado, ancorada nas tradições pré-monárquicas de Israel, criando um contrabalanceamento a uma “mágica imperial” e contra a tentação de uma concepção ideológica-sacral do reinado – a atuação profética tanto em Judá, quanto em Israel, representam uma resistência a um desenvolvimento autônomo do sistema monárquico, alheio à aliança com YHWH.<sup>93</sup> E isto poderia estar implícito na declaração “rei de Samaria”, talvez até em tom sarcástico.

A entrega de um oráculo por profeta a um rei moribundo em 2Rs 1,1-18 é um dos quatro na obra de Reis, sendo os demais: do profeta Aías para o rei Jeroboão I (1Rs 14,1-18), do profeta Eliseu para Ben-Adad (2Rs 8,7-15), e do profeta Isaiás ao rei Ezequias (2Rs 20,1-11), dentro de uma “cadeia profética”;<sup>94</sup> e, com exceção da última passagem, relacionam também a temática da busca oracular, conforme visto supra. Em 1Rs 14,1-18 Jeroboão I enviou sua própria esposa como mensageiro em segredo a Aías; Ocozias envia seus mensageiros abertamente a Baal Zebub. A despeito da maldição impetrada anteriormente por Elias sobre a casa de Acab (1Rs 21,17-26), Ocozias prossegue imprudentemente na apostasia, ignorando tanto Elias quanto o próprio YHWH. Mas as expectativas de Ocozias são revertidas: seus

<sup>91</sup> EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible*, p. 1125.

<sup>92</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 41; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6100.

<sup>93</sup> SEYBOLD, K.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., מְשִׁיחַ, p. 362-363. Nas páginas 364-369 debate-se até que ponto a noção de reinado seria de fato única em relação a outros povos, ou se seguiria um padrão estereotipado. Não se pode duvidar que alguns elementos são padronizados; e não se pode perder de vista algumas nuances que diferenciam o reino do Sul do Norte: enquanto o Sul como que “sacralizou” a dinastia davídica e apegou-se à chamada “tradição de Sião”, o Norte não apresenta nem uma nem outra, tirando toda aura que pudesse haver em relação tanto ao rei quanto à cidade de Samaria. Salienta-se ainda que a monarquia surgiu tardiamente em Israel, o que permitiria aos profetas e à História Deuteronomista questionarem a instituição sem reservas (SOGGIN, J. A., מְשִׁיחַ, p. 674; ver também CULVER, R. D., מְשִׁיחַ I, p. 843-844; NEL, P. J., מְשִׁיחַ, p. 958). Ou seja, o “fato de que a monarquia não era uma consequência intrínseca da religião de Israel torna compreensível a objeção contra ela” (NEL, P. J., מְשִׁיחַ, p. 957).

<sup>94</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 41-42; COHN, R. L., *2 Kings*, p. 5.

mensageiros, enviados com uma inquirição a Baal Zebub, tornam-se agentes de Elias, portando uma mensagem totalmente inesperada pelo rei.<sup>95</sup>

A pergunta feita pelo mensageiro de YHWH se “porventura não há Deus em Israel” (v. 3e) ecoa sutil e sintaticamente aquela formulada pelo povo no deserto: não há sepulturas no Egito? (Ex 14,11). Enquanto esta expressa a frustração dos escravos recém libertados, a ordem dada a Elias concede voz à ira divina pela deserção do rei para uma divindade estrangeira.<sup>96</sup> Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.1) a reformula de tal forma a enfatizar mais explicitamente o contraste entre o “Deus próprio” do povo dos israelitas (θεὸν ὁ Ἰσραηλιτῶν λαὸς ἴδιον) e o deus “estranho, estrangeiro” (τὸν ἀλλότριον), e assim a oposição deixa de ser especificamente contra Baal Zebub, mas a toda divindade estrangeira.<sup>97</sup> Com o uso do substantivo בָּלִי, uma negação enfática que concede a ideia de cessação, fim, a exortação que deve ser dada ao rei Ocozias assevera que o mesmo age como se não houvesse Deus em Israel, algo que causa naturalmente uma “deficiência” para sua fé.<sup>98</sup>

A fórmula כֹּה אָמַר יְהוָה (“assim diz YHWH”) no v. 4a é a “fórmula do mensageiro”, comum nos escritos proféticos. Esta serve para a autoconfirmação do mensageiro e sua legitimação diante da pessoa a quem se dirige – lembrando que o mensageiro vem para entregar não sua própria palavra, mas a daquele que o enviou. Assim o mensageiro de YHWH comissiona Elias como mediador da palavra de YHWH, salientando que o confronto não é entre Ocozias e o profeta, mas antes um embate entre as divindades.<sup>99</sup> Por isso, esta fórmula introduz mensagens divinas solenes e investidas de autoridade que consistem em alusões ao julgamento divino

<sup>95</sup> COHN, R. L., Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch, p. 609; STEENKAMP, Y., King Ahaziah, the Widow's Son and the Theology of the Elijah Cycle: a Comparative Study, p. 654.

<sup>96</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 6.

<sup>97</sup> BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 28-29. Ver também KÖCKERT, M., “Gibt es keinen Gott in Israel?” Zum geschichtlichen Ort von II Reg I, p. 253-271.

<sup>98</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., בָּלִי, p. 115-116; HARMAN, A. M., Partículas, p. 1031-1032; KOEHLER, L. et al., בָּלִי, p. 133. Embora a exata etimologia ainda seja debatida, o substantivo בָּלִי־עַל seria formado pela partícula בָּלִי + algum conceito positivo. E alguns estudiosos argumentam que estaria envolvido ainda o substantivo בָּעַל pela deliberada metátese e adição de um *lamed* diminutivo. Outra hipótese levantada é que seja alguma referência mitológica. Haveria uma sutil referência a Baal na pergunta formulada no v. 3e? Ainda chama a atenção a citação de Sl 41,9 onde menciona-se que alguém acamado não pode mais levantar-se em decorrência de uma “coisa destruidora”, דָּבַר־בָּלִי־עַל (OTZEN, A. B., בָּלִי־עַל, p. 131-134).

<sup>99</sup> WAGNER, S., אָמַר, p. 339-340.

iminente. Assim como Elias havia anteriormente transmitido a notícia da morte do rei Acab (1Rs 21,19), assim envia ao rei Ocozias através de seus mensageiros o decreto de sua morte em decorrência de sua apostasia.<sup>100</sup>

Ao declarar especificamente que da cama a qual subiu não descera (v. 4b-c), a palavra hebraica מִטָּה é uma das cinco utilizadas para cama, geralmente feita de madeira, pela qual precisaria de auxílio de uma espécie de escadaria para deitar-se nela – uma mobília não acessível ao povo comum, o qual utilizaria uma simples esteira indicada pela palavra mais corriqueira מִשְׁכָּב (2Cr 16,14); ainda assim uma מִטָּה não se equipararia à mais luxuosa עֶרֶשׁ. A מִטָּה poderia ser ainda um leito para reclinar-se para comer (Am 6,4), e era transportável (1Sm 19,15), pelo que poderia ser ainda usada como esquife (2Sm 3,31). Seja como for, essa mobília não garante proteção: a cama de faraó não obteve proteção contra a praga das rãs (Ex 7,28); Isbaal, herdeiro de Saul ao trono de Israel, foi morto e decapitado na cama (2Sm 4,7); e o Sirácida associa o criticismo profético contra reis e aristocratas especialmente com Elias, ao declarar que “fez reis descerem à cova, e nobres de suas camas” (Eclo 48,6).<sup>101</sup>

Segundo R. N. Champlin, literalmente subia-se e descia-se da cama, porque no Oriente estas eram geralmente elevadas, havendo degraus ou escadas que davam acesso a elas. Além disso, a cama de Ocozias estaria no andar superior, e isso também pode explicar essa expressão sobre subir e descer.<sup>102</sup> Entretanto a contraposição ירד / עלה trabalha aqui dentro da perícopa os opostos: se descer geralmente traz uma conotação negativa e subir positiva, subir significou aqui a entrada no estado de enfermidade, no qual almeja-se descer – o qual, por decreto

<sup>100</sup> LUND, J. A., אִמֶּר, p. 433; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 378; SCHMID, H. H., אִמֶּר, p. 159-162.

<sup>101</sup> ANGERSTORFER, A., עֶרֶשׁ; מִטָּה; מִשְׁכָּב, p. 380-382; PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 66; WILLIAMS, W. C., מִטָּה, v. 2. p. 924-925. A. Angerstorfer lembra que essa distinção entre as cinco palavras hebraicas para cama não é consensual, e M. R. Winson declara que uma מִטָּה poderia até ser uma esteira – embora a de um rei certamente seria uma mobília, e não uma esteira (WINSON, M. R., מִטָּה, p. 956-958). A menção de cova em Eclo 48,6 segue o texto hebraico (BEENTJES, P. C., The Book of Ben Sira in Hebrew, p. 85), que usa o termo תַּחֲתָיִם, o qual segundo D. J. A. Clines seria o substantivo “cova” (CLINES, D. J. A., תַּחֲתָיִם I, p. 331). O uso na LXX de ἀπώλεια, “ruína”, parece compreender o mesmo termo não como substantivo, mas como verbo, a exemplo do que ocorre em Pr 6,32; ou pode compreender o substantivo תַּחֲתָיִם como simbolismo para ruína, pois na maior parte este termo é traduzido na LXX por palavras do campo semântico da destruição, sendo uma delas ἀπώλεια (WÄCHTER, L., תַּחֲתָיִם, p. 598).

<sup>102</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1470.

divino, será negado a Ocozias.<sup>103</sup> Salienta-se que na literatura sálmica estar de cama adoentado possui forte conotação de proximidade da morte (Sl 41,5-9); mas YHWH assiste aqueles que estão acamados por doença (Sl 41,4), mas lembra que devemos manter a humildade diante de YHWH na enfermidade (Sl 35,13), pois é ele, mais ninguém, quem sara todas as enfermidades (Sl 103,3).<sup>104</sup>

Na mitologia ugarítica a morte é personificada como um deus, Mot, representante da “morte” da vegetação durante a estação seca, e que logra êxito em matar Alyian Baal, o “Príncipe, Senhor da Terra”. Entretanto, Baal é reputado como um deus que revivifica (simbolizando a renovação da vegetação experimentada na primavera), pois logo em seguida declara-se: “Olhem, vivo está Alyian Baal! E olhem, o existente Príncipe, Senhor da Terra!”<sup>105</sup> Como em 1Rs 17,7-16 a crença de que Baal controla a vida e a morte é desafiada; somente YHWH possui tais atributos.<sup>106</sup> Por isso, se Ocozias confiava no mito da vitória de Baal sobre Mot, suas expectativas foram totalmente frustradas: a declaração “certamente morrerás” (מֹוֹת תָּמּוּת) no v. 4d funciona como um pronunciamento formal de sentença de morte, utilizada numa série de mandamentos como Ex 21,12-17, uma fórmula igualmente presente no pronunciamento de YHWH ao casal primevo em Gn 2,7 – paralelos que atestam a severidade e firmeza do pronunciamento profético.<sup>107</sup> Mas, se em Gn 2,7 pode-se compreender mais como uma “ameaça”, um aviso, no v. 4 de fato há um julgamento, em linguagem legal, pois o pecado é considerado a razão, um critério para tal.<sup>108</sup> YHWH não restringe-se a sobrepujar Baal, mas o próprio deus da morte na mitologia cananea.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> MAYER, G., 77, p. 316; MERRIL, E. H., 77, p. 532-533; WEHMEIER, G., עלה, p. 886; YAMAUCHI, E., 77, p. 657-660.

<sup>104</sup> SEYBOLD, K., 77, p. 406.

<sup>105</sup> ANET 140; ILLMAN, K-J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J., מוֹת, p. 190; SMICK, E. B., מוֹת, p. 821.

<sup>106</sup> LIMA, M. L. C.; BELEM, D. F. 1 Reis 17,7-16: a palavra de YHWH ou o poder de Baal?, p. 140. Ver também FRETHERM, T. E., First and Second Kings, p. 96.

<sup>107</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 284.

<sup>108</sup> ILLMAN, K-J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J., מוֹת, p. 198-200. Na página 202 percebe-se que a origem exata da expressão מוֹת תָּמּוּת tem chamado a atenção de vários estudiosos, revelando uma possível origem nômade para esse tipo de lei. Não obstante, a expressão não necessariamente deveria ter origem numa formulação de pena de morte, mas possivelmente uma declaração de que tal pessoa apenas é digna de morte. Ver também GERLEMAN, G., מוֹת, p. 660-664; SMICK, E. B., מוֹת, p. 821.

<sup>109</sup> LIMA, M. L. C.; BELEM, D. F. 1 Reis 17,7-16: a palavra de YHWH ou o poder de Baal?, p. 162.

### 4.2.1.3.

#### Os mensageiros do rei reenviados por Elias (v. 5-6)

Começa no v. 5 até o v. 16 uma série quádrupla de encontros, conduzidos pela parte do rei, com mensageiros. Há idas e vindas, subidas e descidas, com o profeta localizado em lugares altos (subentendido pela menção do monte no v. 9c). Enquanto nos v. 9-16 os mensageiros são constituídos por destacamentos militares, aqui os mensageiros reais veem malograr sua missão original de busca oracular a Baal Zebub e encarregam-se de retornar ao rei as exatas palavras da acusação profética e sentença ao rei.<sup>110</sup> Ainda que o encontro não seja relatado, Elias prontamente obedeceu à ordem do mensageiro de YHWH com a simples declaração do v. 4e: “então, foi Elias”. De enviado, ele se torna aquele que envia, à medida em que Elias intercepta os mensageiros do rei Ocozias e os reenvia com a resposta acerca da inquirição real. Assim Elias frustra a missão destes mensageiros, a qual é totalmente mudada.<sup>111</sup> Sem especificar o esperado encontro entre Elias e os mensageiros, nos v. 5-6 há um conhecimento indireto desse fato, pois à pergunta do rei do porquê retornaram tão cedo, os mensageiros referem-se *verbatim* à mensagem de um homem anônimo.<sup>112</sup>

Como na transição do v. 4 para o v. 5 não há registro de confronto entre os mensageiros do rei e Elias, não há contestação, de tal forma que estes transmitem de boa vontade a nova mensagem ao rei. Além disso, mantém-se uma “aura” de separação e mistério em relação a Elias.<sup>113</sup> A ausência do encontro constitui uma elipse, que realça esta aura de mistério e que transmite uma “eficiência quiástica” nas palavras de S. McKenzie: o mensageiro de YHWH dirige-se a Elias no singular, enquanto este fala aos enviados do rei na segunda pessoa do plural e dá-lhes a mensagem a ser dada a Ocozias na segunda pessoa do singular.<sup>114</sup>

Um aspecto importante da identidade de Elias emerge do relatório dado pelos mensageiros ao rei Ocozias: os mensageiros não conhecem o nome do “homem”; ainda assim, este homem causou tal impressão poderosa neles que simplesmente através de sua palavra eles abortaram sua missão real e colocaram-se ao dispor deste

<sup>110</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 285.

<sup>111</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6088-6090.

<sup>112</sup> BEGG, C. T., Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a, p. 76.

<sup>113</sup> NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 155.

<sup>114</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6104-6105. Ver também GRAY, J., I & II Kings, p. 461.

desconhecido. Assim, o mesmo Elias que parecia totalmente submisso no v. 4 ao mensageiro de YHWH agora demonstra possuir tal autoridade em seus tratos com outros seres humanos.<sup>115</sup> Os mensageiros ainda informam ao rei que Elias “subiu” para encontrá-los: este movimento antecipa a “queda” de Ocozias, enfatizando o poder divino que o profeta exercerá sobre o rei.<sup>116</sup>

Os mensageiros do rei, sem nenhum temor, evidenciam que as ordens do profeta Elias têm precedência sobre as ordens do próprio rei. Poderia se esperar represálias da parte do rei; mas nada disso é relatado – a obediência deles a Elias garante proteção, pois agora, como mensageiros de Elias ao invés do rei, participam de sua própria inviolabilidade.<sup>117</sup> Eles repetem o oráculo *verbatim*, trocando apenas “vós ides a consultar” do v. 3f por “tu envias a consultar” do v. 6j.<sup>118</sup> Mas a única real alteração em relação às palavras transmitidas por Elias é o acréscimo da ordem “voltai ao rei o qual enviou-vos” (v. 6e-f). Tornando-se agora “embaixadores” de Elias, esses mensageiros transmitem um comprometimento resoluto e zeloso deste por YHWH; por isso, o profeta mostrou tanta indignação pelo ato do rei ter se voltado a uma divindade estrangeira (implícita na raiz שׁוּב, embora não utilizada explicitamente com esse sentido). Elias entrega a ordem do mensageiro de YHWH *verbatim* para os mensageiros da delegação enviada pelo rei; os membros da delegação, por sua vez, assumem total responsabilidade por qualquer modificação, ainda que mínima, na mensagem tal como deveriam repassar ao rei.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> BEGG, C. T., *Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a*, p. 78. Embora שׂוּב tenha como conotação primária o homem enquanto “biologicamente constituído” (McCOMISKEY, T. E., שׂוּב, p. 62), uma vez que exista uma conexão entre os termos שׂוּב e שׂוּב (BRATSIOTIS, N. P., שׂוּב, p. 233), pode-se fazer a seguinte pergunta: o uso de שׂוּב nos v. 6-8 deixaria implícito um reconhecimento tanto da parte dos mensageiros quanto do próprio rei de que se tratava de um profeta?

<sup>116</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 6.

<sup>117</sup> BEGG, C. T., *Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a*, p. 80; CHAMPLIN, R. N., *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1470-1471; HENS-PIAZZA, G., *1-2 Kings*, p. 228. R. N. Champlin conjectura na p. 1470 se a decisão dos mensageiros em abortar a missão poderia ser motivada justamente por pensarem que poderiam provocar o cumprimento da triste sorte de Acázias, se insistissem em consultar o oráculo que Elias havia condenado.

<sup>118</sup> BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 295.

<sup>119</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 149-150. Na página 149 M. Garsiel debate uma observação de H. C. Brichto: ao mesmo tempo que se prontificam a obedecer a Elias, não são tão meticolosos na transmissão dessa mesma ordem *verbatim*. Isto poderia indicar que, desde o início, os mensageiros não estivessem “felizes” com a missão de inquirir Baal Zebub. Impressionados por encontrar um estranho que conhece em detalhes sua “missão secreta”, teriam percebido ser um profeta, por falar em nome de YHWH. Ficaram então constrangidos em serem repreendidos por escolherem o deus de Acaron ao invés do deus de Israel para uma consulta oracular (BRICHTO, H. C., *Toward a Grammar of Biblical Poetics*, p. 153).

Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.1) traz modificações significativas ao relato: especifica que quando os mensageiros ouviram as palavras de Elias, que os prevenira de ir adiante, eles imediatamente retornaram ao rei Ocozias;<sup>120</sup> e abrevia a mensagem profética conforme (re)transmitida pelos mensageiros, eliminando sua acusação inicial; varia a linguagem do anúncio inicial da punição, “ele não iria recobrar de sua doença”, e reitera que “sua doença pioraria”. Finalmente ele modifica a “fórmula do mensageiro” para “conforme a ordem do rei de Israel”. Assim, evita a repetição *verbatim* do anúncio do destino de Ocozias,<sup>121</sup> mas atenua o tom de “comprometimento” dos mensageiros do rei para com Elias.

O retorno imediato dos mensageiros deu ao rei a certeza de que não houve tempo suficiente para concluir a missão em Acaron, pelo que a intervenção de YHWH proporcionou o malogro da obtenção da palavra de Baal Zebub, a qual teria depreciado o culto javista junto à opinião do povo.<sup>122</sup> O rápido retorno dos mensageiros teria dado ainda a certeza ao rei de que o encontro entre Elias e os mensageiros se deu não muito longe de Samaria – talvez, tivesse ocorrido nas vizinhanças da capital. Isso simbolizaria que a necessidade de expurgar o culto javista de suas práticas idolátricas não ficaria relegada às regiões mais distantes do reino de Israel, mas deveria incluir e começar pela própria sede do poder real.<sup>123</sup>

Digno de nota é o jogo de palavras envolvendo a raiz שׁוּב: os mensageiros retornam ao rei (v. 5a), e o rei pergunta: por que eles retornaram? (v. 5c). Então, os mensageiros “apologeticamente” respondem que um homem veio até eles ordenando: “voltai ao rei” (v. 6e). Assim, esses mensageiros foram “perspicazes” em perceber que era necessário obedecer ao estranho, retornando, e desta forma entregar ao rei o oráculo divino.<sup>124</sup>

Podem ser encontrados dez significados diferentes para o grau *qal* de שׁוּב, destacando-se três: 1) voltar; 2) verbo auxiliar com sentido de repetir determinada ação; e 3) a volta da comunidade à aliança com YHWH.<sup>125</sup> Se o sentido primário da raiz שׁוּב é o de simples movimento físico de voltar para alguma pessoa, retornar

<sup>120</sup> BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 29-30.

<sup>121</sup> BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 30.

<sup>122</sup> WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 170.

<sup>123</sup> GRAY, J., I & II Kings, p. 464.

<sup>124</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 148.

<sup>125</sup> HAMILTON, V. P., שׁוּב, p. 1532-1534. D. J. A. Clines (שׁוּב I, p. 273-274) encontra para o *qal* 31 significados, com alguns divididos em subitens para a mesma nuance do significado.



– evidenciado especialmente pela combinação  $\text{שׁוּב} + \text{אָל}$  no v. 6e,<sup>126</sup> a raiz possui uma ambivalência semântica, concedendo um certo grau de incerteza: pode haver o sentido teológico de voltar-se contra Deus, ou voltar-se para Deus;<sup>127</sup> de fato, nas categorias semânticas do *qal* dominam os vários aspectos do arrependimento em contextos teológicos.<sup>128</sup> A raiz  $\text{שׁוּב}$  no sentido de “arrepender-se” geralmente funciona como uma palavra-chave na proclamação profética, e mesmo como uma descrição do objetivo do profeta. Entretanto, existe falta de evidência sobre essa tradição entre os profetas dos séculos X e IX a.C. Assim, embora Elias dirija-se ao povo em 1Rs 18,21, antes de Amós quando os profetas falam em primeira pessoa eles visam não o povo em geral, mas um indivíduo como um rei – a exemplo do visto na perícopes envolvendo 2Rs 1,1-18. E, ao invés de advertências, essas mensagens frequentemente abordam desastres que se abateriam – como no caso de Ocozias.<sup>129</sup>

#### 4.2.1.4.

#### A pergunta do rei pela aparência de Elias (v. 7-8)

O rei Ocozias havia requerido um oráculo da parte de Baal Zebub, mas confronta-se com uma mensagem enviada pelo próprio YHWH nos v. 5-6, o deus de Israel – por isso, enfatiza-se mais uma vez a pergunta se não há Deus em Israel. Agora no v. 7 o rei Ocozias deseja saber quem é o portador dessa mensagem.<sup>130</sup> Ao perguntar pelo nome do homem, e sabendo que seus mensageiros desconheciam quem era, suspeitando que poderia ser Elias, a “nênese” de seu pai Acab, requereu uma descrição do homem. Utiliza-se a palavra  $\text{מִשְׁפָּט}$ , cujo significado básico é o de “juízo”, “julgamento”, mas pode significar “aparência”, além de poder descrever a maneira ou procedimento de uma pessoa (Jz 13,12).<sup>131</sup> O paralelo entre Jz 13,12 e 2Rs 1,7 sugere o significado “proceder próprio”. Assim Deus ensina ao fazendeiro o procedimento adequado (Is 28,26), e tudo tem seu tempo e modo, maneira (Ecl

<sup>126</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A.,  $\text{שׁוּב}$ , p. 997; CLINES, D. J. A.,  $\text{שׁוּב}$  I, p. 278; GRAUPNER, M.; FABRY, H-J.,  $\text{שׁוּב}$ , p. 474.

<sup>127</sup> GRAUPNER, M.; FABRY, H-J.,  $\text{שׁוּב}$ , p. 474-475.

<sup>128</sup> GRAUPNER, M.; FABRY, H-J.,  $\text{שׁוּב}$ , p. 480.

<sup>129</sup> GRAUPNER, M.; FABRY, H-J.,  $\text{שׁוּב}$ , p. 484. Na p. 497 explica-se que o tema do arrependimento, relacionado à raiz  $\text{שׁוּב}$ , aparece apenas entre os profetas a partir do século VIII a.C.

<sup>130</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 6.

<sup>131</sup> BARBER, C. J., The Books of Kings, p. 16.

8,6). Assim, o מִשְׁפָּט de um homem é compreendido com sua aparência característica, sua conduta particular.<sup>132</sup> Mais do que sua aparência, Elias é reconhecido pelo seu proceder: o radical defensor da exclusividade de YHWH; e a descrição de suas vestes o distingue de outros.<sup>133</sup>

Entretanto, o ponto focal do significado de מִשְׁפָּט permanece no campo legal, da justiça, julgamento. Em muitos textos o sentido de “decisão” é suficiente. Tende na direção de “demanda”, enfatizando engajamento em prol de uma posição particular. Em ordem de prioridade, pode-se colocar: 1) julgamento; 2) questão sob julgamento; 3) decisão de juízes do que é certo, justo. Dentro desse terceiro escopo da “lei consuetudinária” reside o sentido de “costume”, “hábito”, maneira”.<sup>134</sup> Por isso, o uso de מִשְׁפָּט no v. 7 poderia deliberadamente ecoar o significado de juízo, associado comumente à ideia de julgamento legal, o qual está para se abater sobre o rei Ocozias. Provavelmente esta seria a intenção homilética por trás das versões gregas: a LXX verte por τίς ἡ κρίσις, literalmente “qual é o julgamento?”, enquanto a recensão luciânica tornaria ainda mais específica essa questão ao traduzir por τὸ δικαίωμα, “qual é o direito”.<sup>135</sup>

Pode-se contrastar Elias, designado como בַּעַל שֵׁעָר, com בַּעַל זְבוּב. Os mensageiros, comissionados para encontrarem Baal Zebub, encontram alguém que é בַּעַל שֵׁעָר: enquanto o último representa o deus que pode levantar o doente do leito de morte – a saber, YHWH, Deus de Israel – Baal Zebub, o deus de Acaron, simplesmente é impotente.<sup>136</sup> W. H. Barnes prefere contrastar entre o aparente hirsuto Elias com o “careca” Eliseu, zombado pelos rapazes em 2Rs 2,23-25:<sup>137</sup> a

<sup>132</sup> JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, p. 96.

<sup>133</sup> FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 230-231.

<sup>134</sup> JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, p. 87.

<sup>135</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 2. O termo δικαίωμα na LXX pode ser traduzido como ordenança, incorporando princípios da fé israelita, os quais foram dados por YHWH. O termo é utilizado, por exemplo, em Os 13,1: “ele recebeu ordenanças em Israel; estabeleceu-as para Baal, e morreu” (MURAOKA, T., δικαίωμα, p. 170). Portanto, a recensão luciânica em 2Rs 1,7 estabeleceria um interessante ponto de contato com Os 13,1, proporcionando um contexto para o “julgamento” de Ocozias por parte de YHWH por ter consultado Baal Zebub. Embora não utilizado em Os 13,1, o uso de גִּמּוּס ou גִּמּוּסָא em 2Rs 1,7 no Targum – um termo que equivaleria a νόμος no grego e, portanto, a תּוֹרָה no hebraico – indicaria pelo menos um uso homilético dessa leitura (JASTROW, M., גִּמּוּס II, p. 905). Observar ainda o uso de מִשְׁפָּט para o sentido de lançar sortes que também poderia apontar para essa compreensão dos tradutores (JOHNSON, B., מִשְׁפָּט, p. 88). Ver também CULVER, R. D., שֵׁעָר, p. 1602-1606; ENNS, P., מִשְׁפָּט, p. 1140-1142; LIEDKE, G., שֵׁעָר, p. 1396.

<sup>136</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 168; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 155.

<sup>137</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 196.

expressão שְׂעָר בֶּעַל designaria alguém como “cabeludo”, ou “hirsuto”, ou ainda por usar uma vestimenta característica feita de pelos, podendo ser uma tanga ou cinto.<sup>138</sup> De fato, Elias era conhecido por usar um manto (1Rs 19,13.19), o qual poderia ser de pelos (Zc 13,4) – haveria, então, uma inferência desse tipo de veste aqui; mas foi somente no período posterior intertestamental que o manto de pelos foi associado exclusivamente com Elias.<sup>139</sup>

Se a expressão designa Elias como alguém “cabeludo”, ele poderia ser uma espécie de nazireu, o qual não cortava o cabelo como demonstração de sua consagração.<sup>140</sup> A expressão שְׂעָר בֶּעַל pode designar tanto a pessoa como a vestimenta; em favor da primeira opção, estaria o paralelo com Gn 27,11, e o contraste com o “careca” Eliseu em 2Rs 2,23-25. Mas a interpretação como referência à roupa seria suportada pela menção de seu cinto de couro e por textos que identificam o profeta por suas roupas, como Zc 13,4.<sup>141</sup>

Independente do desenvolvimento posterior na tradição tanto judaica quanto cristã, a palavra שְׂעָר – simplesmente significando “cabelo” ou “pelos” – quando utilizada adjetivamente para roupa não há ambiguidade, como fica claro pelo contexto de Gn 25,15; Zc 13,4. E, além do mais, embora não necessariamente, o uso do construto de בֶּעַל poderia indicar שְׂעָר como designativo da pessoa, e não da roupa. Salienta-se ainda que se um cabelo longo poderia ser uma boa identificação para Elias – pois Eliseu seria “careca”, de acordo com 2Rs 2,23-35 – a suposta roupa característica de profeta não o seria, a não ser que pudesse se comprovar Elias

<sup>138</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 295. Flávio Josefo (Antiguidades 9.2.1) entende a expressão como referência ao fato de ser cabeludo (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 30).

<sup>139</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 26. J. Gray (I & II Kings, p. 464) afirma que seria uma vestimenta típica para Elias, assim como o foi para João Batista no Novo Testamento e entre os sufis do Islamismo. Mas este é um desenvolvimento posterior, pois para João Batista significaria seu status como precursor do Messias, assim como igualmente Elias é apresentado em Mt 3,23. Da mesma forma, numa abordagem unicamente antropológica, E. R. Wendland (Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors?, p. 217) compara Elias aos *mung 'ungu*, “homens da medicina”, xamãs da tribo Tonga ao sul da Zâmbia, no continente africano, os quais atendem seus “clientes” vestidos em peles de animais, como uma espécie de “crachá”.

<sup>140</sup> FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 231. Ver também ALDEN, R. L., שְׂעָר (1), p. 1254-1256; BOTTERWECK, G. J., גִּלְחָה, p. 12; WALTKE, B. K., שְׂעָר, p. 1485-1487.

<sup>141</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6231-6237; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 699; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 19. Defendendo a expressão como designativo da pessoa de Elias, e não da roupa, ver JOÜON, P., Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste: étude lexicographique, p. 77. D. J. Wiseman (1 e 2 Reis, p. 170), defendendo como descrição da roupa, entende que a expressão שְׂעָר בֶּעַל não seria alusão a um modo extravagante de se vestir, diferente da dura reprimenda às “filhas de Sião” em Is 3,16-22.

como o primeiro a se utilizar desse tipo de “roupa profética”.<sup>142</sup> Por outro lado, a palavra שָׂעָר poderia se referir tanto a uma capa feita de couro de bode, com os pelos para fora, ou aos próprios pelos corporais do profeta.<sup>143</sup>

Seja como for, há uma ironia colocada entre esta contraposição de dois tipos de *baal*, e a necessidade de escolha por um dos dois. Os mensageiros escolheram o estranho que anuncia o Deus de Israel; Ocozias, o rei de Israel, escolheu o deus estrangeiro.<sup>144</sup> A contraposição entre שָׂעָר בַּעַל e זָבוּב בַּעַל poderia atestar ainda, segundo D. Nocquet, uma espécie de “baalidade” (“*baalité*”) de Elias: a sua descrição insinuaria que doravante há um “baal” em Israel, enfatizando a inutilidade de se recorrer a um “baal” estrangeiro. Sendo a expressão שָׂעָר בַּעַל entendida como menção a um cabelo comprido, poderia ser uma alusão à iconografia do deus Baal representado com uma cabeleira trançada. Mais do que a sua própria, Elias seria a manifestação da “baalidade” de YHWH em Israel, ou seja, seu “domínio”.<sup>145</sup>

Qualquer que seja o sentido exato da descrição de Elias – o texto aparentemente trabalha propositalmente com a ambiguidade dos significados – esta parece caracterizá-lo como um homem “selvagem”, subsistindo nas “franjas” do poder real, uma espécie de “*outsider*” que não somente critica como protesta contra a sociedade da qual vive à margem, sendo alvo especialmente a elite.<sup>146</sup>

A descrição de Elias é completada pela menção a um cinto, אָזוֹר, envolvendo seus lombos, מִתְּנַיִם. Um אָזוֹר seria largo o suficiente, com a parte superior cobrindo os rins, em contraposição ao חֲגוֹרָה / חֲגוֹר, a cinta estreita descrita como utilizada por Adão e Eva (Gn 3,7)<sup>147</sup> – apesar das palavras diferentes, parece haver um “ponto de contato”. Estar com os lombos cingidos tornou-se uma expressão simbólica para força e intervenção enérgica; e perder o cinto é sinal de fraqueza (Is 45,1).<sup>148</sup> O chamado de Deus a Jeremias para cingir seus lombos e profetizar (Jr 1,17) pode implicar um caminho áspero à frente para o profeta, no qual tanto ele quanto sua

<sup>142</sup> FENÍK, J., *Clothing Symbolism in the Elijah–Elisha Cycle and in the Gospel of John*, p. 51-53; HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 10.

<sup>143</sup> CHAMPLIN, R. N., *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1471.

<sup>144</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 6; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 151; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 155.

<sup>145</sup> NOCQUET, D., *Le livret noir de Baal*, p. 168-173. Deus se mostra “como o real, o melhor Baal” (CRÜSEMANN, F., *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes*, p. 52).

<sup>146</sup> MCKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6114.

<sup>147</sup> JOÜON, P., *Le costume d’Elie et celui de Jean Baptiste: étude lexicographique*, p. 78.

<sup>148</sup> HAMP, V., *חֲלָצִים*, p. 442.

mensagem podem encontrar rejeição;<sup>149</sup> Elias deparou-se em seu ministério com os mesmos desafios.

A raiz אָזַר faz parte da expressão “cingir os lombos”. Figurativamente, representa a força, לִיל; e o significado primário metafórico carrega o sentido de preparar-se para uma tarefa, como uma guerra. Por conseguinte, está associado com maturidade e capacidade de cumprir uma responsabilidade.<sup>150</sup> Desta forma, o “cinto”, אָזַר, está associado tanto ao soldado quanto ao “preparado para a ação”.<sup>151</sup> Ao profeta Jeremias, que havia argumentado não possuir maturidade ou idade suficiente (Jr 1,6-7), Deus mostra que diante dele o recém chamado profeta é um “adulto responsável”, capacitado para a obra em que foi investido. Deus cinge para a batalha (2Sm 22,40); e Deus cinge o rei Ciro (Is 45,5), mostrando que à pessoa cingida é dada uma tarefa, uma missão.<sup>152</sup> Isso seria confirmado pelo material, עֹר. A raiz por trás de עֹר é obscura, tendo três “candidatas”, todas com “méritos”, segundo G. A. Long: עֹר, ficar nu; עָרַר, tirar as roupas; ou עָרָה, ficar sem roupas.<sup>153</sup> C. Schultz distingue uma raiz עֹר III, distinta de uma raiz similar עֹר I, a qual significaria “agitar-se”, “incitar”.<sup>154</sup> Apesar de raízes distintas e não necessariamente relacionadas, o significado da raiz עֹר I chama a atenção pelo seu contexto de que “alguém ou algo torna-se e permanece engajado em alguma atividade”, especialmente em contextos bélicos.<sup>155</sup>

Com a descrição feita pelos mensageiros, Ocozias identifica inequivocamente Elias, pelo título תְּשִׁבִּי, tesbita – um título chave, já utilizado no v. 3, pois desde sua primeira identificação dentro da narrativa mais ampla do ciclo em 1Rs 17,1 Elias é apresentado sobrepujando os “inimigos” de YHWH, sejam humanos ou divinos.<sup>156</sup> O único “inimigo” que aparentemente conseguiu fazer frente ao profeta foi Jezabel em 1Rs 19,1 – justamente a grande ausência na perícopa de 2Rs 1,1-18.

<sup>149</sup> HAMILTON, V. P., מְתַנִּיחַ, p. 1148. Ver também HAMILTON, V. P., מְתַנִּיחַ, p. 895-897.

<sup>150</sup> ROOKER, M. F., אָזַר, p. 334.

<sup>151</sup> WOLF, H., אָזַר, p. 47.

<sup>152</sup> JOHNSON, B., עָרַר, p. 215-216.

<sup>153</sup> LONG, G. A., עֹר, p. 361.

<sup>154</sup> SCHULTZ, C., עֹר I/II/III, p. 1095-1098.

<sup>155</sup> SCHREINER, J., עֹר, p. 570-572.

<sup>156</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 295. Flávio Josefo (Antiguidades 9.2.1) torna o reconhecimento pelas características descritas mais explícito: “destas palavras o rei conheceu (συνεῖς) que o homem... era Elias” (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 31).

Uma pergunta fica no ar: por que os mensageiros do rei não conseguem identificar o homem que entrega uma mensagem tão dramática ao rei? Sem responder, aparentemente cria-se um clímax acerca da descoberta do poder que se apresenta contra o rei. Além disso, a aparente “inocência” dos mensageiros serve retoricamente para colocar o nome do profeta na boca do próprio rei.<sup>157</sup>

#### 4.2.2.

#### **O envio dos capitães pelo rei (v. 9-15)**

##### 4.2.2.1.

##### **O primeiro capitão (v. 9-10)**

O reconhecimento do rei de que o mensageiro do oráculo era o profeta Elias não foi suficiente para convencê-lo. Três novas embaixadas são enviadas, cuja arrogância das duas primeiras contrasta com a inocência demonstrada pela embaixada descrita nos v. 2-8. Assim, aparentemente uma disputa por domínio entre o rei e o profeta desenvolve-se.<sup>158</sup> O conjunto dos v. 9-15 assemelha-se mais às histórias de Eliseu, especialmente com 2Rs 2,23-25, onde a “moral de reverência pelo profeta é instilada da forma mais crua, às vezes, às expensas de ideias ordinárias de justiça e humanidade”.<sup>159</sup>

Pelo que se pode depreender a partir do envio sucessivo dos três capitães, o rei Ocozias, rei de Israel, parece estar disposto a rapidamente desconsiderar o oráculo de YHWH. Esta atitude contrasta diametralmente àquela demonstrada pela viúva de Sarepta (1Rs 17,7-16): esta, sendo estrangeira, confia totalmente numa divindade alheia ao seu próprio povo e culto – justamente a atitude que seria esperada por um rei de Israel! Assim, ganha maior alcance a pergunta no v. 6i, repetida do v. 3e: “Porventura não há Deus em Israel?”<sup>160</sup>

<sup>157</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 7.

<sup>158</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 7.

<sup>159</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1471, citando um comentário de Norman H. Snaith. Ver também ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 21.

<sup>160</sup> STEENKAMP, Y., King Ahaziah, the Widow's Son and the Theology of the Elijah Cycle: a Comparative Study, p. 654. Na Palavra de YHWH a Elias, em 1Rs 17,8-9, quando este é enviado a um território estrangeiro, aplica-se uma forma da “lei de talião”: se Israel provoca YHWH com ídolos, Ele provocará Israel com ciúmes, enviando seu profeta a outras nações, conforme atestado em Dt 32,21 (LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 128; LIMA, M. L. C.; BELEM, D. F. 1 Reis 17,7-16: a palavra de YHWH ou o poder de Baal?, p. 153-154; NIETRO RENTERÍA, F. N., “Según la palabra Yahvé había pronunciado por boca de Elías” (1Re 17,16), p. 9-24). Há um movimento “inverso” aqui em 2Rs 1: Ocozias busca uma outra divindade em território estrangeiro, e provoca YHWH com ciúmes. Deve-se ainda salientar que o objeto de arrependimento nos profetas escritores

O propósito do rei em enviar destacamentos militares não é totalmente claro. Desejaria o rei em primeira mão ouvir seu destino? Simplesmente intimidar o profeta? Ou matá-lo? Ou simplesmente buscar ajuda, obter uma cura mediante os poderes de Elias? Seja como for, destacamentos de tamanho considerável para trazer uma única pessoa à presença do rei parecem prenunciar perigo ao profeta de YHWH.<sup>161</sup> Assim, é importante salientar que ao enviar não mensageiros, mas soldados, suas intenções não seriam positivas;<sup>162</sup> e não é a primeira vez na obra de Reis que um oráculo negativo contra um rei é seguido pela tentativa de captura do profeta.<sup>163</sup> Ocozias mostrou-se aparentemente desesperado na tentativa de reverter uma profecia contra si, usando a força se necessário.<sup>164</sup> Assim, aproximando-se anteriormente do “deus errado”, agora aproxima-se do “correto” homem de Deus de maneira inapropriada.<sup>165</sup> Independente das reais intenções do rei, os sucessivos destacamentos militares agem e falam como emissários reais, ou seja, מְלָאכִים sem o título.<sup>166</sup>

Ao afirmar que Elias encontrava-se no topo do monte (v. 9c), a paisagem “metonímica” agora serve como “metáfora”, referindo-se simbolicamente ao conflito e à lacuna estabelecida, tanto em status quanto hierarquicamente entre o profeta e o capitão: o profeta senta-se acima, ou seja, nomeadamente sua posição de dignidade como homem de Deus o eleva acima tanto do capitão quanto do rei a

---

é o restabelecimento de um estado original, mais especificamente o retorno ao relacionamento original com YHWH. Mas isto não constituiria um simples retorno a um estado primitivo, mas antes o ponto de partida para um novo começo (SOGGIN, J. A., שׁוּב, p. 1315). Por isso, a raiz שׁוּב é essencial para o conceito de arrependimento, com a imagem de uma pessoa dando meia volta a fim de movimentar-se para a direção correta, a saber YHWH (THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A., שׁוּב, p. 57). Em contrapartida, o termo תְּשׁוּבָה, se com o uso pós-bíblico torna-se um substantivo importante para o conceito de “arrependimento”, não é utilizado com nenhum sentido específico teológico no Antigo Testamento – encontra-se com o significado de “retorno” em 1Sm 7,17; Eclo 22,22, e “resposta” em Jó 21,34, por exemplo. (CLINES, D. J. A., [תְּשׁוּבָה] I, p. 682-683; GRAUPNER, M.; FABRY, H-J., שׁוּב, p. 481).

<sup>161</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 285; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 21; DILLARD, R. B., Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha, p. 78-79; FRETHERM, T. E., First and Second Kings, p. 133; GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 152; RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 10; WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 170. Segundo R. L. Heller, provavelmente o envio de soldados não objetivava feri-lo, mas Elias não podia ver isso (HELLER, R. L., The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy, p. 104).

<sup>162</sup> BARBER, C. J., The Books of Kings, p. 17; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 296; BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 219; WERLITZ, J., Vom feuerigen Propheten zum Versöhner, p. 193.

<sup>163</sup> 1Rs 13,1-7; 17,1-4; 18,9-10; 22,1-28. Veja também PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 169.

<sup>164</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1471.

<sup>165</sup> AULD, A. G., I & II Kings, p. 152.

<sup>166</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 13.

quem o comandante do destacamento representa.<sup>167</sup> Segundo R. L. Omanson e J. E. Ellington, a presença do artigo definido junto ao vocábulo hebraico **הַר** parece ser problemática, uma vez que nenhum monte específico é mencionado. Seria um “certo monte”, pois gramaticalmente o artigo definido às vezes é usado como referência não a algo específico, mas a um certo tipo específico de coisa. Mas pelo artigo a ênfase recairia no “topo”, **הַרְצֵף**, e não necessariamente ao monte em si.<sup>168</sup> A rapidez com que a narrativa é reportada sugere que o monte não seria o Carmelo, como afirmam alguns comentaristas;<sup>169</sup> mais importante é salientar, pelo posicionamento no topo do monte, que enquanto Ocozias subiu e não poderá descer do leito de enfermidade pela palavra de YHWH, Elias subiu e não descenderá exceto pela ordem expressa da Palavra de YHWH.<sup>170</sup> Geograficamente, o monte em 2Rs 1,9 complementa outros quatro “territórios delimitados” que conhecem uma manifestação de YHWH a Elias em lugares elevados: o quarto elevado (1Rs 17,19-24); o monte Carmelo em Israel (1Rs 18,19-20); o monte Horeb ao sul (1Rs 19,8-18); e nos céus a leste do Jordão (2Rs 2,1-18).<sup>171</sup>

A ordem do primeiro capitão é enfática, com tom militar, em nome do rei: o profeta deve descer. Justapõe-se, então a autoridade humana do rei contra a autoridade do homem de Deus.<sup>172</sup> Flávio Josefo é mais específico: caso Elias se recusasse, o capitão deveria forçá-lo contra a sua vontade.<sup>173</sup> A interpelação feita a

<sup>167</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 152.

<sup>168</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 700-701. Na página 409, R. L. Omanson e J. E. Ellington explicam que o mesmo fenômeno ocorreria em 1Rs 12,22 quando o artigo definido é utilizado para “homem de Deus” como designação de Semeías, sem que necessariamente seja um título exclusivo dele. O artigo definido ainda pode indicar o chamado “uso genético”: classes ou espécies que são únicas, e pela virtude disso, determinadas. Além disso, há objetos que são especificamente determinados por serem usados para algum propósito específico, o que bem poderia ser o caso em 2Rs 1,9 (JOÜON, P.; MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 476-478).

<sup>169</sup> BEGG, C., *Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus*, p. 31; HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 10; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., *The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles*, p. 202; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 4; OLLEY, J. W., *YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, p. 44; PICHON, C., *Le prophète Elie dans les Evangiles*, p. 43. Uma tradição cristã posterior situa o local do encontro em Sheikh Sha'le, na vizinhança de Samaria (COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 26). O “monte” é um importante lugar para manifestação divina; se o Carmelo está associado especialmente a Elias (1Rs 18,19-20), há também a menção do Horeb em 1Rs 19,8-18, relacionando-o a Moisés na teofonia do Sinai (PICHON, C., *La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie*, p. 88).

<sup>170</sup> BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 296.

<sup>171</sup> PICHON, C., *Le prophète Elie dans les Evangiles*, p. 47.

<sup>172</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 7-8; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 5.

<sup>173</sup> BEGG, C., *Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus*, p. 32.



Elias pelo primeiro capitão foi equivocada. Uma vez que fala em nome do rei, observe-se que mesmo um rei não tinha o direito de pedir tal submissão, e suas ações deveriam sempre estar subordinadas à palavra divina (1Sm 10,25).<sup>174</sup>

O tom militar é confirmado pelo envio de uma unidade militar de 50 soldados. A organização do exército de Israel incluía destacamentos de mil, cem ou cinquenta, cada um com seu oficial ou capitão, **שָׂרָא** (Nm 31,14.48; 1Sm 8,12).<sup>175</sup> O vocábulo **שָׂרָא** tem um vasto alcance semântico: pode tanto significar rei vassalo, ou “príncipe” enquanto membro da corte; conselheiros do rei; pode ainda designar comandantes, chefes, seja de uma cidade ou destacamento militar. Enfim, funcionários em geral, uma autoridade subordinada.<sup>176</sup> Entretanto, estes oficiais estão intimamente relacionados à ideia de “comandante militar”,<sup>177</sup> e são alvo de duro juízo por parte dos profetas (Is 1,23; 3,13-15; Jr 34,10-11).<sup>178</sup>

Há uma ironia envolvendo a raiz **יָרַד**, “descer”. Enquanto o capitão, em nome do rei, ordena ao profeta que desça, como se estivesse acima dele, por sua vez Elias, em sua autoridade de homem de Deus, ordena que um fogo desça e consuma o capitão e seus cinquenta. Assim, percebe-se que o homem de Deus está posicionado muito acima do rei e sua força militar. E, como ocorrera anteriormente em 1Rs 18,38-39 no “ordálio” do monte Carmelo, Elias demonstra sua autoridade profética mediante o fogo.<sup>179</sup> O rei precisava lembrar como YHWH já havia revelado a si próprio e confirmado Elias a seu pai Acab; e o fogo ainda vincula Elias a Moisés (Lv 10,2; Nm 11,3).<sup>180</sup>

<sup>174</sup> WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 170.

<sup>175</sup> NIEHR, H., **שָׂרָא**, p. 205; RUSHDOONY, R. J., *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, p. 74. Flávio Josefo salienta ainda mais o tom militar, ao usar a terminologia grega padrão mais específica que a LXX, falando de um *ταξίαρχος*, oficial, comandante de destacamento, este composto de *ὀπλίτας*, soldados fortemente armados. Ainda acrescenta que o objetivo era claro: trazer Elias à sua presença (BEGG, C., *Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus*, p. 31).

<sup>176</sup> BAKER, D. W.; NEL, P. J., **שָׂרָא**, p. 1287.; NIEHR, H., **שָׂרָא**, p. 193-197.

<sup>177</sup> CLINES, D. J. A., **שָׂרָא** I, p. 182-183; COHEN, G. G., **שָׂרָא**, p. 1493-1494.

<sup>178</sup> NIEHR, H., **שָׂרָא**, p. 204. Se estes capitães de cinquenta possuem uma abordagem negativa, intimidatória, H. Niehr mostra na p. 214 como em três passagens dos escritos sectários de Qumran apresenta-se de forma positiva como uma organização “militar” dentro da comunidade (1QSa 1,14-15) de cunho administrativo emulando o disposto em Ex 18,21.25; Dt 1,15, e uma perspectiva de organização “militar escatológica” em 1QM 4,4; 11QT 57,4. Além de Ex 18,21.25; Dt 1,15 e 2Rs 1,9.11.13, a expressão específica **שָׂרָא מַלְאָכִים** aparece no texto massorético ainda em 1Sm 8,12; Is 3,3 (EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible*, p. 1205-1207).

<sup>179</sup> FRETHERM, T. E., *First and Second Kings*, p. 133; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 153; MCKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6098; PICHON, C., *Le prophète Elie dans les Evangiles*, p. 66.

<sup>180</sup> WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 171.

O primeiro capitão, falando em nome do rei, utiliza para Elias a expressão **אִישׁ אֱלֹהִים**; no seu discurso peremptório, o uso da expressão pode bem ser derogatório, sem nenhuma apreciação de sua importância, equiparando Elias a outros que pudessem ser qualificados da mesma forma. Mais importante é a assonância envolvendo as palavras **אִישׁ** e **אֱלֹהִים**.<sup>181</sup> Como homem de Deus, possui uma conexão especial a qual concede ao profeta poder divino. Portanto, a inteira cena diz respeito menos à necessidade de proteção, e mais com a demonstração de poder de Elias como homem de Deus.<sup>182</sup> Se por um lado o capitão denomina Elias como “homem de Deus”, ao mesmo tempo negligencia o poder do profeta em resistir à ordem do rei.<sup>183</sup>

A expressão **אִישׁ אֱלֹהִים** é reservada, além de Elias e de Eliseu, a Moisés (Dt 33,1) e Samuel (1Sm 9,6).<sup>184</sup> O termo está frequentemente associado a atividades portentosas (1Sm 9; 2Rs 4), embora não restrito a estas.<sup>185</sup> Pois está intimamente relacionado à tradição profética: um profeta anônimo é designado como tal em 1Sm 2,17; e em 1Rs 12–14 há um bloco de histórias concernentes a profetas e um “homem de Deus” que se posicionam contrários à política do rei Jeroboão I. Salienta-se que em 1Rs 13,14-18 os termos “homem de Deus” e “profeta” são estreitamente relacionados.<sup>186</sup> Se por um lado a expressão **אִישׁ אֱלֹהִים** é um título honorífico concedido a personagens ilustres “sem referência propriamente à índole profética” (como Moisés e Davi), quando referida a um profeta “põe em relevo sua proximidade a Deus e o poder que ele detém, como seu mensageiro, em suas

<sup>181</sup> GRAY, J., I & II Kings, p. 464; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6128-6129; ŠANDA, A., Die Bücher der Könige, p. 5.

<sup>182</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6133. Ver também HADLEY, J. M., Elias e Eliseu, p. 563.

<sup>183</sup> BEGG, C. T., Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a, p. 80; BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 263.

<sup>184</sup> SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 55. Um título associado especialmente a Eliseu (29 vezes), e apenas secundariamente a Elias (apenas 7 vezes). Na mesma página J. L. Sicre Diaz afirma que sendo “um termo pouco usado no começo (as quatro referências a Samuel aparecem todas na mesma história, a das jumentas de Saul), alcançou grande difusão, sobretudo aplicado a Eliseu, e desapareceu de repente”.

<sup>185</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 5-6.

<sup>186</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 10-11; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 420. Por isso, Flávio Josefo, comentando a passagem, evita a expressão “homem de Deus” e utiliza ao invés “profeta”, sendo mais preciso (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 32).

palavras e ações”, especialmente o poder de cura, como é o caso das narrativas concernentes a Eliseu.<sup>187</sup>

A resposta de Elias utiliza a raiz comum ענה I. A combinação com דבר, embora entendida como hendíadis, a qual aparece seis vezes ao todo no texto massorético, confere uma qualificação adicional para uma reação verbal de Elias; entretanto, ענה no v. 10 adequa-se como introdução a palavras do profeta, embora possa igualmente adequar-se a contextos militares (como em Jz 18,14; 1Sm 4,17).<sup>188</sup>

Desde a Antiguidade discute-se a questão moral envolvendo o aparente desejo de Elias para que desça fogo dos céus.<sup>189</sup> Primeiramente, como pode ser visto em Ex 3, o fogo, שֶׁח, é inicialmente um meio de revelação de YHWH.<sup>190</sup> Não obstante, a imagem do fogo descendo dos céus para proteger figuras ou lugares santos é encontrada em outros relatos antigos extrabíblicos: quando os persas avançaram contra o templo de Delfos, raios desceram dos céus sobre eles, de acordo com

<sup>187</sup> LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus, p. 63. Ver também JEREMIAS, J., נביא, p. 699. M. A. Sweeney afirma que a expressão שֶׁחֵלֵהִים estaria relacionada a profetas “periféricos”, os quais situam-se fora das estruturas sociais de poder – e ao lado do povo comum (SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 270); entretanto, Moisés e Samuel, por exemplo, não se enquadram obviamente na descrição de “profetas periféricos”. Mas com relação a Elias e, em especial Eliseu, estes estão inequivocamente do lado do povo comum (KÜHLEWEIN, J., שֶׁח, p. 103). Portanto, se por um lado a expressão שֶׁחֵלֵהִים não parece ter designado uma categoria social determinada (LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus, p. 65), ao invés de “profetas periféricos” seria mais adequado enfatizar essa proximidade com o povo, como encontra-se especialmente nos ciclos de Elias e de Eliseu. É ainda notório que o título שֶׁחֵלֵהִים seja usado nos livros proféticos apenas em Jr 35,4, e nunca com referência aos profetas literários; e jamais utiliza-se uma expressão tal como שֶׁחֵלֵהִים. Chama igualmente a atenção o fato de que, enquanto encontra-se a expressão feminina נביאה, há completa ausência da expressão שֶׁחֵלֵהִים, a qual poderia lhe ser correspondente. Assim, o título שֶׁחֵלֵהִים seria uma designação de especial reverência, acerca de homens que possuem uma particular relação com a divindade (BRATSIOTIS, N. P., שֶׁח, p. 233-235; HAMILTON, V. P., שֶׁח, p. 380). Percebe-se como a LXX traduz esta expressão por ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, explorada por Filo de Alexandria nos seus escritos e que não encontra paralelos exatos fora do judaísmo helenista (JEREMIAS, J., ἄνθρωπος, ἄνθρωπινος, p. 365). Compare-se ainda com o título nada elogioso de Acab a Elias, עֲכָרִי שֶׁרָאָל, “perturbador de Israel” em 1Rs 18,17, e a máxima deferência de Abdias para com Elias com o título אֱלֹהֵי, “meu senhor”, em 1Rs 18,7 (PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 34).

<sup>188</sup> BECK, J. A., ענה (1), p. 448-449; LABUSCHAGNE, C. J., ענה, p. 928; STENDEBACH, F. J., ענה, p. 217-222. As seis ocorrências da hendíadis: Gn 34,13; Js 22,21; 1Rs 12,7; 2Rs 1,10-12. Veja também ALLEN, R. B., ענה I, p. 1139-1141; JOÜON, P., Respondit et dixit: ענה en hébreu et en araméen biblique, ἀποκρίνεσθαι dans les Evangiles, p. 309-312.

<sup>189</sup> CONTI, M. et al., 1-2 Reyes, 1-2Crónicas, Esdras, Nehemías, p. 203. Veja também DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 20.

<sup>190</sup> BERGMAN, J.; KRECHER, J.; HAMP, V., שֶׁח, p. 426; GOSSE, A. B., Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique, p. 518; STOLZ, F., שֶׁח, p. 185.

Heródoto. Assim, a narrativa aqui expressa a ideia geral de que a divindade protege seus favorecidos, ouvindo suas orações quando pede-se pelo extraordinário, ainda que por meios não convencionais.<sup>191</sup>

O fogo não foi enviado para agradar a Elias, como servindo ao propósito de satisfazer algum tipo de capricho: seriam chamadas do julgamento divino. Assim, investido da autoridade divina, Elias não hesitou em usá-la.<sup>192</sup> Mais do que um desejo expresso de Elias, ele estaria anunciando de antemão o que estava para acontecer como claro sinal do poder e supremacia tanto da Palavra como do próprio YHWH.<sup>193</sup> Portanto, não é pela própria vontade de Elias que fogo dos céus é enviado; somente Deus pode fazer tal. E Deus o faz como aprovação do *status* de Elias enquanto homem de Deus, protegendo-o – não é demonstração de um Deus “intolerante”: o fogo representa também proteção.<sup>194</sup> Se o ו no v. 10c parece supérfluo, a ponto de ser omitido em versões antigas,<sup>195</sup> a ênfase aqui é de Elias unir sua resposta imediatamente à fala do capitão, sem dar qualquer intervalo que

<sup>191</sup> BEGG, C. T., Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a, p. 79; HAMILTON, V. P., וְשָׁחַט, p. 128-129; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 8; NAUDÉ, J. A., וְשָׁחַט, p. 521. No pensamento religioso persa, o fogo é considerado protetor do bem, e da ordem divina da vida (NAUDÉ, J. A., וְשָׁחַט, p. 518).

<sup>192</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1471. É possível que o fogo evoque a ideia de “guerra santa”, como símbolo da “ira divina” (BERGMAN, J.; KRECHER, J.; HAMP, V., וְשָׁחַט, p. 425).

<sup>193</sup> WENDLAND, E. R., Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors?, p. 217-218. Flávio Josefo especifica que Elias orou; assim, fica claro que o profeta não tinha o poder celestial a seu próprio dispor, não havia um “controle mágico” sobre o fenômeno; e ele poderia pedir, e não ordenar, para que caísse fogo dos céus (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 33).

<sup>194</sup> BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 222; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 16-21; PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 43. Para R. L. Heller, seria uma espécie de “abuso de poder” da parte de Elias, pois suas intenções seriam demonstrar seu poder, e não o de YHWH. Mas reconhece a ênfase da narrativa em instilar o respeito pelo “profeta mosaico”, ainda que veja ambiguidade no caráter de Elias, e como essa ambiguidade estaria sendo insinuada ao leitor (HELLER, R. L., The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy, p. 108). Mas F. Crüsemann observa que a violência infelizmente esteve historicamente associada à defesa do monoteísmo, desde o judaísmo (como o exemplo do episódio envolvendo o “bezerro de ouro” em Ex 32-34), passando pelo Cristianismo até o Islamismo. E a época de Elias era violenta, não havendo ainda um monoteísmo incontestável (as disputas com Baal), e possivelmente a época em que as histórias de Elias foram elaboradas envolviam defesa violenta do monoteísmo contra outros tipos de culto. Ainda assim, o hagiógrafo registrou em 1Rs 19,12 que YHWH não estava no “fogo”, o mesmo fogo presente de forma vindicativa em 2Rs 1,9-12; antes, encontrava-se na voz tranquila e suave. Portanto, YHWH distancia-se da atitude violenta de seus servos (COOTE, R.B., Yahweh Recalls Elijah, p. 115-120; CRÜSEMANN, F., Gottes leise Stimme gegen Gewalt im Namen Gottes, p. 208-214; SAVRAN, G. W., Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative, p. 146). Seria a observação de 1Rs 19,12 uma crítica ao texto de 2Rs 1,9-12? Veja também BERGMAN, J.; KRECHER, J.; HAMP, V., וְשָׁחַט, p. 427-428; PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 39. Se alguns comentários rabínicos entendem os atos de Elias como “perfeitos”, outros criticam Elias sem reservas (GLOVER, N., Elijah Versus the Narrative of Elijah: The Context Between the Prophet and the Word, p. 455).

<sup>195</sup> Reveja o tópico 2.2.

pudesse sugerir hesitação ou intimidação, ou ainda dúvidas acerca de seu chamado profético.<sup>196</sup>

A raiz **אכל**, cujo significado básico é “comer”, denota no v. 10 o fogo “comendo”, consumindo um grupo de pessoas, queimando-as até a morte;<sup>197</sup> este uso figurativo para expressar atividades hostis ou destrutivas encontra paralelos tanto no acadiano quanto no egípcio.<sup>198</sup> Por isso, **שׂר** costumeiramente aparece como sujeito da raiz **אכל**. Oráculos proféticos anunciam que YHWH envia um fogo devorador como castigo tanto contra nações estrangeiras (Is 10,17) quanto da própria nação de Israel (Am 7,4).<sup>199</sup>

O relato assemelha-se ainda ao episódio envolvendo Moisés e a rebelião de Coré, quando este e seus sequazes foram igualmente consumidos pelo fogo, ratificando a autoridade de Moisés enquanto servo de YHWH (Nm 16,35). Muitos outros julgamentos divinos são representados como um fogo consumidor;<sup>200</sup> e o próprio Deus, em sua justiça retributiva, é chamado “fogo consumidor” (Dt 4,24; 9,3).<sup>201</sup> Igualmente a destruição dos soldados com seus capitães em 2Rs 1,9-12 lembra o castigo que se abateu sobre Nadab e Abiú, filhos de Aarão (Lv 10,2).<sup>202</sup> O fogo pode representar, além da presença ativa divina (Ex 3,2), a consumação e consequente aceitação de um sacrifício (Jz 6,21); e punição divina, como bem poderia ser o caso de 2Rs 1,10.<sup>203</sup> Mediante o jogo de palavras entre **שׂר** e **שׂר**, Elias é posto como o “fogo de Deus” enviado por YHWH para consumir Israel com suas “palavras ardentes”, a exemplo de Jeremias (Jr 1,10).<sup>204</sup> Desta forma, conclui-se que o fogo transmite concomitantemente as ideias de revelação, proteção, e julgamento. O fogo confere legitimidade a Elias na qualidade de homem de Deus.<sup>205</sup>

<sup>196</sup> LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 5.

<sup>197</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 702.

<sup>198</sup> OTTOSSON, M., **אכל**, p. 237.

<sup>199</sup> OTTOSSON, M., **אכל**, p. 238-239. Ver também GERLEMAN, G., **אכל**, p. 105; O'CONNELL, R. H., **אכל**, p. 384-385; SCOTT, J. B., **אכל**, p. 64-65.

<sup>200</sup> Nm 11,1; Dt 32,22; Sl 21,10; Is 26,11; Ez 15,6-7; Jó 20,26. Veja ainda BERGMAN, J.; KRECHER, J.; HAMP, V., **שׂר**, p. 426-427.

<sup>201</sup> LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 7; PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 50; WOLFGRAMM, A. J., Kings, p. 166.

<sup>202</sup> ZUCKER, D., Elijah and Elisha: Part I, Moses and Joshua, p. 226-227.

<sup>203</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 565; NAUDÉ, J. A., **שׂר**, p. 519.

<sup>204</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 168-169.

<sup>205</sup> NAUDÉ, J. A., **שׂר**, p. 520.

#### 4.2.2.2.

#### O segundo capitão (v. 11-12)

A narrativa não informa como a notícia da matança dos soldados chegou ao rei; parece presumir que houve algum sobrevivente, ou a cena seria testemunhada por alguma outra pessoa.<sup>206</sup> O envio do segundo capitão com seus cinquenta é relatado com linguagem idêntica ao do primeiro, o que indicaria a determinação do rei em capturar Elias a todo custo. Mas com pequenas modificações: este segundo capitão utiliza uma linguagem mais formal, com uma demanda intensa pelo acréscimo de מְהֵרָה. Ironicamente, o uso teológico da raiz מְהֵרָה envolve a ação iminente divina, em especial nos contextos de julgamento: o dia de YHWH “está perto, e muito se apressa” (Zc 1,14).<sup>207</sup> Chama a atenção a combinação no v. 11 das raízes מְהֵרָה e יָרַד, – uma combinação a qual aparece ainda em ocasiões envolvendo tanto situações positivas, quanto negativas. A ênfase no v. 11 recai sobre uma atitude de total empáfia e desrespeito.<sup>208</sup> Foi um “grande erro” cometido por esse segundo capitão; a intensificação da demanda corresponde à intensificação da resposta: não apenas desce fogo dos céus, mas “fogo de Deus”.<sup>209</sup>

Este segundo capitão escolhe meticulosamente suas palavras: com a expressão כֹּה־אָמַר הַמֶּלֶךְ, “assim diz o rei”, adapta-se a “fórmula do mensageiro” típica da tradição profética, salientando de forma ainda mais aguda o tema do conflito do profeta com a autoridade real.<sup>210</sup> Numa mistura de estilos semiprofético e militar, numa demanda mais irônica e humilhante do que a do primeiro capitão, o segundo capitão fala insolentemente; e ao substituir na “fórmula do mensageiro” YHWH pelo rei, demonstra que considera a autoridade real maior do que a profética, divina.<sup>211</sup>

<sup>206</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1471.

<sup>207</sup> RINGGREN, H., מְהֵרָה, p. 139. Ver também KAISER, W. C., מְהֵרָה I, p. 810-811; TOMASINO, A., מְהֵרָה, p. 857-859.

<sup>208</sup> Existe uma conotação positiva na combinação de מְהֵרָה e יָרַד, em Gn 24,18.46; Gn 45,9.13; e uma conotação negativa em Gn 44,11; Dt 9,12; 1Sm 25,23; 2Sm 19,17. Uma atitude de total desrespeito pode ser vista igualmente nesta última passagem, em 2Sm 19,17. Ver EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 628.

<sup>209</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 8; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 5; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6140; RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 11.

<sup>210</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 11.

<sup>211</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 153. Deve-se ponderar, entretanto, que a “fórmula do mensageiro” teria surgido no meio do protocolo oficial usado pela corte para transmitir ordens oficiais através dos mensageiros, e que posteriormente esta teria sido adaptada pela mensagem

Mas, como medida de precaução, aparentemente este segundo capitão mantém uma maior distância em relação a Elias do que o primeiro capitão.<sup>212</sup> Se o uso da raiz ענה soa estranho, uma vez que não há nada que Elias tenha dito ao capitão para que este possa responder – a ponto de suscitar sérias questões de crítica textual –,<sup>213</sup> esta raiz às vezes tem o significado de “começar a falar”, como pode ser visto em 1Sm 9,17.<sup>214</sup> O uso de ענה ressalta o contexto profético para Elias, mas também uma resposta ao desafio militar posto pelo segundo capitão.<sup>215</sup> Mais importante: Elias, percebendo o desrespeito e arrogância do segundo capitão, direciona agora sua resposta não somente ao capitão, como fizera anteriormente, mas a todos os presentes, incluindo o destacamento de cinquenta soldados. Assim o castigo também é proporcionalmente maior, incluindo o jogo de palavras: não apenas desce fogo dos céus, como no caso anterior, mas fogo de Deus אֵשׁ-אֱלֹהִים, para punir o desrespeito ao homem de Deus, אִישׁ הָאֱלֹהִים – para dar maior ênfase, ao contrário do visto no v. 10c, o título “homem de Deus” agora no v. 12c ganha o artigo definido no hebraico.<sup>216</sup>

A expressão אֵשׁ-אֱלֹהִים constitui um *hápax legomenon* no texto massorético: aparece somente aqui em 2Rs 1,12 e ainda em Jó 1,16,<sup>217</sup> estabelecendo um interessante ponto de contato, amplificado pelo uso comum da raiz אכל. O “fogo de Deus” em Jó 1,16 – provavelmente um “raio” proveniente dos céus –, ao consumir as ovelhas e criados de Jó, testa sua fé.<sup>218</sup> Entretanto אֵשׁ-אֱלֹהִים seria uma variante mais específica da expressão אֵשׁ יְהוָה, outro *hápax legomenon* que aparece apenas

profética (WESTERMANN, C., Basic Forms of Prophetic Speech, p. 90-128). Isto fica evidente em passagens como 1Rs 2,30; 22,27; 2Rs 9,18.19; 2Cr 18,26. Não obstante, o uso majoritário na literatura profética da expressão יְהוָה אֵשׁ (291 versículos, contra apenas 12 versículos com a expressão אֵשׁ הָאֱלֹהִים, ver EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 86-87) pressupõe que em 2Rs 1,11 a narrativa pareça transmitir a ideia de “simulacro” deliberado por parte deste segundo capitão, lembrando o tom irônico e desafiador do copeiro-mor do rei Senaquerib ao rei Ezequias em 2Rs 18,19.29.31; Is 36,4.14.16 (HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 256-257).

<sup>212</sup> MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 350.

<sup>213</sup> Reveja o subtópico 2.2.

<sup>214</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 702.

<sup>215</sup> STENDEBACH, F. J., ענה, p. 220-222

<sup>216</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 154; GRAY, J., I & II Kings, p. 464. Há a possibilidade, debatida por M. Garsiel na mesma página, de que no v. 12c, o termo אֵשׁ-אֱלֹהִים funcione não como substantivo, mas adjetivo, numa espécie de ênfase, um superlativo do tipo de fogo descido dos céus. Veja também COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 26-27; SCHMIDT, W. H., אֵשׁ-אֱלֹהִים, p. 118.

<sup>217</sup> EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 120-121.

<sup>218</sup> NAUDÉ, J. A., אֵשׁ, p. 520.

em Nm 11,1.3 e 1Rs 18,38.<sup>219</sup> Há contexto de juízo em Nm 11,1.3; mais importante, contudo, é a ocorrência de  $\text{וְיָהוָה}$  na passagem de 1Rs 18,38, por ocasião do ordálio do Carmelo, onde o “fogo de YHWH” comprova que de fato Elias é o autêntico profeta, e representante de YHWH, evidenciado pelo teor da oração de Elias em 1Rs 18,36-37. Pode-se concluir que o tom de juízo objetiva levar os leitores de 2Rs 1,12 a uma atitude de fé, diante de ameaças que se lhe apresentem – representada na demanda do segundo capitão.<sup>220</sup>

Portanto, ao contrário da afirmativa de D. Berrigan de que a atitude de Elias não tem precedente em seus “anais”, o ato de Elias em 2Rs 1,9-12 assemelha-se de fato à matança por ele incentivada dos profetas de Baal registrada em 1Rs 18,40.<sup>221</sup> A aniquilação dos dois primeiros capitães com seus cinquenta, os quais seriam considerados “inocentes”, uma vez que falavam em nome do rei e não de si próprios, não deve ser vista na perspectiva de um “Deus injusto”, pois a ênfase dessa narrativa repousa sobre rivalidade de autoridades – a autoridade do rei versus a autoridade do profeta, representando respectivamente a autoridade de Baal versus a autoridade de YHWH.<sup>222</sup>

Nesta “segunda rodada” de “emissários” (v. 9-12), o rei não obtém maior sucesso do que na “primeira rodada” (v. 2-8). Os dois primeiros capitães de fato entregam a ordem a Elias, mas falham totalmente em surtir efeito. Até agora, Elias não fez o menor movimento de “descer”, conforme solicitado.<sup>223</sup> Imperativos reais não se sobrepõem à autoridade profética: novamente, o profeta sobrepuja o rei de forma humilhante.<sup>224</sup>

<sup>219</sup> CLINES, D. J. A., Job 1-20, p. 32; EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 120-121.

<sup>220</sup> Não somente ao comparar com 1Rs 18,38: em Nm 11,1-3 o “fogo de YHWH” aborda um episódio no qual a queixa do povo é uma expressão de falta de fé, a qual incorre em julgamento divino (BUDD, P. J., Numbers, p. 121). Na p. 119, ao comentar sobre a expressão  $\text{וְיָהוָה}$ , a qual tradicionalmente é associada com a raiz  $\text{נָא}$ , um *hápax legomenon* significando “queixar-se” (ALONSO SCHÖKEL, L.,  $\text{נָא}$ , p. 68; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A.,  $\text{נָא}$ , p. 59; KOEHLER, L. et al.,  $\text{נָא}$ , p. 72), P. J. Budd levanta a hipótese de que na verdade reflita a raiz III  $\text{נָא}$ , “procurar pretexto”, a qual aparece no ciclo de Eliseu em 2Rs 5,7 (BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., III  $\text{נָא}$ , p. 58; KOEHLER, L. et al., III  $\text{נָא}$ , p. 70); mas reconhece que isto parte unicamente da pressuposição de que Nm 11,1-3 e Nm 11,4-35 estejam relacionados, o que carece de comprovação.

<sup>221</sup> BERRIGAN, D., The Kings and Their Gods: The Pathology of Power, p. 122.

<sup>222</sup> BARBER, C. J., The Books of Kings, p. 18-19; LIMA, M. L. C.; BELEM, D. F. 1 Reis 17,7-16: a palavra de YHWH ou o poder de Baal?, p. 140; MARTIN, C. G. 1 and 2 Kings, p. 419.

<sup>223</sup> BEGG, C. T., Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a, p. 77.

<sup>224</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 286.



#### 4.2.2.3.

#### O terceiro capitão (v. 13-15)

Presumivelmente, o rei Ocozias recebeu notícias do ocorrido aos dois destacamentos enviados anteriormente; a evidência narrativa repousa nas palavras do terceiro capitão, o qual refere-se ao fogo consumidor destes destacamentos. Não obstante, o rei persiste em enviar um terceiro destacamento para trazer Elias – a contumácia de Ocozias lembra a do faraó do Êxodo, o qual mesmo contemplando sua terra devastada, insiste em não ceder a YHWH. Este terceiro capitão, contudo, opta por uma abordagem bem diferente a dos anteriores – ainda que trouxesse a mesma ordem da parte do rei.<sup>225</sup>

Este capitão encontra-se numa difícil situação: ou desobedece ao rei, ou é eliminado pelo profeta. Mas ele faz sua escolha, mostrando-se mais “sábio” do que os dois primeiros capitães.<sup>226</sup> Segundo Flávio Josefo (*Antiguidades Judaicas* 9.2.1), este terceiro capitão demonstra ainda ser “prudente” (φρόνιμος), tenro, meigo (ἐπιεικής), dirigindo-se a Elias “amigavelmente” (φιλοφρόνως).<sup>227</sup> Este capitão aparentemente se esquece das ordens dadas pelo rei, e comporta-se como abandonando sua inteira missão.<sup>228</sup> Primeiramente, este capitão não requer ao profeta que obedeça a qualquer ordem em nome do rei; segundo, este capitão demonstra através de gestos e palavras que Elias, como homem de Deus, é superior ao rei e a ele próprio, bem como seus cinquenta comandados; terceiro, este capitão submissamente refere-se a seus comandados como “teus servos” (עֲבָדֶיךָ), ou seja, subordinados a Elias – e não ao rei.<sup>229</sup>

O primeiro gesto deste terceiro capitão é curvar-se. Mas a raiz כרע denota mais do que o simples ato de curvar-se: um importante uso relaciona-se à

<sup>225</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 296; BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 220; DILLARD, R. B., *Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha*, p. 75; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 154-155.

<sup>226</sup> BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 196; BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 286; HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 229; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., *The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles*, p. 203.

<sup>227</sup> BEGG, C., *Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus*, p. 34. Em nota de rodapé que continua na página seguinte, C. Begg cita como na *Vida dos Profetas* 9,3 levanta-se a hipótese desse terceiro capitão ser o futuro profeta Abdias!

<sup>228</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 15.

<sup>229</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 8; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 156. Para Flávio Josefo (*Antiguidades Judaicas* 9.2.1.), este terceiro capitão confessa que não é por sua própria vontade (μὴ βουλόμενος), mas por sua submissão ao mandado do rei (βασιλικῶ διακονῶν προστάγματι) que ele veio até o profeta; e pede para Elias ter piedade (ἐλεῆσαι) dele e de seus cinquenta, e que o acompanhe até o rei (BEGG, C., *Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus*, p. 35).

subserviência, ou melhor à deferência para com alguém superior, merecedor de todas as honrarias – e, conseqüentemente, reconhecimento de estado inferior. Embora fosse possível o ato de manter-se numa posição ereta, geralmente o ato estava associado a כָּרַע, “joelho”. Assim, o “ajoelhar-se” tornou-se apropriadamente para oração diante de Deus, como pode ser visto em 1Rs 8,54 – uma confissão de fé.<sup>230</sup> As similaridades entre 1Rs 8,54 – o gesto de Salomão diante de YHWH por ocasião da dedicação do templo de Jerusalém – e 2Rs 1,13 – a atitude do capitão em se ajoelhar diante de Elias – são amplificadas pelo uso no contexto de 1Rs 8,28 da raiz חָנַן.<sup>231</sup>

A raiz חָנַן possui o significado básico de “graça”, “favor”; no *hitpaël* possui o significado de “buscar favor”, principalmente de Deus, mas também da humanidade em geral. Em todos os casos, חָנַן é um termo positivo: é inconcebível que alguém possa estar irado e mostrar favor ao mesmo tempo, como se favor e julgamento não pudessem coexistir.<sup>232</sup> Aquele que busca o favor de outrem reconhece ser inferior, precisa estar subordinado a este. Especialmente em relação ao favor divino, precisa-se ter consciência da não obrigatoriedade de YHWH atender à requisição por favor: mesmo diante do apelo emocionante de Moisés, YHWH não permite que Moisés cruze com o povo o rio Jordão e entre na Terra Prometida (Dt 3,23-26).<sup>233</sup> No seu sentido original, o campo semântico de חָנַן como favor é exercido pelo rei, o qual estende sua benevolência e boa-vontade especialmente em momentos de grande perigo de vida aos seus subordinados, como

<sup>230</sup> EISING, H.; FABRY, H.-J., כָּרַע, p. 337-338; WILLIAMS, W. C., כָּרַע, p. 726. Como em 1Rs 8,22 mostra-se Salomão em pé para adorar, E. Würthwein argumenta que o v. 54 seria uma adição posterior, quando então ajoelhar-se seria compreendido como o único gesto apropriado em adoração (WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: Das Alte Testament Deutsch 11/1, p. 94-100). A raiz כָּרַע, de onde deriva-se o substantivo כָּרְיָה, associa os significados de “ajoelhar” e “abençoar”, talvez na suposição de que a pessoa a ser abençoada deveria se colocar de joelhos (WILLIAMS, W. C., כָּרַע, p. 731). Mas deve ser salientado que das 45 ocorrências da raiz כָּרַע, em apenas 7 há associação com o substantivo כָּרְיָה (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 208). Portanto, mesmo em época posterior o “gesto exterior” parece ter menor relevância em relação ao “gesto interior”, pois “nenhum ato cômico necessita de prostração” (BOCKMUEHL, M., Shall We Kneel to Pray?, p. 14-17; GREEVEN, H.; HERRMANN, J., εὐχόμεαι, εὐχῇ, προσεύχομαι, προσευχῇ, p. 788-790). Ver também HARRIS, R. L., כָּרַע, p. 748.; PFEIFER, G., ‘Rettung’ als Beweis der Vernichtung (Amos 3,12), p. 269-277.

<sup>231</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 704.

<sup>232</sup> FREEDMAN, D. N.; LUNDBOM, J. R.; FABRY, H.-J., חָנַן, p. 22-24. Dentre 17 ocorrências de חָנַן no *hitpaël*, em 12 busca-se o favor divino, e apenas 5 da parte dos homens (FRETHEIM, T. E., חָנַן (1), p. 201).

<sup>233</sup> FREEDMAN, D. N.; LUNDBOM, J. R.; FABRY, H.-J., חָנַן, p. 27-31.

pode ser visto em Est 4,8; 8,3.<sup>234</sup> O terceiro capitão reitera que não o rei, mas YHWH através de seu representante legal, o profeta, é a fonte do favor.

A petição para que a vida do terceiro capitão e a de seus comandados seja preciosa aos olhos de Elias possui correspondente no acadiano;<sup>235</sup> na literatura bíblica, encontra paralelos com 1Sm 26,21; Sl 116,15; Is 43,4.<sup>236</sup> A raiz יקר está associada especialmente à ideia de “valor”; e o pedido de considerar preciosa a vida (נִפְּשׁ) diante de Elias encontra paralelos com o reconhecimento da parte do rei Saul de que sua vida foi preciosa aos olhos de Davi, quando este teve amplas oportunidades de proceder contrariamente (1Sm 26,21).<sup>237</sup> Assim, a associação entre יקר e נִפְּשׁ mostra o valor da vida humana quando esta encontra-se abandonada ou correndo risco, necessitando de livramento.<sup>238</sup> A ideia de honra também está ligada à raiz יקר: o terceiro capitão pede a Elias um ato de misericórdia, mesmo sem considerar-se merecedor.<sup>239</sup> O pedido deste capitão foi aceito diante de YHWH; ao poupar a vida dele e de seus comandados, YHWH evidencia ser não apenas um fogo consumidor, um Deus de juízo, como havia demonstrado para com os dois primeiros capitães, mas um Deus de graça e misericórdia.<sup>240</sup>

O sentimento de subordinação deste terceiro capitão em relação a Elias é intensificado por este chamar-se a si mesmo e seus cinquenta como עֶבֶד, “servo”. Esta subordinação pode existir em vários níveis: escravo, servo, sujeito, oficial, servidor. Mais especificamente, aqui nos vv. 13-14 é uma expressão formulaica de obsequiosidade. Representando provavelmente uma “etiqueta palaciana”, expressa humilhação e subjugação em relação a um senhor poderoso como o rei.<sup>241</sup> Na

<sup>234</sup> STOEBE, H. J., חֲנָן, p. 442-444; YAMAUCHI, E., חֲנָן I, p. 494-495.

<sup>235</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 27; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 350.

<sup>236</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 704.

<sup>237</sup> WAGNER, S., יקר, p. 280-285. Outro paralelo é encontrado em Sl 72,14 – reputado como um salmo régio pré-exílico por S. Wagner: “precioso é o seu sangue aos olhos dele”. Isto fica claro ainda por Sl 49,9: ver também WESTERMANN, C., נִפְּשׁ, p. 753.

<sup>238</sup> YARCHIN, W., יקר, p. 521-522.

<sup>239</sup> HARTLEY, J. E., יקר, p. 653; WESTERMANN, C., כבד; יקר, p. 590-602. Ver também BRONZNICK, N. M., The Semantics of the Biblical Stem yqr, p. 9-12.

<sup>240</sup> HALE, T., 2 Kings, p. 654.

<sup>241</sup> RINGGREN, H.; RÜTERSWORDEN, U.; SIMIAN-YOFRE, H., עֶבֶד, p. 387-392.

política, como era importante o **לְעָבְדֶּךָ** de um rei, este capitão age como transferindo sua subserviência ao profeta de YHWH.<sup>242</sup>

No v. 14c o pedido do capitão para que sua vida seja preciosa aos olhos de Elias é repetido; entretanto, se no v. 13g houve a inclusão dos cinquenta, aqui ele reitera o pedido apenas para si mesmo.<sup>243</sup> Não é um pedido egoísta; antes, age como se entendesse a si próprio como representante e, conseqüentemente, responsável pelo inteiro destacamento de soldados. Assim, delineia um grande diferencial com relação aos dois primeiros capitães, os quais parecem se eximir por completo de qualquer responsabilidade pela vida de seus comandados.

A postura do terceiro capitão é aquela que o rei Ocozias deveria ter adotado: ao perceber que não haveria chance de restabelecimento de sua doença, deveria ter suplicado pela misericórdia divina. Pois YHWH teria mostrado a mesma misericórdia outrora evidenciada para com seu pai Acab, por ocasião do episódio envolvendo a vinha de Nabot (1Rs 21,39).<sup>244</sup> É possível que o terceiro capitão estivesse mais motivado pelo medo do que propriamente pela piedade; e o pedido do mensageiro de YHWH para não temer concede uma dose de ironia à narrativa, em vista do poder demonstrado com os dois primeiros capitães – lembrando o medo exibido por Elias em relação a Jezabel após o ordálio do Carmelo (1Rs 19,1-3).<sup>245</sup> Nas palavras do terceiro capitão, Israel tem o modelo de resposta para a ira de YHWH; Israel pode ver aqui o caminho para a vida.<sup>246</sup> E é apenas pela figura do terceiro capitão que o devido respeito ao homem de Deus evidencia-se. Este capitão personifica, portanto, a aceitação do homem de Deus enquanto representante da vontade de YHWH como a única cabível, tolerável.<sup>247</sup>

Elias contém-se em pedir seja fogo dos céus ou de Deus; não obstante, não faz um único movimento para acompanhar o terceiro capitão com seus cinquenta – como se houvesse tacitamente uma recusa para tal. Tudo muda apenas no v. 15,

<sup>242</sup> WESTERMANN, C., **לְעָבְדֶּךָ**, p. 822. No judaísmo o **לְעָבְדֶּךָ** é entendido como referência a Israel; e nos escritos de Qumran é a autodesignação do adorador (CARPENTER, E., **לְעָבְדֶּךָ**, p. 310). A raiz está associada ainda ao culto e adoração; profetas são especialmente chamados de “servos de YHWH”, como Elias se autodesigna em 1Rs 18,36 (KAISER, W., **לְעָבְדֶּךָ**, p. 1065-1068; RINGGREN, H.; RÜTERSWORDEN, U.; SIMIAN-YOFRE, H., **לְעָבְדֶּךָ**, p. 395).

<sup>243</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 705.

<sup>244</sup> RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 13-14.

<sup>245</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6145-6149.

<sup>246</sup> DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 23-24.

<sup>247</sup> FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 231.

quando o mensageiro de YHWH assevera que Elias não precisa ter medo, pode descer. O mensageiro de YHWH aparentemente não aceita uma possível recusa da parte de Elias, e ainda poderia haver uma sutil reprimenda por aquilo que poderia ter sido excesso de medo da parte de Elias com relação aos dois primeiros capitães.<sup>248</sup> Embora a fórmula  $\text{אֵלֹהִים לֹא יִרְאֶה}$  seja constante no contexto de guerra e batalha, como estímulo a lutar – e matar, se necessário<sup>249</sup> – bastava de mortes; a intervenção do mensageiro de YHWH buscou tirar toda a ansiedade de Elias, pois o profeta não haveria de sofrer nas mãos do rei.<sup>250</sup>

O padrão da comissão tríplice dos capitães com seus cinquenta encerra-se com uma gradação, da imperiosa tentativa de controle do profeta até a capitulação diante da irresistível e impressionante demonstração de poder divino. Assim, esse terceiro capitão assemelha-se ao comportamento dos mensageiros do rei a Baal Zebub, no reconhecimento da superioridade do Deus e da autoridade representados na pessoa do profeta.<sup>251</sup>

#### 4.2.3.

#### Elias, enviado de YHWH ao rei (v. 16a-17b)

Finalmente, o oráculo é entregue ao rei pessoalmente por Elias, não através de mensageiros, como era a orientação divina original (v. 3): esta demora serve para salientar que todo o esforço de confrontação do poder real demonstrado

<sup>248</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 286-287; GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 156; OLLEY, J. W., YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings, p. 44. Deve ser salientado que há uma ambiguidade no texto: não fica claro se a ordem “não o temas” no v. 15c refere-se ao capitão ou ao rei. O texto parece intentar essa ambiguidade; e a ênfase recai na necessidade de não ter medo (OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 705).

<sup>249</sup> FUHS, H. F.,  $\text{אֵלֹהִים}$ , p. 304; STÄHLI, H.-P.,  $\text{אֵלֹהִים}$ , p. 570. Embora esta mesma fórmula seja importante nos assim chamados oráculos sacerdotais de salvação, nos ciclos de Elias e de Eliseu chama a atenção que a raiz  $\text{אֵלֹהִים}$  apareça, além de 2Rs 1,15, apenas em 1Rs 18,3.12; 2Rs 4,1, junto com a fórmula  $\text{אֵלֹהִים לֹא יִרְאֶה}$  em 1Rs 17,13 e 2Rs 6,16 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 489-490; FUHS, H. F.,  $\text{אֵלֹהִים}$ , p. 305-309).

<sup>250</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1471. O quadro apresentado por Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.1) é diferente: evita qualquer menção ao mensageiro de YHWH, afirmando que Elias aceitava descer e acompanhá-lo por aprovar a “diplomacia” de suas palavras” ( $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\chi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\eta\nu\ \delta\epsilon\chi\iota\acute{o}\tau\eta\tau\alpha\ \tau\omicron\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ ) e a sua “maneira cortês” ( $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \eta\theta\omicron\upsilon\varsigma$ ) (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 36). Por isso, a fórmula  $\text{אֵלֹהִים לֹא יִרְאֶה}$  significaria aqui no v. 15 simplesmente um encorajamento a não temer, sem conotações “bélicas” (STÄHLI, H.-P.,  $\text{אֵלֹהִים}$ , p. 573). Não obstante, poderia ser um contexto de “guerra santa”, para encorajar Elias a enfrentar o rei face a face no contexto seguinte (Van PELT, M. V.; KAISER, W. C. Jr.,  $\text{אֵלֹהִים}$ , p. 530; STÄHLI, H.-P.,  $\text{אֵלֹהִים}$ , p. 574). Ver ainda BOWLING, A.,  $\text{אֵלֹהִים}$  I, p. 654-657.

<sup>251</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 15.

anteriormente nos v. 9-15 contra o poder profético é inútil, pois este lhe é superior.<sup>252</sup> Se Ocozias pretendia inquirir Baal Zebub e não o profeta, este mesmo sem ser requisitado oferece uma resposta ao rei. A resposta de Elias repete praticamente *verbatim* o que já havia sido dito nos v. 3-4.6. Por isso, a “fórmula do mensageiro” vem ironicamente em primeiro lugar, lembrando ao rei qual divindade ele deveria ter consultado.<sup>253</sup> Se o rei pensou que suborno ou coerção poderiam alterar o teor da mensagem, torná-la “mais palatável” – como seu pai Acab conseguira fazer com diversos profetas em 1Rs 22,13 – certamente ficou desapontado.<sup>254</sup>

Se anteriormente o terceiro capitão demonstrou uma certa astúcia e até loquacidade, enquanto Elias silenciosamente o escuta (e se mantém em silêncio igualmente diante da observação do mensageiro de YHWH), agora, a situação se inverte: Elias é quem fala, enquanto o rei ouve em silêncio. Ao contrário do terceiro capitão, Ocozias não consegue trazer a si mesmo arrependimento, selando sua sentença: a morte de Ocozias ocorre imediatamente após a entrega do oráculo de YHWH por parte de Elias – e essa imediatez corrobora a validade desse oráculo.<sup>255</sup>

O rei não somente está em silêncio diante do profeta; ele é mencionado sem que saibamos suas reações, suas emoções. Elias está no “comando”, e o rei apresenta-se totalmente desprovido de qualquer poder. Anteriormente, o rei já soubera que Elias era o responsável pela interrupção de sua missão ao deus Baal-Zebub; agora, o rei é forçado a ouvir pessoalmente da parte do profeta de YHWH

<sup>252</sup> COHN, R. L., *Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch*, p. 609.

<sup>253</sup> BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 296.

<sup>254</sup> BARBER, C. J., *The Books of Kings*, p. 22.

<sup>255</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 157. Na mesma página M. Garsiel discute as similaridades entre o conjunto de 2Rs 1,13-17 – o encontro de Elias com o terceiro capitão e com o rei Ocozias – e o conjunto de 1Rs 18,1-9 – o encontro de Elias com Abdias e o rei Acab. Em ambos, Elias está prestes a se encontrar com o rei, ocorrendo preliminarmente um encontro entre Elias e o servo do rei; o servo supostamente está encarregado de trazer o profeta ao rei; Elias aparentemente se recusa a ter esse encontro; os servos do rei rogam ao profeta para demonstrar misericórdia, e poupar suas vidas; o profeta não tem alternativa, a não ser encontrar o rei e entregar pessoalmente a mensagem de YHWH; os servos parecem lograr êxito em apresentar seus casos diante do profeta. Mas essas similaridades parecem supor que Abdias fosse um colaborador meramente subserviente do idôlatra rei Acab, sem levar em consideração a observação dada em 1Rs 18,4 de como aquele secretamente escondeu cem profetas da fúria real e os sustentou. Aliás, rever nota de rodapé em 4.2.2.3 sobre a possibilidade deste terceiro capitão ser o futuro profeta Abdias! (BEGG, C., *Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus*, p. 34-35).

a mensagem que ele já recebera em segunda mão. E tardiamente, com sua própria morte, certifica-se da autoridade profética.<sup>256</sup>

A declaração כְּדִבְרֵי יְהוָה, “conforme a palavra de YHWH”, é a marca do profeta e do cumprimento da palavra profética investida de autoridade divina na obra de Reis.<sup>257</sup> A expressão possui um significado teológico especial, pois é o termo técnico para a palavra profética de revelação; rara no Pentateuco e nos profetas literários, possivelmente “popularizada” pela literatura deuteronomista, pois a expressão estaria ancorada historicamente mediante tradições mais antigas – caracterizando a palavra do Deus da aliança como fidedigna e poderosa.<sup>258</sup> Importante é a contraposição efetuada entre “consultar a Baal Zebub” no v. 16c e “consultar por sua palavra”, ou seja, a palavra de YHWH, no v. 16d: isto confere um peso todo especial à palavra divina pronunciada por meio de seu mensageiro chancelado, o profeta – mesmo Jeroboão I, estereotipado como “pai da idolatria” no reino do Norte, buscou a palavra de YHWH através de um profeta (1Rs 14,5).<sup>259</sup> O rei morre, em conformidade com a “Palavra de YHWH”, transmitida pelo mesmo profeta trazendo vida em 1Rs 17,24. Entretanto, o profeta é um “instrumento”: YHWH, que não tolera rivais, é o real causador da morte do rei.<sup>260</sup> Além do mais, como afirma R. N. Champlin: “Algumas vezes, a morte é a única coisa que pode solucionar certos problemas. (Ocozias) foi libertado de suas agonias”.<sup>261</sup>

Embora Ocozias tenha caído de um lugar alto no início da narrativa (v. 2), ele morre num lugar alto sem poder descer, revertendo ironicamente a causa inicial de seu ferimento. Pode-se ver ainda a reversão de um simbolismo: geralmente o fim do ímpio ocorre na parte mais baixa, após este cair, e não em cima – como ocorreu

<sup>256</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 9. Para salientar a autoridade profética de Elias, Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.1) afirma que este “profetizou” (προεφήτευσεν) diante do rei, e “revelou” (ἐδήλου) o que Deus havia dito: por tê-lo desprezado (κατέγνωσ... αὐτοῦ), como se não fosse Deus (ὡς οὐκ ὄντος θεοῦ), incapaz de prenunciar a verdade (οὐ τάληθές προειπεῖν δυναμένου). Diferentemente das menções anteriores, Flávio Josefo retém aqui o discurso direto, para dar maior ênfase às palavras do profeta (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 37).

<sup>257</sup> 1Rs 14,18; 22,13; 2Rs 2,22; 10,17; 24,2. Ver HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 11.

<sup>258</sup> SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, G. J.; LUTZMANN, H., כְּדִבְרֵי, p. 111. Ver também AMES, F. R., כְּדִבְרֵי, p. 888; GERLEMAN, G., כְּדִבְרֵי, p. 330; KALLAND, E. S., כְּדִבְרֵי, p. 295.

<sup>259</sup> BEGG, C. T., Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a, p. 83; PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 44.

<sup>260</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 287.

<sup>261</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1472. Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.2) salienta que, conforme Elias havia profetizado (καθὸς προεῖπεν Ἡλίας) após um tempo muito curto (ὀλίγου σφόδρα χρόνου) o rei morreu (BEGG, C., Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus, p. 37-38).

com a rainha Jezabel em 2Rs 9,30-37.<sup>262</sup> Mas a comparação com o terceiro capitão evidencia que, caso Ocozias demonstrasse real arrependimento, ele teria alcançado misericórdia. Não importa quão ímpio alguém seja: sempre há esperança para o penitente. Entretanto, infelizmente, o rei demonstrou apenas sua total falta de fé diante de YHWH.<sup>263</sup>

A fórmula de sucessão monárquica  $\text{לְיָמָיו}$  é ampliada aqui com a nota de que o rei não deixou filhos homens para sucedê-lo no trono, a exemplo do visto em 1Cr 2,30.32.34; 23,32 – o grande infortúnio na Antiguidade, encarado como punição divina, como explicado pelo hagiógrafo em 2Sm 6,23 acerca de Micol por ter criticado seu marido o rei Davi (comparar com 2Sm 6,16-22).<sup>264</sup>

### 4.3.

#### Conclusão (v. 17c-18b)

A notícia da morte de Ocozias não segue a fórmula usual de término de reinado, como exemplificado em 1Rs 14,19-21.29-31: uma tentativa de sincronização dos reinados no Sul em Judá e ao Norte em Israel (em especial pela expressão  $\text{בְּשָׁנָת}$ ), sendo fornecidas ambas as idades de ascensão; após uma introdução sumária, ambos os reinados são concluídos com avaliações teológicas – em especial com a expressão  $\text{וַיָּהֲרֹךְ דָּבִיד}$  – e os reis são geralmente comparados a antecessores – os reis de Judá a Davi, e os reis de Israel ao norte a Jeroboão I.<sup>265</sup> Em contrapartida, a notícia da ascensão de Jorão sucede imediatamente a morte de Ocozias, pois não há o usual padrão de sucessão “pai para filho”. Além disso, falta a frase corriqueira “descansou com seus pais” (1Rs 22,40). Isto porque a sucessão

<sup>262</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 169. Ver também SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 271. Entretanto, o texto de Eclo 48,5, ao comentar 2Rs 1, parece retomar o simbolismo tradicional, ao afirmar pelo texto hebraico que Elias é o que fez reis descenderem ( $\text{הַמֹּרִיד}$ ) à cova ( $\text{לְשָׁחַת}$ ); e na linha seguinte afirma que nobres descenderam de seus leitos (BEENTJES, P. C., The Book of Ben Sira in Hebrew, p. 85; PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 66). Ver também SKEHAN, P. W.; DI LELLA, A. A., The Wisdom of Ben Sira, p. 533. Sobre a tradução de  $\text{לְשָׁחַת}$ , rever 4.2.1.2.

<sup>263</sup> BRICHTO, H. C., Toward a Grammar of Biblical Poetics, p. 157; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 143; OLLEY, J. W., YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings, p. 50-51.

<sup>264</sup> ILLMAN, K-J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J., מִוֶּתֶק, p. 196.

<sup>265</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 200; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 3-4. O capítulo de 2Rs 1 termina semelhante a 1Rs 22, com a notícia da morte de Ocozias (WERLITZ, J., Vom feuerigen Propheten zum Versöhner, p. 193); entretanto, se em 2Rs 1 não se encontra a “fórmula padrão”, a mesma evidencia-se em 1Rs 22,50-53 na comparação feita entre Josafá, o qual assemelha-se em atitudes a Davi, e Ocozias (NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 154).



não passa para o filho de Ocozias, mas para seu irmão (2Rs 3,1). A morte e sucessão invulgar de Ocozias obstam ainda a declaração acerca do sepultamento.<sup>266</sup>

Ao passar o reinado para o irmão, outro padrão é quebrado: com a família de Acab, tal como fora com Jeroboão I, pais pecam e condenam suas dinastias à extinção; um filho mais velho vive e morre sem incidente, e o julgamento cai no filho mais novo. Além disso, em Gênesis, filhos mais velhos (Ismael, Esaú) repetidamente provam ser não crédulos e conseqüentemente removidos em favor do filho mais novo (Isaac, Jacó). Na obra de Reis há uma ligeira mudança: um filho mais velho é removido, mas ao invés de simplesmente ser substituído por um filho mais novo crédulo, o filho mais novo recebe integralmente o peso do julgamento.<sup>267</sup>

Segundo W. H. Barnes, a atestação do texto massorético de que a ascensão de Jorão ocorreu no “segundo ano de... Jorão (de Judá)”, embora denuncie a sintaxe de uma inserção tardia e secundária no texto, pode muito bem representar uma cronologia mais antiga e possivelmente mais acurada, semelhante ao “sincronismo aberrante” encontrado em 1Rs 16,23.<sup>268</sup> Os dois anos de Ocozias resultariam pouco menos de doze meses de duração, segundo nosso calendário: Ocozias assumiu o trono no décimo sétimo ano de Josafá (1Rs 22,52) e morreu no décimo oitavo ano desse mesmo rei (2Rs 3,1). Este sincronismo evidenciaria uso de um sistema de contagem de anos de reinado, pelo qual o primeiro ano oficial do rei era contado desde a ocasião da ascensão até o próximo festival do Ano Novo. Assim, um sincronismo diferente seria dado em 2Rs 1,17.<sup>269</sup>

Com um reinado tão curto, provavelmente a informação dos demais atos de Ocozias, através da expressão *וַיִּתֵּן דָּבָר*, os quais estariam incluídos na obra desconhecida intitulada “Livro dos Anais dos Reis de Israel”, serviria mais a um recurso literário estereotipado propriamente dito.<sup>270</sup> E a aparente discrepância entre

<sup>266</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 297.

<sup>267</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 166-167.

<sup>268</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 197.

<sup>269</sup> COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 21.

<sup>270</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 708. Uma vez que se perdeu, nada mais pode ser dito acerca destes “anais”, mencionados 18 vezes na obra de Reis. Servindo de fonte para todos os reis de Israel, exceto Jorão e Oseias, a existência destes anais seria “plausível”, e assim haveria de fato outros episódios do reinado de Ocozias não inclusos na obra de Reis; mas, na falta de dados seguros, pode-se apenas conjecturar. Ainda seria possível que os mesmos eventos descritos nos “anais” fossem apenas reelaborados teologicamente em Reis (KRONHOLM, T., *וַיִּתֵּן דָּבָר*, p. 487; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 462).

2Rs 1,17-18 e 2Rs 3,1 poderia ser resolvida conjecturando que Jorão de Judá governou como corregente nos anos finais de Josafá. Assim, Jorão de Israel assume o trono no décimo oitavo ano do governo de Josafá (2Rs 3,1), o qual também é o segundo ano da corregência de Jorão de Judá com Josafá (2Rs 1,17). Durante o quinto ano de Jorão de Israel, Josafá morre e Jorão de Judá assume integralmente a coroa (2Rs 8,16).<sup>271</sup>

A notícia de que Ocozias morreu sem filhos pode ser encarada como punição de YHWH pelos pecados do rei. Sua morte não marca o fim do seu ramo da casa real, nem o da dinastia. Não obstante, é um passo em direção ao cumprimento do oráculo de Elias proferido em 1Rs 21,21-22: o breve reinado de Ocozias funciona como simples adiamento no movimento que culminará na total obliteração da casa de Amri – a ascensão de Jorão assinala o “princípio do fim”.<sup>272</sup> Assim, as duas histórias contadas no capítulo (v. 2-8.16a-17b e v. 9-15) ao mesmo tempo contrastam e colaboram para mostrar Elias como o “profeta quintessencial de julgamento”: na primeira, Elias é o “porta-voz” que entrega a palavra divina de julgamento do rei; a segunda história ressoa o retrato do profeta tendo poderes divinos à sua disposição.<sup>273</sup>

À guisa de conclusão, juntamente com Jz 6,25-32; 1Rs 18,17-46 e 2Rs 10,18-28, o objetivo da polêmica contra Baal em 2Rs 1,1-18 é colocar à prova de maneira variegada a divindade de YHWH e a de Baal, provando que a deste é ineficaz, senão nula; e a realza é descrita como o “apanágio” de YHWH, senhor da vida e a morte, que faz e desfaz reis.<sup>274</sup> Baal ainda era considerado como aquele que faz frutificar, concede vida; mas Baal é mostrado aqui como desprovido de força, incapaz de proporcionar filhos a um rei; assim tudo submete-se à égide de YHWH, e a ninguém

<sup>271</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 297; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles, p. 204. Rever ainda o tópico 2.2 sobre crítica textual. Veja também COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 27; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 232; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 351; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 154; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 707; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 171.

<sup>272</sup> LONG, B. O., 2 Kings, p. 17; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6155-6159.

<sup>273</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6284-6291.

<sup>274</sup> NOCQUET, D., Une manifestation “politique” ancienne de Yhwh: 1 R 18,17-46 reinterprete, p. 179.

mais.<sup>275</sup> Há ainda mais uma lição: aqui ilustra-se a relação existente entre a falta de fé em YHWH e o potencial humano para o abuso de poder.<sup>276</sup>

---

<sup>275</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 287.

<sup>276</sup> HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 231.

## 5

### A sucessão profética de Elias por Eliseu divinamente realizada (2Rs 2,1-25)

#### 5.1.

##### Introdução (v. 1)

Todo o conjunto de 2Rs 2 marca uma “pausa” na progressão das histórias acerca de reis, e seus respectivos conflitos com outros reis e profetas. Referências a eventos, governantes, e outras alusões cronológicas estão notavelmente ausentes: é uma história de transição de liderança profética, uma forma “única” de introdução em todo o conjunto de Gênesis – 2 Reis.<sup>1</sup> Espacialmente, a existência mortal de Elias culmina entre o céu e a terra; este não morre como humano, embora não seja um ser divino. Seu traslado o põe em companhia exaltada ao lado de Henoc (Gn 5,24) e de Moisés, cujo local de sepultamento ninguém conhece (Dt 34,6).<sup>2</sup>

A ascensão<sup>3</sup> de Elias é mencionada através da raiz עלה (v. 1a no *hifil*, e v. 11e no *qal*). Em meio a um evento teofânico, Elias está para entrar na esfera divina. A

<sup>1</sup> BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 55; HADLEY, J. M., Elias e Eliseu, p. 562; HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 232; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6423.

<sup>2</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6423-6425. Embora o texto de Gn 5,24 seja vago, pode-se aceitar uma menção ao traslado de Henoc, e consequentemente o uso de conceitos similares entre Gn 5,24 e 2Rs 2,1-18: em ambos se utiliza a raiz לקח; em ambos se encontra o contraste entre morte e “ser tomado”, sem que se suponha necessariamente uma dependência entre os dois textos; e em ambos tanto Elias quanto Henoc de alguma forma “escaparam” à morte (HOOPEN, R. B. T., Where Are You, Enoch? Why Can't I Find You? Genesis 5:21–24 Reconsidered, p. 9). Pelo menos Ben Sira (Eclo 48,9; 49,14) parece já pressupor que de fato tanto Elias quanto Henoc foram trasladados de maneira única (PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 68). Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 9.2.2) também pressupõe essa ligação entre Elias e Henoc pelo traslado (HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 21). Ver também BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 239; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 33; HALE, T., 2 Kings, p. 656; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 19-20; SCHENKER, A., Le monde a venir dans l'Ancien Testament, p. 26; WINTER, J., Face2Face with Elisha, p. 18. Com relação a Moisés, o texto bíblico em Dt 34,6 diz simplesmente que o seu lugar de sepultamento é desconhecido (o Targum Pseudo-Jônatas acrescenta que o próprio YHWH teria realizado o sepultamento), ou seja, nada se fala de um traslado; entretanto, Flávio Josefo declara ter sido escrito que Moisés morreu em razão da reverência e temor, pois teria sido elevado aos céus numa nuvem até a presença de Deus devido à sua extraordinária virtude (Antiguidades Judaicas 4.8.48). Há uma tradição rabínica, preservada em b. Sotah 13B, a qual diz que Moisés nunca morreu. Haveria ainda, segundo Orígenes, ao comentar uma passagem na Epístola de Judas acerca da disputa entre Satanás e o arcanjo Miguel pelo corpo de Moisés, a menção a um texto judaico perdido, o qual refletiria possivelmente a mesma tradição (LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 20).

<sup>3</sup> Uma importante discussão acerca da preferência em se falar de “ascensão”, ou mesmo “traslado”, ao invés do corriqueiro “arrebamento”, encontra-se em FOX, E., The Translation of Elijah: Issues and Challenges, p. 156-169; VERHEIJ, A. J. C., “The Translation of Elijah”: A Response to Everett Fox, p. 170-174; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 275. O uso dos termos “ascensão” e “traslado” podem ser vistos em GRILL, S.; HAAG, E., Die Himmelfahrt

noção de que seres humanos usufruindo estreito relacionamento com Deus ascendem aos céus era amplamente difundida na Antiguidade. Salienta-se assim, em linguagem formulaica, que Elias transcendeu de alguma forma a morte.<sup>4</sup> Aliás, a ascensão de uma pessoa no sentido próprio relaciona-se através da raiz עלה somente com Elias.<sup>5</sup>

A ascensão de Elias é realizada por YHWH mediante um turbilhão, סַעָרָה. O artigo definido acompanhando o vocábulo evidenciaria que o hagiógrafo considera este como um motivo teofânico familiar. De fato, é constante em teofanias do Antigo Testamento, especialmente em Jó (9,17; 38,1; 40,6), e reflete a antiga noção oriental da ascensão de deidades numa tempestade ou turbilhão. A transferência dessa noção para Elias não representaria uma polêmica contra deuses (como pode ser constatado pelo uso de רַיָּה no v. 16) – embora haja uma sutil referência a Baal como o “deus das tempestades”; seja como for, é um testemunho do excepcional *status* alcançado pelo profeta.<sup>6</sup>

Elias ascende para os céus, שָׁמַיִם. Embora esta palavra possa se referir ao “céu físico”, os céus possuem uma relação especial com YHWH e referem-se à

---

Elias nach 2 Kg. 2:1–15, p. 18-32; HENTSCHEL, G., Elisas Himmelfahrt und Elisas Berufung (2 Kon 2,1-15), p. 75-82; LUKE, K., Elijah's Ascension to Heaven, p. 196; SCHMITT, A., “Elija stieg zum Himmel hinauf”, p. 27-33. Não obstante, o uso de “arrebatamento” pode ser visto em artigos mais antigos como FORESTI, F., Il rapimento di Elia al cielo, p. 257-272; GALLING, K., Die Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, p. 129-148.

<sup>4</sup> FUHS, H. F., עלה, p. 91-92.

<sup>5</sup> WEHMEIER, G., עלה, p. 891. A outra única menção de ascensão, relacionada com Henoc em Gn 5,24, utiliza-se de outra raiz, לָקַח, a qual aparece igualmente na perícopa de 2Rs 2,1-25 somente nos vv. 3,5; e deve-se enfatizar que a raiz “oposta”, יָרַד, relaciona-se exatamente com a descida ao mundo dos mortos (como em Gn 37,35). Salienta-se ainda que o texto de Dt 30,12 refere-se apenas à superfluidade do recebimento da lei, e não a uma ascensão propriamente dita.

<sup>6</sup> FABRY, H.-J., סַעָרָה, p. 294-295. Que סַעָרָה estaria associado com teofanias pode ser evidenciado nas 16 passagens de ocorrência no texto massorético: 2Rs 2,1.11; Jó 38,1; 40,6; Sl 107,25.29; 148,8; Is 29,6; 40,24; 41,16 (estas duas últimas passagens, do Dêutero Isaias, poderiam ser referências ao fenômeno climático simplesmente); Jr 23,19; 30,23; Ez 1,4; 13,11.13; Zc 9,14 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 812; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 1001-1002). Chama a atenção o fato de que סַעָרָה esteja ausente na teofania do Sinai (Ex 19; Jz 5,4-5; Dt 33,2; Hab 3; 1 Henoc 1,3–7). E, uma vez que סַעָרָה comporta-se como antônimo de דְּמָמָה, a ocorrência deste último termo em 1Rs 19,12 torna essa passagem um caso isolado em relação às representações usuais teofânicas, e uma polêmica radicalmente monoteísta – polêmica esta apenas sutil em 2Rs 2,1-18 (DREYITZA, M., שָׁעָרָה II, p. 1256-1257; FABRY, H.-J., סַעָרָה, p. 295; PATTERSON, R. D., סַעָרָה, p. 1051-1052). Se há em 1Rs 19,12 a descrição da recepção de uma revelação mediante teofania, e compreendendo-a como uma tentativa deliberada de separar o conceito teofânico israelita das ideias religiosas do Antigo Oriente (BAUMANN, A., דְּמָמָה, p. 264–265), estaria 1Rs 19,12 polemizando com 2Rs 2,1-18? Ver também LUST, J., A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elijah at Horeb: 1 Kings XIX 12, p. 110-115; SAVRAN, G., 1 and 2 Kings, p. 163.

esfera divina.<sup>7</sup> Como moradia por excelência de YHWH, local do seu palácio (Sl 11,4), geralmente os céus são inacessíveis aos mortais; alguém pode ascender a Deus apenas teoricamente (Sl 139,8; Jó 20,6; Pr 30,4). Como lugar de repouso para YHWH, os céus pertencem naturalmente ao campo cúltico (Ex 24,10). Assim como os céus estão infinitamente acima da terra, de igual modo os pensamentos e caminhos divinos estão infinitamente acima da capacidade humana de compreensão (Is 55,8-9), de tal forma que os céus se tornam uma alusão adequada à transcendência divina. Por isso, Elias, ao ascender aos céus, tem um privilégio único, pois o mais comum é descrever YHWH descendo dos céus (Gn 11,5; 2Sm 22,10; Sl 18,10; 144,5).<sup>8</sup>

A ascensão de Elias tem como um dos propósitos “contrabalancear” o tema da morte tão proeminente na obra de Reis, com muitos governantes vitimados, muitas sepulturas cavadas. Assim, se alguma esperança precisa ser preservada, se à vida deve ser concedida um lugar em meio a tanto luto, se alguém precisa sublimar de alguma forma a questão da morte, este é Elias.<sup>9</sup> Em 2Rs 2,1-18 YHWH mais uma vez prova ser maior do que Baal, pois sobrepuja a morte como já fizera

<sup>7</sup> Alguns estudiosos questionam, não obstante, que aqui se fale de céus enquanto morada divina. Isso porque uma ascensão de Elias aos céus seria uma inserção tardia, do período helenístico ou mesmo greco-romano; ver discussão completa em HENTSCHEL, G., *Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung* (2 Kon 2,1-15), p. 75-82. Entretanto, K. Spronk argumenta que a narrativa da ascensão de Elias pertenceria à parte mais antiga da história, mostrando como o profeta integrou a hoste celeste, comparável aos reis ugaríticos divinizados (SPRONK, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 258-264). J. E. Wright afirma que Elias ascendeu não para os céus em si, mas para um lugar similar ao qual Henoc fora trasladado. Para basear sua argumentação mostra como a palavra מְשִׁי (ocorre em múltiplas citações como “céu físico” (1Rs 16,4; 18,45; 21,24, não obstante aparecer como clara morada divina em 1Rs 8,30.39.43; 22,19; 2Rs 17,16). Complementa com a observação de que sequer há um locativo ou preposição na palavra מְשִׁי, a qual indique claramente que Elias fora na direção dos céus (WRIGHT, J.E., *Whither Elijah? The Ascension of Elijah in Biblical and Extrabiblical Traditions*, p. 123-140; ver também PATTERSON, R. D.; AUSTEL, H. J., 1 and 2 Kings, p. 176). R. B. T. Hoopen afirma que todas as ocorrências da palavra מְשִׁי nas histórias de Elias referem-se ao céu físico; e como 2Rs 1, uma passagem estreitamente relacionada com 2Rs 2,1-18, falaria de מְשִׁי como céu físico, isto poderia esclarecer o uso em 2Rs 2,1-18. Este último ponto pode ser contestado, e o próprio R. B. T. Hoopen reconhece o quanto suas argumentações como um todo podem ser contestadas, e que o destino último de Elias permaneceria na melhor das hipóteses não esclarecido (HOOPEN, R. B. T., *Where Are You, Enoch? Why Can't I Find You? Genesis 5:21-24 Reconsidered*, p. 13-14).

<sup>8</sup> AUSTEL, H. J., מְשִׁי, p. 1580-1581; BARTELMUS, G., מְשִׁי, p. 214; SOGGIN, J. A., מְשִׁי, p. 1371; TSUMURA, D. T., מְשִׁי, p. 163.

<sup>9</sup> GLOVER, N., *Elijah Versus the Narrative of Elijah: The Context Between the Prophet and the Word*, p. 461. Na mesma página N. Glover lembra que a última palavra na obra de Reis é justamente “vida” (2Rs 25,30).

anteriormente no ciclo narrativo de Elias em 1Rs 17,7-24 – e a presença do turbilhão evidencia ser YHWH, e não o “deus das tempestades”, quem controla a natureza.<sup>10</sup>

A jornada começa em Guilgal, próximo a Jericó (v. 1b), um local associado intimamente com a narrativa da entrada de Israel na terra de Canaã durante a campanha promovida por Josué (Js 4,19-20). O nome Guilgal, no hebraico גִּלְגָּל, é um nome corriqueiro de vários lugares no Antigo Testamento. A não ser em dois casos (Js 5,9; 12,23) vem prefixado pelo artigo definido. Parece estar relacionado a uma raiz I גִּלְגַּל, daí “círculo de pedras”, “pedregulho”, “montão de pedras”.<sup>11</sup> Mas há uma dificuldade geográfica envolvida em associar Guilgal nas proximidades de Jericó: desde o Vale do Jordão até Betel seria necessário subir topograficamente, e não descer, como dito no v. 2. Uma maneira de resolver isso seria identificar uma possível Guilgal “alternativa”, Jiljuleah, cerca de 12 km ao norte de Betel. Entretanto, como pondera L. M. W. Beal, este local não é mais elevado que Betel;<sup>12</sup> e a menção a “descer”, ao invés de “subir” no v. 2, serviria mais a uma possível polêmica anti-Betel envolvida em decorrência da “tenaz” aversão deuteronomista a Betel como local de adoração no Reino do Norte.<sup>13</sup> Não somente Guilgal, como a referência na sequência a Betel (v. 2) e Jericó (v. 4) retrata o itinerário de Israel na

<sup>10</sup> HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 259. Ver também BRONNER, L., The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship, p. 125-133.

<sup>11</sup> CLINES, D. J. A., גִּלְגָּל I, p. 348; KOEHLER, L. et al., II גִּלְגָּל, p. 191; KOTTER, W. R., Gilgal (Place), p. 1022.

<sup>12</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 302-303; ver também BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 200; BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 264; BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 228; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 31; FORESTI, F., II rapimento di Elia al cielo, p. 260-261; GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 163; GRAY, J., I & II Kings, p. 473-474; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 19; LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 172; SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 272. O termo גִּלְגָּל aparece pela primeira vez no texto massorético em Dt 11,30 “junto aos carvalhais de Moré”, que pelo versículo anterior leva à identificação da vizinhança dos montes Ebal e Garizim, ou seja, perto de Siquém (Gn 12,6). A Guilgal referida em 2Rs 2,2 poderia ser na região montanhosa sul de Samaria; entretanto, devido ao contexto geral de referência ao processo de conquista engendrado por Josué – segundo as tradições bíblicas –, muitos estudiosos preferem identificar com Guilgal perto de Jericó. Ainda são identificados mais dois lugares com o nome Guilgal: um na fronteira norte do lote tribal destinado à tribo de Benjamin (Js 15,7), e outro a uma possível cidade cananea (Js 12,23). Para maiores detalhes, ver KOTTER, W. R., Gilgal (place), p. 1022-1024; KRAUS, H.-J., Gilgal: Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels, p. 181-191; MÜNDERLEIN, G., גִּלְגָּל, p. 20-23; ROOKER, M. F., Gilgal, p. 686-688.

<sup>13</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 71. Ver ainda BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 281-283.

terra Prometida sob a liderança de Josué, tornando-se uma pedra de toque para a transição de Elias para Eliseu, assemelhando-se àquela de Moisés para Josué.<sup>14</sup>

A possível alusão à Guilgal da campanha de Josué, conforme descrita nos relatos bíblicos, parece estabelecer de fato uma conexão entre os ministérios de Eliseu e de Josué: em Guilgal nas proximidades de Jericó os israelitas estabeleceram seu primeiro acampamento após a travessia do rio Jordão e construíram um memorial composto por doze pedras (Js 4,19-20). Ainda em Guilgal Josué estabeleceu a base de seus exércitos, de onde partiram e para lá retornaram as expedições militares (Js 10,6-9.15-43). Assim como Josué começou sua campanha por Guilgal, Eliseu começa seu ministério também em Guilgal como “novo Josué”.<sup>15</sup> F. Foresti observa que de fato há um significado muito mais teológico do que geográfico, associando não somente a Josué, mas ao evento pelo qual Elias erige um altar com doze pedras em 1Rs 18,31-32 – apesar da ausência nesta última passagem do termo **לְאֶלֶּל**, a menção das doze pedras como representando Israel seria uma alusão a Js 4,20, onde **לְאֶלֶּל** aparece textualmente relacionado com estas pedras.<sup>16</sup>

## 5.2.

### Eliseu busca a sucessão em Betel e Jericó (v. 2-6)

#### 5.2.1.

##### Em direção a Betel (v. 2-3)

#### 5.2.1.1.

##### Primeiro diálogo entre Elias e Eliseu (v. 2)

Ao pedir para Eliseu não seguir adiante no v. 2a-b – pedido que se repetirá nos v. 4b.6b – Elias estaria propondo uma espécie de teste ao seu discípulo.<sup>17</sup> Em virtude da sequência, pode-se pensar de fato nessa possibilidade; entretanto, em nenhum momento Elias diz o motivo pelo qual parece não desejar a companhia de

<sup>14</sup> BERGEN, W. J., *Elisha and the End of Prophetism*, p. 56; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6460.

<sup>15</sup> LIMA, M. L. C., *Os 9,10-17 nella dinamica del messaggio del libro di Osea*, p. 164-165.

<sup>16</sup> FORESTI, F., *Il rapimento di Elia al cielo*, p. 262.

<sup>17</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 46; BUTLER, J. G., *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 27-28; HALE, T., *2 Kings*, p. 655; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6463; ROBINSON, J., *The Second Book of Kings*, p. 24.



Eliseu em sua “peregrinação”.<sup>18</sup> Sendo um teste, há uma negação enfática da parte de Eliseu em abandonar Elias no v. 2g com a raiz לעזב, em forma idiomática: esta raiz, utilizada originalmente num ambiente de solidariedade tribal, evoca os laços elementares comunais, evoluindo para a concepção teológica como termo pactual do compromisso divino em não abandonar seu povo (Dt 31,6; Is 45,14-15) – compromisso quebrado sempre como consequência do abandono primeiro do povo (Dt 31,16-17). A persistência de Eliseu garante que uma testemunha esteja presente no momento da ascensão, tornando-se assim penhor da sucessão profética.<sup>19</sup>

Betel (בֵּית־אֵל), “casa de Deus” (v. 2c), era uma importante cidade da região central montanhosa da Palestina localizada ao norte de Jerusalém e bem próxima a Hai ao longo de encruzilhadas. Importante local de adoração relacionado às histórias patriarcais e ao Reino do Norte, visto com desdém pela teologia deuteronomica-deuteronomista em razão da insistência desta no lugar único de adoração (Dt 12,13-14), alvo também da censura profética (1Rs 13), especialmente dos profetas Amós e Oseias (Am 5,5; Os 4,15). Assim, Betel era um lugar emblemático sobretudo na geografia deuteronomista da desobediência de Israel a Deus: Hiel, betelita, ignorou a maldição impetrada por Deus sobre Jericó (Js 6,26) e reconstruiu a cidade perdendo seus filhos (1Rs 16,34).<sup>20</sup>

Betel era um lugar ambíguo pela presença dos “filhos dos profetas”, conforme revelado no v. 3 seguinte – ambiguidade esta salientada por uma idiossincrasia geográfica: no v. 2 é dito que Elias e Eliseu *desceram* de Guilgal a Betel, o que envolve dificuldades geográficas – Betel estava a mais de 900 metros acima do nível do mar –, enquanto no v. 23a Eliseu *sobe* em direção a Betel. Porém, em vista da tenaz aversão deuteronomista a Betel, o “descer a Betel” no v. 2 envolve mais

<sup>18</sup> PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 172. Aparentemente, se há conhecimento do relato da chamada de Eliseu em 1Rs 19,15-18, onde YHWH claramente aponta este como seu sucessor, estaria Elias relutando em se submeter aos planos divinos, não aceitando sua substituição pelo discípulo? Ou estaria talvez duvidando da capacidade de Eliseu testemunhar seu traslado iminente? (CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1472-1473).

<sup>19</sup> ALDEN, R. L., לעזב, p. 365-366; GERSTENBERGER, E., בֵּית־אֵל, p. 586-587; GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 472; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20; STÄHLI, H.-P., לעזב, p. 866-868.

<sup>20</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 69-71. Ver também BRODSKY, H., Bethel (Place), p. 710; BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 294; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 70-71; MCGEE, J. V., Thru the Bible Commentary: History of Israel (1 and 2 Kings), p. 306; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 91-92; SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 380.

uma questão teológica que serve à polêmica anti-Betel.<sup>21</sup> Ao utilizar a raiz שלח, Elias reitera o tema dos envio dos profetas, mais especificamente para os filhos dos profetas que se encontram neste local, conforme mencionado no v. 3.<sup>22</sup>

Eliseu utiliza no v. 2e-f dois enunciados para enfatizar sua afirmação de que não deixará Elias seguir sozinho para Betel. A primeira, יהי־יהוה, “que viva YHWH”, é encontrada abundantemente no texto massorético, principalmente na obra de Reis;<sup>23</sup> aproxima-se, portanto, da expressão יהי המלך, “que viva o rei”, a qual pode ser considerada uma “fórmula de cortesia palaciana”, e que no seu contexto indica tanto uma exclamação quanto expressa reconhecimento da realeza do aclamado; originalmente, contudo, seria um simples desejo por “vida” digna de um genuíno rei, com poder e sucessor.<sup>24</sup> Portanto, a expressão “que viva YHWH” seria um reconhecimento tácito da realeza divina, sutil lembrança do “embate entre realezas” em 2Rs 1,1-18. Tal expressão encontra-se ainda como juramento nas cartas de Laquis.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 71. Ver também BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 69-70; BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 281-283; BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 228; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 69; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 212. Que as declarações acerca de Betel na época de Jeroboão I em 1Rs 12,26-33 parecem ser teológicas, e não necessariamente históricas, seriam confirmadas pela Arqueologia: o monte no vilarejo de Beitin, leste de Ramallah, localização da Betel bíblica, foi profundamente escavado nos anos de 1930 e 1950, não produzindo claras indicações de atividades no tempo desse rei. Assim, o relato de 1Rs 12,26-33 refletiria fatos históricos de outro rei homônimo, Jeroboão II (FINKELSTEIN, I., O Reino Esquecido, p. 97-98), retratando realidades do início do século VIII a.C., ocasião em que teria ocorrido uma reorganização do culto no Reino do Norte (BERLEJUNG, A., Twisting Traditions: Programmatic Absence-Theology for the Northern Kingdom in 1 Kgs 12:26-33 (The Sin of Jeroboam), p. 1-42; FINKELSTEIN, I., O Reino Esquecido, p. 168; KÖCKERT, M., YHWH in the Northern and Southern Kingdom, p. 253-271). Uma análise detalhada do possível caráter tardio do culto não somente em Betel quanto em Dã pode ser visto em PAKKALA, J., Jeroboam without Bulls, p. 501-525.

<sup>22</sup> Rever acerca do “tema do envio” o subtópico 4.2.1.1.

<sup>23</sup> Ao todo são 44 ocorrências, sendo 14 na obra de Reis: 1Rs 1,29; 2,24; 17,1.12; 18,10.15; 22,14; 2Rs 2,2.4.6; 3,14; 4,30; 5,16.20 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 360-361).

<sup>24</sup> RINGGREN, H., יהי־יהוה, p. 335-336; SEYBOLD, K.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., יהי המלך, p. 358. A expressão יהי המלך é encontrada nove vezes em oito versículos do texto massorético: 1Sm 10,24; 2Sm 16,16; 1Rs 1,25.34.39; 2Rs 11,12; 2Cr 23,11 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 362).

<sup>25</sup> Óstracos de Laquis 3,9; 6,12; 12,3. CLINES, D. J. A., יהי I., p. 203; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 711. Encontra-se também no óstraco de Arad 21,5; e os óstracos de Laquis encontram-se em ANET 321-322. O texto hebraico dessas correspondências pode ser conferido em LINDENBERGER, J. M., Ancient Aramaic and Hebrew Letters, p. 120-127. No texto massorético há uma diferença de pontuação (יהי, ao invés de יהוה) utilizada apenas para o Tetragrama Sagrado, para preservar a singularidade do nome divino.

A segunda,  $\text{חַי־נַפְשְׁךָ}$ , “viva tua alma”, encontra-se não somente repetida nos v. 4f.6f, como também em 2Rs 4,30.<sup>26</sup> O uso de  $\text{נַפֿשְׁךָ}$  na fórmula mostra como a vida é preciosa, o reconhecimento de que a “mão celestial” age em proteção dessa vida – e a importância da evocação de  $\text{נַפֿשְׁךָ}$  pode ser avaliada pela fórmula pouco comum “ $\text{נַפֿשְׁךָ}$  de Deus”.<sup>27</sup> Considerando unicamente o ciclo de Eliseu, como este acompanha seu mestre até sua “admissão” aos céus em 2Rs 2,2-6, e em 2Rs 4,35 procura reaver a vida do filho morto da sunamita, E. G. Dafni mostra o quanto pode se falar de um “acompanhamento” da vida, seja esta celestial ou terrena – e que a fórmula conjunta  $\text{חַי־נַפְשְׁךָ וְיְהוָה}$  é geralmente vista como um juramento para confirmar comprometimento. O uso de  $\text{נַפֿשְׁךָ}$  lembra que a morte como resultado da não observância do juramento é primordial, enquanto o pronunciamento de um juramento usando o nome sagrado de YHWH em Israel está ligado à esperança de vida. Uma expressão idiomática para afirmar a veracidade das afirmações ditas, buscando solenemente expressar a certeza da fidelidade do discípulo ao seu mestre, com ênfase não tanto no juramento em si, mas em YHWH como o Deus vivo, uma declaração de fé que poderia ser assim parafraseada: “quando você me deixar, tua alma vive e vive YHWH (ou vive tua alma com o YHWH vivo)” – ou melhor, “mesmo que eu te deixe, YHWH vive e tua alma também”. Em suma, YHWH é aquele que possui vida em si mesmo e pelo qual a  $\text{נַפֿשְׁךָ}$  de alguém vive mesmo após a morte.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Onde também aparece a combinação com a expressão “que viva YHWH”, a qual encontra-se igualmente em 1Sm 20,3; 25,26. A expressão “que viva tua alma” aparece ainda sem essa combinação em 1Sm 1,26; 17,55; 2Sm 11,11; 14,19 (a recensão de Orígenes do texto grego restabeleceria a combinação em 2Sm 11,11), totalizando 10 ocorrências no texto massorético (EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible*, p. 360-361).

<sup>27</sup> DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 170; GREENBERG, M., *The Hebrew Oath Particle Hay/He*, p. 34-39; SEEBASS, H.,  $\text{נַפֿשְׁךָ}$ , p. 514-516. Como H. Seebass comenta nessas páginas, a ideia pode ser encontrada em passagens como 1Sm 2,35; Is 1,14; 42,1; Am 6,8; Jr 51,14. O uso de  $\text{נַפֿשְׁךָ}$  pode simplesmente ser compreendido nas fórmulas como o pronome pessoal “eu”, uma relação – e conseqüente comprometimento – consigo mesmo (CLINES, D. J. A.,  $\text{נַפֿשְׁךָ}$  I, p. 732). Dentro da visão holística do Antigo Testamento, a  $\text{נַפֿשְׁךָ}$  não pode ser considerada um aspecto separado do ser humano (FREDERICKS, D. C.,  $\text{נַפֿשְׁךָ}$ , p. 136-137; WALTKE, B. K.,  $\text{נַפֿשְׁךָ}$ , p. 981-986; WESTERMANN, C.,  $\text{נַפֿשְׁךָ}$ , p. 753-756).

<sup>28</sup> DAFNI, E. G., *Zum extensionalen und intentionalen Gehalt der Aussage: חַי־נַפְשְׁךָ אִם-אֶעֱזֹבְךָ* (2 Könige 2.2ff.), p. 37-54. Ver também GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 472.

### 5.2.1.2.

#### Primeiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas, em Betel (v. 3)

Em Betel menciona-se a presença dos בְּנֵי־הַנְּבִיאִים, “filhos dos profetas” (v. 3a-b). A expressão é intimamente relacionada com o ciclo de Eliseu; refere-se a um grupo formal de profetas, representando uma classe ou filiação a este grupo (antes do que uma sociedade organizada) sob a autoridade de um superior, designado como “pai”. É um grupo atuante durante o período crítico da dinastia de Amri mas, por outro lado, não são comprovados adequadamente – curiosamente, Elias se declara “sozinho” em 1Rs 18,22; 19,10, e o grupo não é mais mencionado a partir de Jeú, fazendo com que os “filhos dos profetas” tenham conexões exclusivas com Eliseu, e a visita de Elias a este grupo servindo tão somente para preparar e sancionar a sucessão. Ou seja, como se Eliseu estivesse no comando.<sup>29</sup>

Se os filhos dos profetas são localizados primeiramente em Betel, um importante centro de adoração de acordo com as narrativas bíblicas, eles atuam como que na “periferia” – presentes, mas não associados aos santuários oficializados, à margem da “religião estatal”.<sup>30</sup> Isto pode ser visto nitidamente em

<sup>29</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 174; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 303; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 60-61; LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 173; SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 157; WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 158. Das onze ocorrências no texto massorético, apenas duas ocorrem fora do ciclo de Eliseu: 1Rs 20,35; Am 7,14. Além de 2Rs 2,3.5.7.15 – o que comprova a importância nessa perícope – aparece ainda no ciclo de Eliseu em 2Rs 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 733-734). Entretanto, J. G. Williams entende que este grupo de “filhos dos profetas” teria sido organizado pelo próprio Elias (WILLIAMS, J. G., The Prophetic “Father”, p. 345). A designação específica בְּנֵי־הַנְּבִיאִים ocorre primeiramente em 1Rs 20,35 sem nenhuma indicação de onde e como o grupo surgiu; e tão inesperadamente quanto desaparecem em 1Rs 21 – 2Rs 1, reaparecem agora em 2Rs 2 – para igualmente de forma inexplicada desaparecerem definitivamente após as histórias relacionadas a Eliseu. Isto evidenciaria a íntima conexão dos filhos dos profetas com Eliseu, e não Elias – os filhos dos profetas se dirigem sempre a Eliseu, e nunca a Elias (BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 57-60). A íntima conexão entre os filhos dos profetas e Eliseu colocam-nos como os prováveis responsáveis pela coleção de pelo menos algumas histórias sobre Eliseu. Não há acordo se a expressão usada no singular בֶּן־נְבִיא (“filho de profeta”) em Am 7,14 refere-se ao mesmo grupo. Os filhos dos profetas, a partir do teor das narrativas, são avaliados negativamente pelos acadêmicos: M. Smith os compara mesmo a uma “organização partidária” envolvida em “atividades terroristas” (SMITH, M., Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, p. 34), pois segundo J. R. Porter eles ganharam influência e alto *status* sob Eliseu como instrumentos de oposição às políticas religiosas da casa de Amri (PORTER, J.R., *benê hannebi'im*, p. 427-428). W. Wifall mantém uma opinião positiva: os filhos dos profetas seriam líderes culturais ao lado dos sacerdotes nos grandes santuários (WIFALL, W., The Court History of Israel, p. 100). Ver ainda AVRAHAM, N., Toward the Social Status of Elisha and the Disciples of the Prophets, p. 41-54.

<sup>30</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6451. Ver também BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 294; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 31; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20;25; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 254-255; WILSON, R. R., Profecia e Sociedade no Antigo Israel, p. 175-176; 243-244. Os “filhos dos

2Rs 3,13, onde são contrastados de forma enfática com os “profetas palacianos”. Ao invés de usufruir da presença benévola do rei, estão sempre sentados “diante” do mestre, em íntima comunhão com este (2Rs 4,38); aparentemente, não levam vida celibatária, podendo ter esposas (2Rs 4,1) e tendo נְעָרִים a seu serviço (2Rs 5,22; 9,4).<sup>31</sup>

Deve-se apreciar a tensão e suspense mantidos na história. Em Betel (como também em Jericó nos vv. 4-5), os filhos dos profetas abordam o tema da partida de Elias (v. 3c-e). Os filhos dos profetas conhecem, de alguma forma, o fato; e igualmente Eliseu sabe. Mas Eliseu não quer falar sobre isso; e Elias não menciona isso. Algo como uma família em que temas particulares permanecem num “limbo verbal”.<sup>32</sup> A razão da persistência de Eliseu demonstrada no v. 2e-g fica evidente no v. 3f-h mediante o encontro com os “filhos dos profetas”: Eliseu, de alguma forma, conhece os planos divinos e instrui os “filhos dos profetas” a guardar silêncio em sinal de respeito – ou mais do que se calar, manter a “tranquilidade” diante do

---

profetas”, bem como o “homem de Deus” seriam um exemplo do que J. P. Lewis chama de “profecia periférica”, com suas próprias características: a) surge em tempos de crise: fome, seca, tensões, pobreza, guerra; b) os indivíduos que aparecem como homens de Deus são oprimidos ou estão relacionados com membros periféricos da sociedade (Elias, Eliseu); c) a maneira como o homem de Deus desempenha seu papel implica atividade de grupo (Eliseu aparece muito relacionado com os filhos dos profetas; d) o Deus da profecia periférica é, durante o século IX, periférico, por mais estranho que pareça; e) o Deus da profecia periférica é amoral; seu traço principal não é a bondade, mas o poder (LEWIS, J.P., “A Prophet’s Son” (Amos 7:14) Reconsidered, p. 229-240; SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 59). Entretanto, ver subtópico 4.2.2.1, sobre “profetas periféricos”.

<sup>31</sup> JEREMIAS, J., נְבִיאִים, p. 700; MÜLLER, H.-P., נְבִיאִים, p. 142. Apesar da opinião de J. Robinson, não seriam identificados com os profetas palacianos descritos em 1Rs 22,6 (ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 25). É pouco provável também que se tratasse de uma “escola de profetas” (RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 84-85; WOLFGGRAMM, A. J., Kings, p. 168), onde fossem ensinados de alguma forma no ofício profético, ou de como receber a revelação divina; o conteúdo de suas mensagens poderia ser apenas recebido, e não aprendido. A participação no grupo sequer garantiria tornar-se um profeta, embora discípulos individuais dos profetas agissem por ordem de YHWH, como pode ser visto em 1Rs 20,35; 2Rs 9,1-13 (VERHOEF, P. A., Profecia, p. 1073). A princípio, devem ser distinguidos do חֶבְלֵי נְבִיאִים, “grupo de profetas” (1Sm 10.5.10, descritos como לְהָקֵת נְבִיאִים em 1Sm 19,20), os quais demonstram comportamento extático, associados a Gabaá, e localizados no período dos juízes e primórdios da monarquia (CULVER, R. D., נְבִיאִים, p. 906; FABRY, H.-J., חֶבְלֵי, p. 178; LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus, p. 59; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 23; MÜLLER, H.-P., נְבִיאִים, p. 143). Veja ainda, sobre a questão da tradução de חֶבְלֵי, atestada no ugarítico como “grupo”, CLINES, D. J. A., חֶבְלֵי I, p. 151-152; WEBER, C. P., חֶבְלֵי I, p. 416-417. Segundo J. R. Porter, a expressão חֶבְלֵי נְבִיאִים “não se refere a associações proféticas em geral, mas a uma organização profética concreta, confinada a um período histórico e a uma área geográfica muito precisa. Surgiu em oposição a certas inovações teológicas da dinastia amrida, alcançou seu zênite sob a liderança de Eliseu; e quando, sob seu impulso, destronou a dinastia e eliminou o culto ao deus estrangeiro Baal, concluiu sua obra e desapareceu da história” (PORTER, J.R., benê hannebi'im, p. 429; SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 158).

<sup>32</sup> DAVIS, D. R., The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2, p. 387.

que está para ocorrer. O uso do imperativo da raiz **הָשִׁיחַ** também evidencia o senso de urgência, e enfatiza a persistência de Eliseu.<sup>33</sup>

Na verdade, como M. Garsiel pondera, os filhos dos profetas, ao invés de saudarem Elias, engajam-se num breve diálogo com Eliseu. Como se “isolassem” esse de seu mestre, a pergunta parece insinuar um “alto conhecimento mântico”; mas pode ser interpretado como a expressão de lealdade do grupo a Eliseu enquanto autêntico sucessor – e parecem compartilhar a alegria de que finalmente a sucessão ocorrerá. Mas embora Eliseu confirme saber do que está para acontecer, aparentemente reprova esse comportamento dos filhos dos profetas e pede para que estes se silenciem, provando sua total lealdade – acima de seus próprios interesses.<sup>34</sup>

Na expressão “hoje YHWH toma teu senhor por cima de tua cabeça” (v. 3e), a qual alude à maneira “misteriosa” da ascensão de Elias, **מֵעַל רֹאשׁוֹ** pode ser considerada equivalente dentro da narrativa a **מֵעַל מֶלְכֵךְ** e **מֵעַל מֶלְכֵךְ**, utilizadas por Elias nos vv. 9-10 com a mesma ideia. Entretanto, a expressão **מֵעַל רֹאשׁוֹ** parece sugerir uma conexão mais forte, e mais distinta, do que as outras. O uso de **רֹאשׁ**, embora compreendido literalmente para a questão espacial do traslado, poderia concomitantemente dar a ideia de “chefe”, e assim os filhos dos profetas estariam confirmando que o traslado significa indubitavelmente que Eliseu não estará mais sob a tutela de seu mestre, mas ele doravante será o mestre – o que seria ainda explicado pelo uso de **אֲדֹנָיִךְ**, “teu senhor” – um termo de ordem social em oposição ao **עֲבָדְךָ**, ou mesmo a **נַעַר**, uma expressão de cortesia para homens, apenas ocasionalmente dirigindo-se a Deus.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 402; COPPES, L. J., **הָשִׁיחַ**, p. 545; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6472; del OLMO LETE, G., La Vocación del Líder en el Antiguo Israel, p. 171; OSWALT, J. N., **הָשִׁיחַ**, p. 310-311.

<sup>34</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 165-166. Ver também BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 47-48; BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 234; CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 386; COHN, R. L., 2 Kings, p. 12; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 11-13. A. Rofé declara que haveria uma espécie de “medo” do futuro, e assim Eliseu não estaria totalmente seguro do que está para acontecer (ROFÉ, A., Storie di profeti, p. 58).

<sup>35</sup> BARTLETT, J. R., The Use of the Word **רֹאשׁ** as a Title in the Old Testament, p. 1-19; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 57; BEUKEN, W. A. M.; DAHMEN, U., **רֹאשׁ** I, p. 252-256; CLINES, D. J. A., **רֹאשׁ** I, p. 367-376; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 12. Sobre **אֲדֹנָיִךְ** como pronome de respeitoso tratamento, ver ALDEN, R. L., **אֲדֹנָיִךְ**, p. 17-18; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 43; EISSFELDT, O., **אֲדֹנָיִךְ**, p. 62; JENNI, E., **אֲדֹנָיִךְ**, p. 23-29; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 727.

R. Havrelock parece insinuar que haveria uma espécie de competição, pois ao arguir Eliseu se saberia do traslado do mestre é como se os filhos dos profetas duvidassem da habilidade daquele em ser o digno sucessor; e falam como se Elias tencionasse apenas punir, ou mesmo frustrar as aspirações de Eliseu. Afirmando que de fato conhecia o que estava para ocorrer, e pedir que mantivessem o silêncio, Eliseu reitera sua autoridade sobre o grupo, deixando claro que o papel dos filhos dos profetas é de testemunhar.<sup>36</sup>

Finalizando, o uso da raiz  $\text{לקל}$  parece ser ambíguo: ainda que utilizada igualmente para Henoc em Gn 5,24, a ideia de que alguém possa ser corporalmente trasladado aos céus parece ser inesperada, não obstante o precedente de Henoc. Mas os filhos dos profetas (e talvez o próprio Eliseu) provavelmente creem que a declaração no v. 3e signifique que Elias está para morrer.<sup>37</sup> Entretanto, deve-se lembrar que o tema de “YHWH tomar” usando a raiz  $\text{לקל}$  é constante, tanto nas tradições relativas ao êxodo (Ex 6,7) e ao exílio (Dt 30,4), e passando pela eleição (Gn 24,7) e pela chamada profética (Am 7,15). Além de Henoc em Gn 5,24, a referência a ser trasladado diretamente para Deus ocorre em Sl 49,16; mas há ainda uma similaridade com o traslado (visionário?) de Ezequiel para outro lugar (Ez 3,14; 8,3).<sup>38</sup>

### 5.2.2. Em direção a Jericó (v. 4-5)

A presença em Betel dos filhos dos profetas não surpreende, ao considerar-se a narrativa bíblica em 1Rs 13 concernente a um profeta proveniente desta localidade; em contrapartida, é completamente inusitada em Jericó (v. 5a-b): ao contrário de Betel, não constitui um santuário, ou um lugar de culto – antes, está sob maldição (Js 6,26).<sup>39</sup>

Jericó situa-se na colina de Tell-es-Sultan, cerca de 16 km ao noroeste da colina norte do Mar Morto e a leste das montanhas da Judeia, atingindo 24 m de

<sup>36</sup> HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 154.

<sup>37</sup> MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6474-6477.

<sup>38</sup> SEEBASS, H.,  $\text{לקל}$ , p. 20. Pode-se fazer a seguinte pergunta: haveria intenção do hagiógrafo em abordar simultaneamente todos esses temas (êxodo, exílio, eleição – chamada profética de Elias? –, traslado físico e espiritual) pelo uso da raiz  $\text{לקל}$ ? Há ainda a similaridade do “rpto” (traslado?) de Utnapishtim na Epopeia de Gilgamesh, onde é utilizada a raiz acádica *leqû* (SCHMID, H. H.,  $\text{לקל}$ , p. 651). Ver também ELS, P. J. J. S.,  $\text{לקל}$ , p. 812-813.

<sup>39</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 294; GRAY, J., I & II Kings, p. 474.

altura. Antiquíssima, remonta suas origens ao Mesolítico (9000 a.C.), foi destruída e reconstruída várias vezes, sendo 1Rs 16,34 e 2Rs 2,19 possíveis tentativas de reocupação – há, inclusive, provas arqueológicas de um assentamento no século IX a.C. Jericó evoca lembranças tanto positivas quanto negativas: é o primeiro obstáculo a Josué e suas tropas na campanha pela conquista da terra (Js 6) – de certo modo, ali começa a posse da terra outrora prometida a Abraão, Isaac 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 (2Rs 25,5). 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 terra.<sup>40</sup> Assim, Jericó representaria o compromisso dos filhos dos profetas para com a aliança, tão ameaçada pela dinastia de Amri segundo as narrativas bíblicas.

A conversação em Guilgal e Betel são repetitivas, com os v. 2.4.6 praticamente idênticos e o v. 5 repetindo *ipsis litteris* o v. 3. Essas repetições, bem como as ligeiras variações, funcionam a diferentes propósitos, embora bem próximos: o acréscimo do nome de Eliseu no v. 4b em relação ao v. 2b enfatiza que inequivocamente Elias dirige-se a Eliseu, e de que somente este deve permanecer onde se encontra; e a repetição quase *ipsis litteris* entre os v. 3 e 5 evidencia que não existe diferença alguma de *status* entre os filhos dos profetas de Betel e os de Jericó – não obstante esta cidade sequer ser um santuário do Reino do Norte.<sup>41</sup>

Na verdade, a única diferença entre o relato do v. 3 e do v. 5 além da geográfica consiste na descrição da ação dos filhos dos profetas: enquanto no v. 3a eles saem ao encontro de Eliseu, aqui no v. 5a eles se aproximam de Eliseu. A raiz  $\text{נָסַח}$  geralmente implica contatos bem próximos entre os envolvidos, incluindo

<sup>40</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 41-42. Ver também FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 237; HOLLAND, T. A., Jericho (Place), p. 723-737; WEINFELD, M., Deuteronomy and the Deuteronomistic School, p. 147.

<sup>41</sup> MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6467. Reveja também a análise sintática no tópico 3.4. I. Finkelstein aceita o texto de 2Rs 2,4-5.18-22 como forte indício de que Jericó estava de fato em poder do Reino do Norte na época da dinastia de Amri, indicado pela referência à construção no tempo de Acab em 1Rs 16,34. Jericó serviria para proteger a importante estrada que ligava Betel com o norte de Moab – quase não havia um meio de governar em Moab sem ter uma “âncora” em Jericó (FINKELSTEIN, I., O Reino Esquecido, p. 136). Haveria então a intenção do hagiógrafo em mostrar que os “verdadeiros governantes” da terra eram os profetas? Haveria uma interessante ligação ainda com a menção de Moab em 2Rs 1,1?



contatos sexuais (Ex 19,15). Os filhos dos profetas de Jericó – não obstante este lugar não ser santuário e estar debaixo de maldição –, possuem relações mais íntimas do que os filhos dos profetas de Betel – não obstante este constituir um importante santuário nacional.<sup>42</sup>

A raiz  $\text{נָגַן}$  aparece ainda em contextos cultuais, como a aproximação dos sacerdotes ao altar (Ex 28,43) ou ao Santíssimo (Nm 4,19); os homens também se aproximam de YHWH para aprender a vontade divina (Jr 42,1); ou simplesmente o aproximar-se a uma pessoa de posição elevada, enfatizando todo o respeito que lhe é devido – tanto aqui no v. 5, quanto em 2Rs 5,13.<sup>43</sup> No contexto cultural, a raiz lembra de Elías exortando o povo a aproximar-se com intuito de mudar seu alvo de adoração (1Rs 18,21.30.36). Nas histórias de Eliseu, a raiz é usada ainda quando os filhos da viúva necessitam “aproximar” os utensílios para a multiplicação do azeite por intermediação do profeta (2Rs 4,5-6); quando Eliseu pede a Giezi não impedir que a mulher de Sunam se chegasse ao profeta (2Rs 4,27); e, finalmente, quando os servos de Naamã se aproximam deste, pedindo para não se opor ao pedido de Eliseu para mergulhar nas águas do Jordão (2Rs 5,13).

### 5.2.3.

#### Terceiro diálogo entre Elías e Eliseu, em direção ao Jordão (v. 6)

Na terceira etapa da jornada comum de Elías e de Eliseu, há uma ruptura não nos diálogos, que seguem ainda o padrão proposto nos v. 2 e 4, mas no destino. Nos dois casos anteriores, cidades contrastantes: uma, Betel, importante centro cultural; a outra, Jericó, sob maldição – ainda que esta última seja importante para a tradição relacionada às histórias deuteronomistas. Agora, dirigem-se a campo aberto, ao rio Jordão (v. 6c).<sup>44</sup>

O rio Jordão,  $\text{יַרְדֵּן}$ , tem sua nascente no monte Hermon e desemboca no Mar Morto, separando a parte ocidental (Cisjordânia, Canaã, “terra Prometida”) e a parte

<sup>42</sup> BERGEN, W. J., *Elisha and the End of Prophetism*, p. 61.

<sup>43</sup> ARNOLD, B. T.,  $\text{נָגַן}$  (2), p. 31-32; COPPES, L. J.,  $\text{נָגַן}$ , p. 920-921; RINGGREN, H.,  $\text{נָגַן}$ , p. 216.

<sup>44</sup> CARLSON, R., *Élisée - Le Successeur D'Élie*, p. 393-395; HAMMOND, J.; SPENCE-JONES, H. D. M., *The Pulpit Commentary: 2 Kings*, p. 19. R. Carlson ainda observa como o padrão da “repetição tríplice” ocorre em outras passagens do ciclo de Eliseu, como a menção de três rios e da tríplice repetição das raízes  $\text{רָחַץ}$  e  $\text{טָהַר}$  em 2Rs 5,10-12, bem como a menção dos três dias em 2Rs 2,17 e de três reis em 2Rs 3,10.13. Um padrão que ainda pode ser observado nos três mensageiros enviados a Jeú (2Rs 9,1-26), três eunucos (2Rs 9,32); e as três vezes para ferir os arameus (2Rs 13,19).

oriental (Transjordânia) da Palestina.<sup>45</sup> O termo hebraico יַרְדֵּן aparece 181 vezes no antigo Testamento, e na maioria das vezes (165 vezes) com o artigo definido. A grande maioria das referências bíblicas ao rio Jordão encontram-se no bloco narrativo Gênesis-Reis (“Eneateuco”) e Crônicas, com apenas 10 referências fora desse conjunto. E nesse conjunto, majoritariamente nas tradições concernentes à entrada dos israelitas na Terra Prometida, no livro de Josué em especial.<sup>46</sup>

Diferente dos rios Eufrates e Tigre na Mesopotâmia e do Nilo no Egito, o rio Jordão não desempenhou um papel tão vital em Canaã, pois esta região nunca foi um oásis dependente de um rio. Por isso, o rio Jordão nunca foi divinizado, e seu nome nunca foi utilizado no panteão cananeu. Não obstante, muitas das narrativas de Eliseu envolvem atos portentosos no Rio Jordão (2Rs 2,7.13; 6,1), incluindo a narrativa na qual Naamã precisa mergulhar sete vezes nesse rio para ser curado (2Rs 5). Estas narrativas, contudo, não atribuem algum poder especial intrínseco às águas do rio, embora possa conter indícios de tradições acerca de sua importância.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 167; THOMPSON, H. O., *Jordan River*, p. 953-954. É ainda comum dividir em Jordão Superior, ao norte do Mar da Galileia, e o Jordão Inferior, ao sul do Mar da Galileia. O Jordão Inferior servia de fronteira ocidental para a meia tribo de Manassés, além das tribos de Gad e de Rúben (Nm 34,10-12; Js 16,7; 22,34), bem como aos reinos de Seon e de Og (Dt 1,4); e ainda servia de fronteira oriental para as tribos de Issacar (Js 19,22), Efraim (Js 16,7), Benjamin (Js 18,2), e Judá (Js 15,5). Fora da literatura bíblica, a mais antiga descrição do rio Jordão encontra-se num texto da XIX dinastia egípcia (ANET 242), e num deles (ANET 477) debate-se a importante questão de qual seria a melhor maneira de atravessá-lo – o rio Jordão, com relação à sua largura, é relativamente estreito, mas sua corrente é forte e mesmo perigosa.

<sup>46</sup> BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., יַרְדֵּן, p. 434; THOMPSON, H. O., *Jordan River*, p. 954; VOGEL, E. K., *Jordan*, p. 1119; YAMAUCHI, E., יַרְדֵּן, p. 658-660. Com base numa etimologia popular, o nome significaria de maneira superficial “o rio que desce”; embora a maioria dos rios tenha sua corrente descendo, isso sinalizaria o Jordão como tendo esta característica mais marcante do que outros rios. Assumindo, porém, que a etimologia estaria relacionada à raiz árabe *wrd*, “vir para”, transmitiria a ideia de pessoas e animais buscando fontes de água, sugerido no termo usado pelos árabes para o Jordão, *esh-Sheri’ah*, o “lugar de beber”. Mas haveria uma possibilidade de origem não-semítica, existindo conseqüentemente um intenso debate que pode ser conferido em COHEN, S., *Jordan*, p. 973-978; POWELL, T., *Jordão*, p. 794; SMICK, E., *Archaeology of the Jordan Valley*, p. 26-31; THOMPSON, H. O., *Jordan River*, p. 954. Observe-se ainda que o nome Jordão não se restringe à onomástica palestinese, e nem à literatura bíblica: Homero menciona um rio Jordão em Creta (Odisséia 3,292) e outro em Elis (Ilíada 7,135). O uso do artigo definido na maioria das ocorrências poderia indicar que se trata não de um nome próprio, e sim substantivo comum significando simplesmente “rio” – o possível real contexto nas obras homéricas (THOMPSON, H. O., *Jordan River*, p. 954). D. J. A. Clines concorda em parte: haveria uma raiz I como nome próprio referindo-se ao rio Jordão, e uma única passagem (Jó 40,23) refletindo uma raiz II significando “rio” como substantivo comum (CLINES, D. J. A., יַרְדֵּן I/II, p. 289-290). Concorde com a possibilidade de significado como substantivo comum, sem distinção de raízes, KOEHLER, L. et al., יַרְדֵּן, p. 436.

<sup>47</sup> GÖRG, M., יַרְדֵּן, p. 324-325. Em textos provenientes de Emar, menciona-se uma oferenda a uma divindade identificada como *ya-ar-da-ni*; e um portão recebe um nome (o portão da deusa rio) utilizando nomenclatura similar. Não obstante, não seria uma referência ao rio Jordão em si, mas

A jornada que Elias e Eliseu empreendem juntos transformam de alguma forma o relacionamento deles. O v. 6 termina afirmando que ambos partiram. Mais do que mestre e discípulo, tornaram-se companheiros. Estão juntos, permanecem juntos, após três vezes Eliseu insistir que não abandonaria Elias.<sup>48</sup> A expressão ׀לכוּ שְׁנֵיהֶם assinala que a sequência repetida de ações está para ser quebrada. Após três tentativas sem sucesso de Elias separar-se de Eliseu, o narrador confirma por esta expressão este malogro – e a insistência do “caminhar juntos” lembra Abraão e Isaac, no episódio da grande prova de fé proposta por YHWH (Gn 22,8) – o que aumentaria a percepção de que houve de fato um teste proposto a Eliseu. Se no v. 1 utilizou-se o verbo no singular (“partiu Elias”), aqui no v. 6 utiliza-se o plural, ao final do contexto iniciado no v. 2 da busca de Eliseu pela sucessão profética, evidenciando a jornada comum – e não solitária – dos dois profetas.<sup>49</sup>

### 5.3.

#### Eliseu obtém a sucessão profética no Jordão (v. 7-18)

##### 5.3.1.

#### Apresentam-se cinquenta filhos dos profetas (v. 7)

Os cinquenta filhos dos profetas (v. 7a) ecoam o número de soldados enviados em três ocasiões pelo rei Ocozias para trazer Elias em 2Rs 1,9-15 – entretanto, enquanto esses se aproximaram arrogantemente (exceto o terceiro grupo), aqueles se posicionam de “longe” (v. 7b), numa atitude respeitosa. O vocábulo שְׁנֵיהֶם no v. 7c demonstra não somente que Elias e Eliseu continuam juntos, conforme já salientado ao final do v. 6, mas que os filhos dos profetas estão igualmente unidos no propósito de presenciar a sucessão profética – serão testemunhas “silenciosas”,

---

ao uso da palavra como substantivo comum; de qualquer forma, ainda que rios em geral recebam relevância religiosa no Antigo Testamento, nenhum deles, nem mesmo o rio Jordão, são tratados como uma divindade em si (BECKING, B., *Jordan*, p. 475; GÖRG, M., ׀לכוּ, p. 324). Por outro lado B. Becking, na mesma página, pondera que aparentemente ao rio Jordão seriam atribuídos poderes mágicos e misteriosos, usando como exemplo o episódio envolvendo o traslado de Elias em 2Rs 2,1-18; e M. Görg comenta que possivelmente no período pré-israelita o Jordão seria objeto de um importante culto. Ver também HULST, A. R., *Der Jordan in den alttestamentlichen Überlieferungen*, p. 162–188.

<sup>48</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6481-6483.

<sup>49</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 12. A expressão ׀לכוּ שְׁנֵיהֶם aparece em Gn 22,6, evidenciando a ênfase colocada na mesma. Encontra-se ainda em 2Sm 17,18; 2Rs 2,6; Am 3,3, além da forma feminina em Rt 1,19 (EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible*, p. 1192.1216). Se שְׁנֵיהֶם pode jogar por vezes com a ambiguidade relacional (como em Gn 22,6.8; Rt 1,9), a ênfase em 2Rs 2,6 recai sobre o contexto de companheirismo, pelo qual duas pessoas expressam um desejo comum – como pode ser visto em Am 3,3 (JENSON, P. P., שְׁנֵיהֶם, p. 193).

atendendo ao pedido feito anteriormente por Eliseu aos grupos “acantonados” em Betel e Jericó.<sup>50</sup>

Se os grupos de 2Rs 1,9-15 e de 2Rs 2,7 não devem necessariamente ser identificados como o mesmo,<sup>51</sup> não se pode deixar de observar como o hagiógrafo parece intentar compará-los, por meio de contraposições. Os dois primeiros grupos de cinquenta em 2Rs 1,9-15 procuravam levar coercitivamente o profeta Elias até a presença do rei Ocozias – ou seja, ao palácio deste em Samaria; em 2Rs 2,7 os cinquenta profetas serão testemunhas passivas da elevação de Elias até a presença do rei YHWH, no seu palácio nos céus; aqueles possuem um capitão a lhes comandar, esses demonstram lealdade ao profeta Eliseu e esperam por ele serem comandados.

O uso da raiz עמד traz a ideia de serviço: indivíduos assistem como ministros ou mensageiros diante de reis (Dn 1,4); e com relação a YHWH, o rei por excelência, esta raiz designa profetas e sacerdotes que assistem diante dele, como o próprio Elias em 1Rs 17,1. A raiz também traz o sentido de permanência, persistência, quando diz em linguagem poética que os planos divinos “duram” para sempre” (Sl 33,11) – e tanto Elias quanto Eliseu e os filhos dos profetas estão evidenciando sua persistência. Chama a atenção ainda a presença no v. 7 da raiz הלך, que serve de antônimo (enquanto designativo de verbo de movimento) a עמד (o qual possui conotação estativa). A junção das raízes עמד e הלך traz a disponibilidade de alguém para o exercício profético (Jr 17,19).<sup>52</sup>

A junção de עמד com רחוק, “posicionar-se à distância”, é utilizada para descrever a necessidade de total reverência do povo que testemunha a teofania no monte Sinai (Ex 20,18-21). Por outro lado, diz-se que a justiça posiciona-se de longe (Is 59,14), e o salmista pergunta por que YHWH posiciona-se longe dele (Sl 10,1) e declara que infelizmente muitos dos seus supostos amigos posicionaram-se

<sup>50</sup> BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 61; BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 50-51; COHN, R. L., 2 Kings, p. 13; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20; HAMMOND, J.; SPENCE-JONES, H. D. M., The Pulpit Commentary: 2 Kings, p. 19-20; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 13.

<sup>51</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 20; para opinião contrária, ver LUNDBOM, J. R., Elijah's Chariot Ride, p. 157-158.

<sup>52</sup> ALLEN, R. B., עמד, p. 1128-1130; AMSLER, S., עמד, p. 922; MARTENS, E. A., עמד, p. 432. Isto pode ser visto igualmente em Jz 9,7; Is 21,6; e observa-se ainda em contraposição a expressão הלכתי אל-תעמדו (“parti, não vos detenhais”) em Jr 51,50.

longe (Sl 38,12).<sup>53</sup> A ideia de temor à presença do sagrado pode ser vista ainda quando Moisés constrói a “Tenda do Encontro” (אֶהָל מוֹעֵד) longe do acampamento dos israelitas, e por ocasião da travessia do rio Jordão, quando pede-se que os israelitas mantenham distância segura da arca (Js 3,4). Os únicos a quem é permitido chegar-se à arca, e posicionar-se (mais uma vez o uso de עָמַד) sobre o Jordão são os sacerdotes (Js 3,8).<sup>54</sup> Por isso, o grupo de cinquenta filhos dos profetas não precisa ser comparado unicamente aos cinquenta homens mencionados em 2Rs 1,9-15, mas estariam igualmente evocando esses sacerdotes presentes na travessia do rio Jordão, a qual será de fato efetuada por Elias e Eliseu no versículo seguinte.

A junção de עָמַד e נָגַד ocorre em contextos de teofanias, para contrastar o homem mortal e o imortal, o finito e o infinito, como quando Josué confronta o Príncipe do exército de YHWH (Js 5,13-14) ou quando um ser com aparência humana coloca-se diante de Daniel (Dn 8,15; 10,16).<sup>55</sup> Portanto, a combinação de עָמַד e נָגַד reitera e potencializa a reverência ao sagrado, e enfatiza que os filhos dos profetas estão para presenciar uma importante teofania.

### 5.3.2. Elias parte as águas (v. 8)

O primeiro ato de Elias, ao chegar às margens do rio Jordão, é pegar (com a raiz לקח) seu manto, אֶדְרֵת, e enrolá-lo (v. 8a-b) – conforme o significado visto anteriormente da raiz גָּלַם.<sup>56</sup> Ao pegar o manto, além de estabelecer uma conexão

<sup>53</sup> RINGGREN, H., עָמַד, p. 181. Ver ainda KÜHLEWEIN, J., רָחַק, p. 1230-1232; O’CONNELL, R. H., רָחַק, p. 1094-1097.

<sup>54</sup> WÄCHTER, L., רָחַק, p. 471.

<sup>55</sup> CLINES, D. J. A., נָגַד I, p. 604.

<sup>56</sup> Rever tópico 3.1. J. Kaltner insiste que a raiz deve ser associada com a raiz árabe que significa “cortar”, mudando totalmente o significado do ato: ao invés de ser enrolado em forma de cajado, o manto estaria sendo cortado, partido, num gesto simbólico emulando o que está para ocorrer com o rio Jordão (KALTNER, J., What did Elijah Do to His Mantle? The Hebrew Root GLM, p. 225-226). Ver também BELLAMY, M. L., The Elijah-Elisha Cycle of Stories: a Ring Composition, p. 81-83. H. Ghantous opta por uma interpretação bem diferente: partindo do pressuposto de que o manto era feito de pele de carneiro, e aproveitando a mesma raiz árabe analisada por J. Kaltner, argumenta que o ato de Elias foi “tosquiá”, “raspar” o manto para que adquirisse o formato de um rolo, um pergaminho (GHANTOUS, H., From Mantle to Scroll: The Wane of the Flesh and Blood Prophet in the Elisha Cycle, p. 126-127). Entretanto, esta interpretação depende muito de conjecturas, como a de que o manto necessariamente fosse de pele animal; e de uma agenda estipulada por H. Ghantous: demonstrar a transição da figura do profeta para a profecia escrita insinuada no relato de 2Rs 2,1-18 (WAGSTAFF, B. J., Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches, p. 339; ver também THOMAS, S. I., Eternal Writing and Immortal Writers: On the Non-Death of the

com o ato de Elias estar para ser tomado por YHWH, inicia o senso de movimento antes mesmo do manto ser manipulado. É criada uma expectativa: Elias está para empregar em ação eficaz o manto num tipo de ritual, como se esse possuísse um poder inerente.<sup>57</sup>

O manto de Elias, **אֵלֶּיֶשָׁה**, é o mesmo utilizado por ele no monte Horeb, quando YHWH lhe apareceu (1Rs 19,13). É inegavelmente um símbolo de autoridade profética; mais do que isso, pelas similaridades com o cajado usado por Moisés em Ex 14, evidenciaria que o próprio Elias é um “cajado humano”, um “cajado encarnado de julgamento”. O paralelismo com Moisés e Josué, apenas “sugerido” anteriormente nos v. 2-6, fica mais evidente aqui.<sup>58</sup> O manto aparece como uma espécie de indicador do *status* de Eliseu enquanto sucessor de Elias, ao “receber” este manto nos v. 12e-13b. A importante função social da vestimenta é amplamente

---

Scribe in Early Judaism, p. 573-588). B. J. Wagstaff acrescenta na p. 340 que o ato de enrolar tem seu potencial em si mesmo, tornando-o mais eficaz no ato de ferir as águas na sequência. Por isso, muitos estudiosos concordam com o ato de enrolar o manto, simulando o cajado de Moisés e determinando a conexão com o ato deste no Mar de Juncos: BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 51; BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 287; BURNETT, J. S., The Question of Divine Absence in Israelite and West Semitic Religion, p. 217-218; COHN, R. L., 2 Kings, p. 13; COULOT, C., L'Investiture d'Elisée par Elie (1R 19,19-21), p. 86-87; FELDT, L., Wild and Wondrous Men: Elijah and Elisha in the Hebrew Bible, p. 342-346; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 235; GRAY, J., I & II Kings, p. 475; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 19; LONG, J. C., 1 & 2 Kings, p. 290; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 354; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 173.

<sup>57</sup> WAGSTAFF, B. J., Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches, p. 336.

<sup>58</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 87; CARROLL, R. P., The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel, p. 411-414; COULOT, C., L'Investiture d'Elisée par Elie (1R 19,19-21), p. 87; GUNKEL, H., Elisha: The Successor of Elijah, p. 184; KALTNER, J., What did Elijah Do to His Mantle? The Hebrew Root GLM, p. 226; LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 174; LUKE, K., Elijah's Ascension to Heaven, p. 189; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16-2 Kings 16, l. 6485-6490; MOTTA, F. B., The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha, p. 227; POLAN, G. J., The Call of Elisha, p. 362; RICE, G., Elijah's Requirement for Prophetic Leadership (2 Kings 2:1-18), p. 9; SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 233; WALSH, J. T., 1 Kings, p. 279. Observar ainda o notável paralelismo com Is 10,24; 11,4, onde o cajado e/ou vara é utilizado para ferir como símbolo de punição ou correção (LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 13). O lançamento do manto em 1Rs 19,19 é um rito de “contato mágico”: o manto estaria imbuído da personalidade de seu possuidor, a ponto do manto dos reis assírios ser utilizado como substituto de sua própria pessoa em certos rituais de purificação (GRAY, J., I & II Kings, p. 413). Não obstante, C. M. Fetherolf vê o manto de Elias não como símbolo da autoridade profética, mas antes do declínio e “descomissionamento” de Elias enquanto profeta, o qual estaria insinuado em 1Rs 19,8-18 e pelo fato do manto “desaparecer” de todo o restante do ciclo de Eliseu – inclusive, como símbolo de sua autoridade Eliseu utiliza seu próprio bordão, e não o manto de Elias, em 2Rs 4,29 (FETHEROLF, C. M., Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry, p. 199-212). Ver também BRITT, B., Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene, p. 43-49. R. Graybill vê uma “corporeidade” sendo transmitida juntamente com o poder através do manto; mas, similar a C. M. Fetherolf, entende que Eliseu malogrou no uso do manto de seu mestre (GRAYBILL, R., Elisha's Body and the Queer Touch of Prophecy, p. 34).

documentada no Antigo Oriente; e à luz do papel do profetismo em fazer e desfazer reis, fica evidente a escolha pelo termo **תְּרָא**, por estar associado às ideias de realeza e esplendor (Jn 3,6) e grandeza ou nobiliarquia (Ez 17,8).<sup>59</sup>

Embora o ato de “enrolar” o manto em si seja difícil de especificar, explicar-se-ia pela ação subsequente de golpear (usando a raiz **נכה**) as águas (v. 8c), pelo qual enrolaria o manto simulando o cajado de Moisés e consequentemente evocaria o ato de partir as águas do Mar de Juncos em Ex 14.<sup>60</sup> Além disso, na antiga Canaã, tanto o rio quanto o mar eram “rivais” do deus Baal, os quais ameaçavam destruir o deus caso este malograsse em subjugar-los adequadamente. Na literatura bíblica, entretanto, YHWH em nenhum momento é ameaçado pelo rio ou pelo mar, antes os subjuga inteiramente, como em Js 3,8, por ocasião da travessia do rio Jordão; assim, o ato de Elias evoca esse grande momento.<sup>61</sup> Ao lembrar do grande evento do Mar de Juncos, Elias e Eliseu, ao deixarem o reino do Norte num “êxodo” através do rio Jordão, simbolizaria que Israel tornou-se uma espécie de “Egito”.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> LUKE, K., *Elijah's Ascension to Heaven*, p. 197; NOBLE, J. T., *Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle*, p. 47; REISS, M., *Elijah the Zealot: A Foil to Moses*, p. 179; SCHOTT, M., *Elijah's Hairy Robe and the Clothes of the Prophets*, p.477; WAGSTAFF, B. J., *Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches*, p. 310. Como B. J. Wagstaff salienta na mesma página em nota de rodapé, alguns autores explicitamente indicam o **תְּרָא** como símbolo da sucessão profética tais como BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 52; HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 13; KISSLING, P. J., *Reliable Characters in the Primary History*, p. 161. E B. J. Wagstaff mostra ainda na p. 318 como um grupo de carmelitas e outros monges ascéticos do deserto adotaram a prática de uma vestimenta específica pela qual eles se identificam com o **תְּרָא** de Elias.

<sup>60</sup> BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 201; BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix*, p. 265; FETHEROLF, C. M., *Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry*, p. 208; FRETHEIM, T. E., *First and Second Kings*, p. 137; HALE, T., *2 Kings*, p. 655; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 13; JOÜON, P., *Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste: étude lexicographique*, p. 75; RUSHDOONY, R. J., *Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha*, p. 79-80; SWEENEY, M. A. *I & II Kings: A Commentary*, p. 273. Elias, ao cruzar o rio Jordão na sequência para deixar este mundo desde o lado oriental deste rio recorda que Moisés também despediu-se dessa vida no lado oriental do Jordão, enfatizando as similaridades entre o grande legislador e o profeta (BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 229).

<sup>61</sup> DILLARD, R. B., *Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha*, p. 86; PICHON, C., *La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie*, p. 97-99. O ato de “subjugar” o rio como algo caótico evoca o imaginário do *Chaoskampf*, comum na literatura do Antigo Oriente e insinuado em alguns textos bíblicos, como Jó 38,8 e mesmo Gn 1,2 (LANG, B., *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*, p. 57-62; WAGSTAFF, B. J., *Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches*, p. 341; WYATT, N., *Arms and the King: The Earliest Allusions to the Chaoskampf Motif and Their Implications for the Interpretation of Ugaritic and Biblical Traditions*, p. 151-189).

<sup>62</sup> LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings*, p. 174.

A raiz נָכַה, “ferir”, tendo um significado que varia desde bater a matar, enfatiza a violência, servindo como sinônimo de outras raízes associadas ao ato de matar como מָוֹת, הָרַג, ou רָצַח. O uso do *hifil*, em contextos militares, transmite a ideia de uma derrota devastadora, onde o inimigo é totalmente humilhado. Por isso, a raiz é utilizada em 2Rs 11,12 onde o “bater” palmas como regozijo pela entronização simboliza o triunfo de YHWH sobre seu povo, “antecipando” o desastre que se abaterá sobre Israel e Judá como punição divina. Não obstante, como o ato de ferir as águas do Nilo procura beneficiar Israel em Ex 7,20, 2Rs 2,8 demonstraria a transferência da autoridade divina de um profeta para outro.<sup>63</sup>

Ao ferir as águas, estas são partidas (v. 8d). A raiz חָצַה, “partir”, aparece como verbo 15 vezes em 14 versículos transmitindo a ideia de divisão como em Ez 37,22 e Dn 11,4; mas em muitos contextos enfatiza o compartilhar, para benefício daqueles envolvidos (Ex 21,35; Nm 31,27.42). Assim, embora não necessariamente, a raiz enfatizaria o dividir em partes iguais:<sup>64</sup> haveria um “compartilhar” entre Elias e Eliseu da mesma missão profética, sem solução de continuidade.

Se há uma evocação do partir das águas do Jordão efetuadas pela liderança de Josué, deve-se salientar que não se utiliza em Js 3,13.16 a raiz חָצַה, e sim כָּרַת, “cortar”. Por outro lado, a perícopes de Js 3,1-17 insiste no uso da raiz עָבַר, “atravessar” – ao todo 9 vezes em oito versículos.<sup>65</sup> A noção de cruzar o Jordão é uma formulação típica da literatura deuteronomica-deuteronomista, a qual utiliza como *terminus technicus* em conexão com a conquista da terra. O conjunto de Js 3-5 descreve o passar do Jordão como um ato de “quase” adoração: o povo deve se santificar (Js 3,5) como numa preparação para um serviço litúrgico, no templo. É uma narrativa teológica que pretende mostrar o passar do Jordão em conexão com o grande propósito divino: provar sua direção poderosa e misericordiosa, marcando algo totalmente novo – o “futuro salvífico” começa. A raiz עָבַר indica, portanto, como Israel venceria o obstáculo ou barreira para entrar na terra. Assim, o passar do Jordão torna-se uma “chave hermenêutica” para o futuro – evocado, portanto,

<sup>63</sup> CONRAD, J., נָכַה, p. 418-420; Van DAM, C., נָכַה, p. 105-107; WILSON, M. R., נָכַה, p. 963-965.

<sup>64</sup> CLINES, D. J. A., חָצַה I/II, p. 292-293; HESS, R., חָצַה, p. 243-244; WOLF, H., חָצַה, p. 514-515.

<sup>65</sup> EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 825-827.



em 2Rs 2,8.<sup>66</sup> O discurso de Josué em Js 4,21-23 contém ainda uma alusão com a contraparte poética em Sl 114,3-5, de tal forma que a travessia do Jordão forma um paralelo com a do Mar de Juncos.<sup>67</sup>

Para os israelitas, a permanência no lado oriental do Jordão seria um ato de desobediência, pois este rio representava a última barreira às promessas da aliança divina; era impensável não completar a jornada, pois atravessar o Jordão exigia coragem, compromisso e fé por parte dos israelitas. Por isso, a travessia de oeste para leste era sinal de problemas, como quando Abner e Isbaal tiveram de recuar para além do rio para escapar dos filisteus (2Sm 2,8); e quando Davi fugiu para além do Jordão a fim de escapar da revolta de Absalão (2Sm 17,22).<sup>68</sup> Por isso, com Elias, a aliança foi renovada, a qual será levada a efeito pelo seu discípulo Eliseu, pois este, tal como Josué, reentrou na Terra de Israel ao atravessar o Jordão a pé seco e prosseguiu em Israel o que seu predecessor havia começado no exterior (1Rs 17).<sup>69</sup>

Os pontos de contato do v. 8 com a passagem pelo Mar de Juncos e a travessia do rio Jordão são completadas pela menção de que ambos, Elias e Eliseu, passaram a pé enxuto, *הָיָה בְּרֶגֶל* (v. 8e).<sup>70</sup> O uso teológico da raiz evidencia a fé em YHWH como aquele que exerce domínio sobre a natureza e a história, a favor de Israel (Js 3,17), um poder compartilhado por Elias;<sup>71</sup> e o substantivo *הָיָה בְּרֶגֶל* aparece 8 vezes no texto

<sup>66</sup> ALVAREZ BARREDO, M., Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología, p. 59; FUHS, H. F., *עָבַר*, p. 419-420; Van GRONINGEN, G., *עָבַר*, p. 1070; HARMAN, A. M., *עָבַר* (1), p. 315-318.

<sup>67</sup> FUHS, H. F., *עָבַר*, p. 419-420; PICHON, C., La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie, p. 97. H. F. Fuhs ainda levanta aqui outra questão: teria este paralelo *seu Sitz im Leben* na recitação de uma etiologia narrativa cültica em torno de Guilgal, ou adquiriu expressão literária através da combinação de tradições em Jerusalém?

<sup>68</sup> POWELL, T., Jordão, p. 795; XERAVITS, G. G., Remark on the Miracles of Elisha in the Lives of the Prophets 22.5-20, p. 364.

<sup>69</sup> PICHON, C., La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie, p. 99.

<sup>70</sup> PALMISANO, M. C., La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18, p. 88.

<sup>71</sup> O poder de Elias sobre as águas lembra, segundo E. R. Wendland, como os “mágicos” Tonga são igualmente conhecidos pelas suas habilidades em manipular fantasticamente as águas, um bem precioso na África Central, como “erguer” as águas de um córrego, de uma piscina ou fonte ao golpeá-las com um objeto ritual – seja uma clava, vara ou cajado. Mas, ao contrário do efetuado por Elias, não pode ser feito de imediato, e sim após um considerável tempo, removendo “magicamente” as águas de um lugar para outro em benefício de outrem – uma espécie de “roubo” (WENDLAND, E. R., *Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors?*, p. 218).

massorético, trazendo a ideia de segurança proporcionada pelo estar em “terra seca”.<sup>72</sup>

À guisa de conclusão, como o povo de Israel, Elias e Eliseu atravessaram as águas do rio Jordão em terra seca. E como Moisés morreu a leste do Jordão, igualmente a caminhada terrena de Elias finaliza nesta parte da terra adjacente ao rio. É onde a carreira de Eliseu começa – repetindo a de seu mentor (1Rs 17).<sup>73</sup> O cruzar do rio Jordão efetuado por Elias e Eliseu é um fato sobrenatural – e miraculoso – tanto quanto os grandes eventos da história de Israel, como a travessia do Mar de Juncos e do rio Jordão.<sup>74</sup>

### 5.3.3.

#### Quarto diálogo entre Elias e Eliseu (v. 9-10)

Após atravessarem o rio (v. 9a-b), o evento outrora antecipado pelo narrador nos v. 3.5, compartilhado tanto pelos filhos dos profetas quanto por Eliseu, agora é confirmado pelo próprio Elias: ele de fato será tomado – embora não especifique, como aqueles, a intervenção de YHWH (v. 9e). Talvez o pedido anterior de Eliseu para que os filhos dos profetas permanecessem em silêncio, quietos, tivesse a intenção de deixá-lo nesse momento a sós com o mestre para externar um desejo.<sup>75</sup>

O pedido no v. 9c através da raiz **לשא**, expressando um desejo, lembra a intervenção de Betsabeia ao rei Salomão por requisição de Adonias: que se lhe dê

<sup>72</sup> CLINES, D. J. A., **הַיָּבֵשׁ**, p. 311. A ideia de segurança pode ser vista em sete das oito ocorrências: Gn 7,22; Ex 14,21; Js 3,17 (2x); 4,18; 2Rs 2,8; Ag 2,6 – em Ez 30,12 há o sentido de juízo. Ao mesmo tempo, o substantivo **הַיָּבֵשׁ**, “desolação”, da mesma raiz, traz o significado teológico de YHWH dispor das forças da natureza para secar a terra, devastá-la, em punição como consequência da desobediência (Jr 7,34). Haveria intenção do hagiógrafo em jogar com duas palavras que se diferenciam apenas na vocalização massorética? Há ainda um interessante paralelo, a evocação de outras palavras da mesma raiz: **הַיָּבֵשׁ**, “espada”, lembrando da promessa de que Eliseu levaria adiante um castigo para aqueles que escapassem da espada tanto de Hazael quanto de Jeú (1Rs 19,17); e **הַיָּבֵשׁ**, Horeb, o lugar onde Elias foi “reencenar” o recebimento da lei (1Rs 19,8) efetuado anteriormente por Moisés em Dt 4,10 (HAYDEN, R. E., **הַיָּבֵשׁ**, p. 256; KAISER, O., **הַיָּבֵשׁ**, p. 152-153; YAMAUCHI, E., **הַיָּבֵשׁ** I, p. 523-526).

<sup>73</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6490-6494. Veja também BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 236.

<sup>74</sup> WAGSTAFF, B. J., *Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches*, p. 321. Ver também BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 287; FORTI, T., *Transposition of Motifs in the Elijah and Elisha Cycles*, p. 239; KISSLING, P. J., *Reliable Characters in the Primary History*, p. 191; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 354; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 160; NOBLE, J. T., *Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle*, p. 54; SATTERTHWAITE, P. E., *The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8*, p. 8; WILLIAMS, J. G., *The Prophetic “Father”*, p. 345.

<sup>75</sup> COHN, R. L., *2 Kings*, p. 13-14.

Abisag, a antiga concubina de Davi – um assunto delicado, pois Salomão compreendeu um sutil artil de Adonias, enquanto filho mais velho, em reivindicar seu direito ao trono (1Rs 2,13-22). Há similaridades semânticas ainda mais fortes quando YHWH se manifesta em sonho a Salomão (1Rs 3,5), e lhe diz para pedir o que quisesse, e lhe seria concedido (שָׁאַל מָה אֶתֶּן-לָּךְ). Salomão poderia ter requisitado riquezas, poder, glória – até a morte de seus inimigos – mas pediu sabedoria para governar o povo (1Rs 3,6-9). Foi então agraciado: por ter pedido o que era o mais apropriado e louvável, garantiu até mesmo aquilo que não pedira (1Rs 3,10-14). Nessas passagens em que Salomão exerce um papel preponderante, a raiz שָׁאַל age como uma “palavra-chave”.<sup>76</sup> Elias, numa atitude desesperada diante da perseguição, pede a morte (1Rs 19,4). E com Eliseu a raiz שָׁאַל exerce a função de pedido ou empréstimo associado à consecução do ato portentoso (2Rs 4,3.28; 6,5) e de arguição do rei acerca dos atos deste profeta (2Rs 8,6).

No v. 9d Elias pergunta pelo que Eliseu deseja, e este responde (v. 9f) de maneira categórica: a porção dobrada do espírito sobre Elias (v. 9g). O pedido da “porção dobrada”<sup>77</sup> do espírito é a expressão usada em Dt 21,17 para descrever a parte destinada ao primogênito a ser recebida da propriedade de seu pai. Portanto, o termo está associado à herança – especificamente, aquela de alguém que está assumindo a liderança de uma propriedade, pois quando o pai morre, o primogênito assume o lugar deste. Eliseu deseja que ele seja mais do que o sucessor de Elias enquanto profeta: ele deseja a ascendência sobre o grupo de filhos dos profetas, como líder.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> FUHS, H. F., שָׁאַל, p. 257-262; ver também BECK, J. A., שָׁאַל, p. 9-10; BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 51-52; GERLEMAN, G., שָׁאַל, p. 1282-1284. Ver ainda como Salomão concedeu à rainha de Sabá tudo que esta lhe pediu (1Rs 10,13).

<sup>77</sup> Sobre a tradução, ver tópico 3.1.

<sup>78</sup> BELLAMY, M. L., The Elijah-Elisha Cycle of Stories: a Ring Composition, p. 81-82; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 62-63; BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 232; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 37; CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1473; CONTI, M. et al., 1-2 Reyes, 1-2 Crônicas, Esdras, Nehemías, p. 207; FORESTI, F., Il rapimento di Elia al cielo, p. 265-266; GRAY, J., I & II Kings, p. 475; HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 156; HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 235; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 21; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 13; LEVINE, N., Twice as much of your Spirit, p. 43-44; LUKE, K., Elijah's Ascension to Heaven, p. 198; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6500-6507; O'BRIEN, M. A., The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2, p. 10; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 716; WAGSTAFF, B. J., Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches, p. 313-314; WEINGART, K., My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title, p. 259; WOLFGRAMM, A. J., Kings, p. 169. De

Mas este é o “espírito profético” que YHWH pôs no profeta, o qual é “transferível” a outros (Nm 11,16-17. 24-30), que não garante necessariamente o “dobro de milagres” ou o “dobro do poder”. Não obstante, Eliseu obtém o *status* de “filho mais velho”.<sup>79</sup> Segundo R. Havrelock o “espírito profético” pode realmente ser transferido de uma pessoa para outra: o espírito que Josué (Dt 34,9) e Eliseu (2Rs 2,9) receberam era o “espírito” de seus mestres, não um espírito concedido diretamente pelo divino. A transmissão desse “espírito profético” ocorre dentro da proposta da sucessão, a fim de assegurar a continuidade das missões de Moisés e de Elias, sem necessariamente estabelecer uma linhagem, uma “dinastia profética”.<sup>80</sup>

Mas tanto em Nm 27,15 como em 2Rs 2,10 nega-se ao carismático a competência pela doação do espírito, ainda que esta necessite de um mediador

---

fato, os textos cuneiformes de Emar atestam que o filho mais velho recebia porção dobrada (TSUKIMOTO, A., *Emar and the Old Testament - Preliminary Remarks*, p. 3-24). Ver também RUBIN, N., *The Social Significance of the Firstborn in Israel*, p. 155-170. Não obstante, W. J. Bergen chama a atenção de que não haveria um outro herdeiro especificamente delineado que justificasse o paralelismo com a ideia de partilha – a lei deuteronômica seria aplicada unicamente a múltiplos herdeiros.

<sup>79</sup> BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 201; MOTTA, F. B., *The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha*, p. 234; SWEENEY, M. A. *I & II Kings: A Commentary*, p. 273. Os setenta anciãos em Nm 11 refletem a importância que certos grupos como os “filhos dos profetas” concedem à posseção do espírito (SICRE DIAZ, J. L., *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 150). Quanto à menção do “dobro do espírito”, ainda que Eliseu não possua o “dobro da grandeza” de Elias, há de fato algumas “duplicações” no ministério daquele em comparação ao deste: dois ressuscitamentos efetuados por Eliseu (2Rs 4,32-37; 13,21) contra um de Elias (1Rs 17,17-24), e a menção das duas ursos em 2Rs 2,24 (BUTLER, J. G., *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 38). Esta observação parece ser corroborada pela insistência em torno do número dois (v. 6.7.8.11.12), insinuado ainda na menção do partir – subentendido em dois – nos v. 11.14 (BELLAMY, M. L., *The Elijah-Elisha Cycle of Stories: a Ring Composition*, p. 83). Por isso, o Midrash afirma que Eliseu realizou 16 milagres, contra 8 de seu mestre (GINZBERG, L.; SZOLD, H.; RADIN, P., *Legends of the Jews*, p. 1022–1025; LEVINE, N., *Twice as much of your Spirit*, p. 25; XERAVITS, G. G., *Remark on the Miracles of Elisha in the Lives of the Prophets* 22.5-20, p. 360-364; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 716; REISS, M., *Elijah the Zealot: A Foil to Moses*, p. 179).

<sup>80</sup> HAVRELOCK, R., *River Jordan*, p. 144; LEVISON, J., *Boundless God: The Spirit according to the Old Testament*, p. 73-88; NAUMANN, T., *Vom prophetischen Geist erfüllt*, p. 62-70. Este espírito não seria uma “qualidade inerente pessoal”, pois sua fonte é YHWH (COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 32); entretanto, Z. Weisman mostra a idiossincrasia da referência única ao “espírito de Elias” em 2Rs 2,9, enquanto em 1Rs 18,12 menciona-se o “Espírito de YHWH” carregando Elias – pelo que nas duas passagens o “espírito” difere em sua natureza (WEISMAN, Z., *The Personal Spirit as Imparting Authority*, p. 232-234). Assim, de fato no v. 9 trata-se do “espírito de Elias” (PICHON, C., *Le prophète Elie dans les Evangiles*, p. 50). Ainda segundo W. J. Bergen, há uma notável ausência aqui de referência (pelo menos explícita) a YHWH. Pela sua requisição, é como se Eliseu desejasse uma parte do espírito do próprio Elias. Se por um lado isto reforça a conexão entre mestre e discípulo, ao mesmo tempo diminui a conexão entre o próprio Elias e YHWH. Não obstante, há uma ambiguidade, salientada pela ausência de qualquer referência anterior ao espírito de Elias: há apenas uma referência explícita ao espírito de YHWH em 1Rs 18,12, e a um espírito/vento o qual não contém a presença divina em 1Rs 19,11 (BERGEN, W. J., *Elisha and the End of Prophetism*, p. 62). Entretanto, ver NOBLE, J. T., *Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle*, p. 54.

divino. Moisés e Elias são instrumentos nas mãos de YHWH em um ambiente teofânico, dentro da concepção deuteronomista da continuidade profética.<sup>81</sup> Assim, Eliseu pediria a Elias, enquanto intermediário divino, a porção dobrada do “espírito profético” que teria sido destinada a outros profetas, conferindo-lhe especial autoridade, poder e sabedoria.<sup>82</sup> E, portanto, se 2Rs 2 começa com um relato que fala acerca de Elias e Eliseu, mais especificamente da sucessão profética de um para o outro, um tema importante é a passagem do espírito de Elias para seu discípulo.<sup>83</sup>

A concessão do espírito pode estar relacionada especialmente às tradições sobre o “homem de Deus”, atestando uma concepção popular do profeta enquanto “homem do espírito” (Os 9,7), um conceito tão intimamente ligado com “posse” que poderia ser herdado de acordo com os direitos de primogenitura. A herança do espírito por um sucessor seria uma antiga tradição, sem necessariamente ser uma “reconstrução arcaizante” deuteronomista, pelo que 2Rs 2,9-10 poderia ter influenciado Dt 34,9 e Nm 27,12-23.<sup>84</sup>

A menção da “porção dobrada” envolve uma dificuldade: refere-se a algo quantificável; entretanto o espírito requerido por Eliseu não é.<sup>85</sup> Contudo, deve-se salientar que a palavra פֶּה significa literalmente “boca”, pelo que poderia se traduzir a expressão פִּי שְׁנַיִם como “bocado (de comida) duplo”. Seria uma maneira de entender o espírito como alimento, e o pedido de Eliseu adquiriria o desejo de fornecer abundante “alimento espiritual” – o que poderia estar exemplificado no

<sup>81</sup> ALVAREZ BARREDO, M., Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología, p. 60.

<sup>82</sup> CLINES, D. J. A., רִיחַ, p. 432; FETHEROLF, C. M., Elijah’s Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry, p. 208; FRETHERIM, T. E., First and Second Kings, p. 137-138; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 235.

<sup>83</sup> SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 157. A transferência do “espírito profético” de Moisés para Josué é descrita com maiores detalhes em Nm 27,12-23, onde Moisés concede uma parte de sua autoridade (הָוִד) através da imposição de mãos. No monte Abarim YHWH anuncia a morte iminente de Moisés; este, sem questionar, expressa unicamente preocupação por um sucessor, que esteja à frente da congregação de Israel. Como resposta, YHWH designa Josué como seu sucessor – e a descrição do motivo, ser este אִישׁ אֲשֶׁר־רִיחַ בּוֹ, “homem em que há o espírito”, evidencia a importância do papel do espírito (HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 148).

<sup>84</sup> ALBERTZ, R.; WESTERMANN, C., רִיחַ, p. 1212-1218; BLOCK, D. I., Empowered by the Spirit, p. 37-41; BRATSIOTIS, N. P., אִישׁ, p. 233-235; Van PELT, M. V.; KAISER, W. C.; BLOCK, D. I., רִיחַ, p. 1072; TENGSTRÖM, S.; FABRY, H.-J., רִיחַ, p. 390-391. Entretanto, o Espírito de YHWH é mencionado em conexão com as histórias de Elias e de Eliseu apenas em 1Rs 18,12 e 2Rs 2,15.16.

<sup>85</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 295.

episódio em que este proporciona abundante pão para os filhos dos profetas (2Rs 4,42-44).<sup>86</sup>

Se nada é dito acerca da exata maneira pela qual o espírito é concedido, um claro teste é oferecido (v. 10a): se Eliseu conseguir “ver” (v. 10c) o exato momento da ascensão, ele conseguirá a porção dobrada do espírito – uma condição *sine qua non* (v. 10d-f). Nada se fala acerca dos filhos dos profetas, como se a esses não se garantisse esse “privilegio”.<sup>87</sup> Por isso Elias afirma no v. 10b que é um pedido difícil (הַקְשִׁיטָה לְשֹׂאֵל), pois somente YHWH pode garantir esse privilégio, e o “ver” aqui envolve mais do que simples condição de “percepção sensorial”: requer compreensão e “percepção espiritual”, como Eliseu evidenciará posteriormente em 2Rs 6,16-17.<sup>88</sup>

A raiz הָרָא (v. 10c) abarca uma gama de significados além de “ver”: “considerar”, “perceber”, “sentir”, “entender”, “aprender”. Um dos usos teológicos é o *profético*: como tal, “designa a aceitação da palavra de Deus tal como entregue por seus mensageiros designados”, um termo de investigação poderosamente efetiva, tornando-o complementar ao verbo הִלָּךְ, “revelar” (Is 40,5; Ez 21,29). Há exemplos deste uso de הָרָא com Eliseu (2Rs 6,17; 8,13).<sup>89</sup> Tão importante é a visão para o profeta que um dos termos utilizados como sinônimo para este é o de vidente,

<sup>86</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 177. L. Popko debate essa polissemia da palavra הָרָא e percebe que gramaticalmente הָרָא + הָיָה não indica posse (a qual seria representada por הָיָה + הָיָה), pois na construção adverbial nominal הָיָה הָרָא a ênfase recai na preposição direcional הָרָא, pelo que ele prefere traduzir o v. 9g assim: “que então o הָיָה הָרָא no teu espírito venha para mim!” Sem negar o uso de הָיָה הָרָא como “porção dobrada”, evidente no texto hebraico de Eclo 48,12, e comparando o uso de הָיָה הָרָא em 1Rs 22,13 expressando “uma só boca” “unanimemente”, L. Popko chega à seguinte conclusão: a expressão envolve uma metáfora acerca da dubiedade da oralidade, a qual seria bem exemplificada no episódio envolvendo Hazael em 2Rs 8,10 – o que Eliseu pretendia dizer, que Ben-Adad iria certamente morrer, ou certamente viver? (POPKO, L., הָיָה הָרָא in 2 Kgs 2:9 as a Metaphor of Double Speech, p. 358-369). Ver ainda RICOEUR, P., The Rule of Metaphor, p. 345; SOKICE, J. M., Metaphor and Religious Language, p. 73-74. Essa “dubiedade” no discurso do profeta Eliseu leva K. Bodner a qualificá-lo como um “agente duplo” (BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 35).

<sup>87</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 201; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 63; BERRIGAN, D., The Kings and Their Gods: The Pathology of Power, p. 125-126; BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 53; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 235.

<sup>88</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 304; CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 403; CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1474; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6500-6507; NAUDÉ, J. A., הָרָא, p. 1007-1008; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 158; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 25; VETTER, D., הָרָא, p. 1181; Van der WOUDE, A. S., הָרָא, p. 1175.

<sup>89</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 44. Ver também CULVER, R. D., הָרָא, p. 1383; FUHS, H. F., הָרָא, p. 228-229.

הָאֵלֹהִים.<sup>90</sup> Em Elias e Eliseu “Palavra e visão aparecem frequentemente juntas, como os dois canais de comunicação divina ao profeta”; e se “a visão profética se caracteriza pela audácia de ver o que nós outros não queremos ver, em outras se distingue pela capacidade de ver a realidade de maneira profunda”.<sup>91</sup>

### 5.3.4. A sucessão profética ocorre (v. 11-15)

#### 5.3.4.1.

#### O traslado de Elias (v. 11)

No v. 11 a narrativa chega a um clímax com a ascensão de Elias, pelo que alguns autores entendem aqui o ponto central de um arranjo de todo o conjunto de 2Rs 2,1-25 em forma quiástica.<sup>92</sup> Duas tradições seriam unidas aqui no v. 11 acerca da ascensão de Elias: uma relacionada ao turbilhão (v. 11e, já presente no v. 1), e outra relativa à separação de mestre e discípulo mediante carruagem e cavalos de fogo (v. 11c-d).<sup>93</sup> O evento ocorre não com uma espera “estática”, mas enquanto eles caminham e conversam (v. 11a-b). O caminhar salienta a necessidade de não interrupção da missão, que doravante será levada a efeito por Eliseu; e o “falar”, a ênfase na mensagem profética.

A carruagem, כְּרִיבָה (v. 11c), embora pudesse ser utilizada como meio de transporte (Gn 50,9), sua principal função era militar. Provendo mobilidade na batalha, não obstante a relativa limitação de seu poder de fogo, exercia um poderoso valor psicológico: quando várias carruagens avançavam sobre o inimigo levava pânico, tendo valor de choque. Para ser eficiente, demandava investimento na sua confecção, tornando um objeto custoso; por isso, a posse de muitas carruagens estava associada ao poderio do exército.<sup>94</sup> Segundo I. Finkelstein haveria em Israel na época de Acab uma poderosa armada de carruagens atestada pela infantaria

<sup>90</sup> O termo *vidente*, הָאֵלֹהִים, só é usado em 11 passagens do texto massorético, seis vezes nas tradições anteriores ao exílio: em quatro delas se refere a Samuel (1Sm 9,9.11.18.19), em uma ao sacerdote Sadoc (2Sm 15,27 – um texto duvidoso, pois הָאֵלֹהִים pode ser aqui uma forma participial: CLINES, D. J. A., הָאֵלֹהִים I, p. 362) e em Is 30,10 se fala dos videntes no plural (רְאִיִּים). As demais menções devem-se ao Cronista, que adota o título para aplicá-lo três vezes a Samuel (1Cr 9,22; 26,28; 29,29) e duas a Hanani, um personagem que denuncia o rei Asa de Judá e acaba no cárcere, 2Cr 16,7.10 (SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 52).

<sup>91</sup> SICRE DIAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico, p. 63-67.

<sup>92</sup> Rever tópico 3.4 acerca da questão quiástica.

<sup>93</sup> BAILEY, R., *Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare*, p. 19; JONES, G. H., *1 and 2 Kings*, vol. 2, p. 380-389.

<sup>94</sup> JONKER, L., כְּרִיבָה, p. 1105-1106.

fornecida por este rei na batalha de Qarqar (ANET 279), pois as escavações arqueológicas em Meguido revelaram estábulos originalmente atribuídos a Salomão, mas datados na época amrida – pelo que 1Rs 5,6 seria uma descrição do período do rei Acab.<sup>95</sup>

Contrariamente à representação comum na arte iconográfica, Elias não é transportado na carruagem, nem a dirige. A função da carruagem é de separar Elias de Eliseu (v. 11d), aquele que se encontra na terra daquele que dirige-se ao céu, separando aquele que doravante possui a responsabilidade profética daquele que foi levado à impressionante esfera do divino.<sup>96</sup> Deve ser salientado que a raiz envolvida aqui, רכב, remete à ideia de cavalgar, atestada tanto no ugarítico – vide o epíteto de Baal, “cavaleiro das nuvens” – quanto no acadiano. Entretanto, muitas passagens bíblicas insistem que YHWH é aquele que de fato cavalga nas nuvens (Sl 68,5; 104,3). Assim, pode-se dizer que o “guerreiro” YHWH veio buscar seu servo, o profeta.<sup>97</sup>

Para J. R. Lundbom, a carruagem exerceria não uma função simbólica, mas concreta: aceitando não haver descontinuidade cronológica entre 2Rs 1–2, o novo rei Jorão mandara raptar Elias numa carruagem em represália pela morte dos 100 soldados com seus capitães enviados anteriormente por Ocozias (1,9-15), a qual teria culminado numa vingança sangrenta com a possível anuência ou até mesmo participação ativa da rainha Jezabel, cumprindo a ameaça de 1Rs 19,1-2.<sup>98</sup> São

<sup>95</sup> CANTRELL, D. O., *The Horsemen of Israel*, p. 112-113; FINKELSTEIN, I., *O Reino Esquecido*, p. 141-142; LITTAUER, M. A.; CROUWEL, J. H., *Chariots*, p. 891; YADIN, Y., *The Art of Warfare in Biblical Lands*, p. 284-286. Uma descrição detalhada do funcionamento do exército e armamento israelita neste período pode ser encontrada em SEEVERS, B., *Warfare in the Old Testament*, p. 45-82.

<sup>96</sup> BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 201; BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings*, p. 297; BUIS, P., *Le livre des Rois*, p. 183; BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 238; FORESTI, F., *Il rapimento di Elia al cielo*, p. 266; HADLEY, J. M., *Elias e Eliseu*, p. 567; HAUSMANN, J., פָּרָד, p. 77; HESS, R., פָּרָד, p. 671; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 13-14; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6527-6530; RYKEN, P. G., *2 Kings*, p. 24; SKA, J.-L., *Mourir e risorgere: il carro di fuoco (2Re 2,11)*, p. 221-222; UEHLINGER, C., *L’ascension d’Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12*, p. 84; WISEMAN, D. J., *1 e 2 Reis*, p. 172. Isto já vem expresso igualmente por Agostinho de Hipona em *Cidade de Deus* 20,29 (RYKEN, P. G., *2 Kings*, p. 25). Esta concepção parece remontar ao Sirácida (Eclo 48,9), o qual afirmaria que a elevação ocorreu num turbilhão e através da carruagem, como que equiparando-os (BULLARD, R. A.; HATTON, H. A., *A Handbook on Sirach*, p. 962; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 160). Não obstante, A. Schenker parece defender que de fato Elias acendeu na carruagem de fogo (SCHENKER, A., *Le monde a venir dans l’Ancien Testament*, p. 26; ver também LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings*, p. 176).

<sup>97</sup> DILLARD, R. B., *Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha*, p. 83-84; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6518-6520.

<sup>98</sup> LUNDBOM, J. R., *Elijah’s Chariot Ride*, p. 160.



pressuposições baseadas unicamente em conjecturas, sem dados seguros. Não obstante, o simbolismo envolvendo a carruagem poderia ser uma metáfora para a morte, algo reforçado por outras menções da presença desta na morte de reis, como a de Acab (1Rs 22,25) e a de Josias (2Cr 35,24).<sup>99</sup>

O cavalo, סוס (v. 11c), é comumente associado aos fins militares, pois eram eles que puxavam as carruagens na batalha (Ex 15,19), pelo que eram grandemente apreciados pelos reis. Por isso, a importância da combinação de רכב e סוס como uma espécie de expressão idiomática significando “cavalo que puxa uma carruagem de combate”.<sup>100</sup> Porém, haveria aqui um contexto mitológico-teológico, pois o cavalo é conhecido na antiguidade como um animal de culto ao sol (2Rs 23,11), pelo que a história de Elias poderia ser fundida aqui com uma antiga lenda cáltica solar. A renovação do poder do profeta Elias em seu sucessor sugere a de uma divindade fenícia – numa variação cáltica local do “mito da fênix”. A teofania aqui no relato de 2Rs 2,11 enfatizaria a presença divina, acentuando a autoridade com a qual Eliseu foi investido.<sup>101</sup> Além do mais, uma importante consideração teológica profética salientada é de Israel necessitar pôr sua confiança não em cavalos, mas em YHWH (Is 2,7; Os 14,4). Isso é reiterado na literatura sálmica (Sl 20,8; 33,17; 147,10), e Pr 21,31 oferece um meio termo: ainda que se preparem cavalos para a batalha, o fiel não pode esquecer que a vitória vem de YHWH.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> BARRICK, W. B.; RINGGREN, H., רכב, p. 489; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 14; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 78-79; SCHMITT, A., “Elija stieg zum Himmel hinauf”, p. 27-33.

<sup>100</sup> CHISHOLM, R. B., סוס, p. 237; FICKER, R., רכב, p. 1238; MOWINCKEL, S., Drive and/or Ride in OT, p. 284-299; PATTERSON, R. D., סוס II, p. 1033.

<sup>101</sup> GRAY, J., I & II Kings, p. 476; PATTERSON, R. D., סוס II, p. 1033; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 26; STENDEBACH, F. J., סוס, p. 185; UEHLINGER, C., L’ascension d’Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12, p. 91. K. Gallinger alega uma comprovação no aramaico, onde se atesta um Deus conhecido como rkb ’l, cujo símbolo é uma canga com uma parelha de cavalos (GALLING, K., Die Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, p. 146-147). A imagem da carruagem e cavalos de fogo, independentemente de suas conotações mitológicas, parece ter influenciado na tradição judaica pós-bíblica a ideia da מְרִכְבֵּהּ de YHWH, baseada ainda em Ez 1; Hab 3,8; Zc 6,1-3 (LUKE, K., Elijah’s Ascension to Heaven, p. 199-200). Nas páginas 95-97 C. Uehlinger analisa uma representação iconográfica encontrada, na qual uma divindade solar põe sob sua proteção um rei com sua carruagem, cavalos e cavaleiros – uma semelhança impressionante com a descrição de 2Rs 2,11-12. A representação iconográfica de uma carruagem celestial relacionada a uma divindade das tempestades é comum no Antigo Oriente, aplicada a YHWH em Sl 18,11; 77,19 (WEINGART, K., My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha’s or Elijah’s Title, p. 265).

<sup>102</sup> CHISHOLM, R. B., סוס, p. 237; STENDEBACH, F. J., סוס, p. 186-187.

Um elemento associado aqui no v. 11 tanto à carruagem quanto ao cavalo é o fogo, importante item presente em teofanias (Ex 3,2; 24,17).<sup>103</sup> O fogo não somente representa uma manifestação do poder divino, a exemplo do que ocorrera em 1Rs 18,39, mas também de aprovação divina: este último versículo evidencia que Deus respondeu satisfatoriamente à prova proposta por Elias em 1Rs 18,24. A ideia de legitimidade também estaria por trás do episódio de 2Rs 1,10.12.14; e YHWH legitimou o templo construído por Salomão evidenciando sua presença através do fogo (2Cr 7,1-3).<sup>104</sup>

Se a combinação de רָכָב e סוּס parece ser uma expressão idiomática, mais importante literariamente é a associação entre as palavras שָׁרָב, רָכָב e סוּסִים, a qual retorna mais de uma vez nas histórias de Eliseu em 2Rs 6,17, símbolo da poderosa presença divina. Acrescenta-se a importância do ver, a qual ficará mais evidente no v. 12: como elemento comum em 2Rs 2,11-12; 6,17 a carruagem e os cavalos de fogo tornam-se visíveis somente quando YHWH abre os olhos de seus servos.<sup>105</sup>

Segundo J. Gray, a menção de סַעֲרָה (v. 11e) e o repentino desaparecimento de Elias sugere um “demônio da areia”, o qual poderia acompanhar o siroco à leste do Jordão. O fogo sugere o siroco, e o progresso da tempestade de areia poderia ser comparada a carruagens e cavalos.<sup>106</sup> Mas não há necessidade de uma explicação “minimalista”: tanto o turbilhão quanto o fogo completam o quadro de uma teofania; e ao se retornar à menção de סַעֲרָה, já efetuada no v. 1, leva a narrativa ao

<sup>103</sup> GRAY, J., I & II Kings, p. 476; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6518-6520. Segundo R. N. Champlin esse fogo, não sendo literal, “era apenas a conflagração do céu manifestando-se sob formas que podiam ser comparadas a um carro de fogo e a cavalos de fogo” (CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1474).

<sup>104</sup> NAUDÉ, J. A., שָׁרָב, p. 520; PICHON, C., La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie, p. 88.

<sup>105</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 304; BEEK, M. A., The Meaning of the Expression “The Chariots and the Horsemen of Israel” (2 Kings 2:12), p. 3; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 63; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 14. Saliente-se que o vocábulo סַעֲרָה poderia ser traduzido como “eis, veja!”, de qualquer forma, indica uma mudança do ponto de vista, uma ênfase para se “ver” a cena (COHN, R. L., 2 Kings, p. 14).

<sup>106</sup> GRAY, J., I & II Kings, p. 475. C. Uehlinger chama a atenção de que a palavra סַעֲרָה aparece aqui no v. 1.11 em toda a obra de Reis, junto ao *nifal* da raiz סַעַר em 2Rs 6,11, o que confirmaria uma apreciação negativa do fenômeno do turbilhão; cita vários versículos em que de fato o turbilhão envolve questões negativas ou “nefastas”, sugerindo o juízo, como Is 29,6; 40,24; 41,16; Ez 13,11-13; Jr 23,19; Na 1,3 (UEHLINGER, C., L'ascension d'Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12, p. 84). Ver também HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 258-259; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6530-6534. Esta apreciação negativa possui uma similaridade, segundo E. R. Wendland, com a tradição Tonga: um feiticeiro utiliza o redemoinho de vento como um transporte a fim de alcançar o telhado de alguém inimizado, e assim expô-lo a um ataque noturno. Uma crença tão arraigada entre esse povo que, ao se perder o telhado da casa, dispara-se uma espécie de alarme (WENDLAND, E. R., Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors?, p. 218).

seu clímax, a exemplo do que ocorrera na teofania mediante a mesma palavra em Jó 38,1 – quando finalmente Deus se manifesta após reiterados pedidos de Jó.<sup>107</sup>

O uso da raiz  $\text{עָלַה}$ , além de evocar a subida em direção aos céus, lembra a palavra  $\text{עֹלָה}$ , do campo semântico cultural, que descreve o holocausto como uma oferta totalmente consumida pelo fogo. Assim, é como se Elias fosse tratado como uma “oferta viva” a YHWH, como se toda a cena funcionasse como um ritual de “consagração” do seu sucessor. Em outra passagem (1Rs 18,36), Elias havia se apresentado como sacerdote, oferecendo uma  $\text{זֶבַח}$ , “oblação”, uma “oferta de grãos”.<sup>108</sup>

#### 5.3.4.2.

#### Eliseu reage à partida de Elias com atos e palavras (v. 12a-d)

Enquanto a ascensão de Elias ocorria, Eliseu via (v. 12a), preenchendo o requisito requerido anteriormente no v. 10c-f para que o pedido de Eliseu pela posse do espírito se realizasse, tornando-se uma “experiência iniciática”. Eliseu passa no teste. Não obstante, para salientar a mesma ascensão, este bloco sintático encerra declarando que não mais o viu (v. 12d): doravante, Elias não mais pertenceria à esfera “terrestre”.<sup>109</sup>

Como reação imediata ao que consegue ver, Eliseu grita (v. 12b). A raiz  $\text{עָרַב}$  pode expressar a surpresa pelo fato presenciado por Eliseu, associada a uma agonia, e mesmo sofrimento. Este sofrimento pode evocar o luto, como Davi em 2Sm 19,5 – e, a semelhança deste, o senso de sofrimento aqui no v. 12b é enfatizado pela repetição do termo  $\text{בָּנִי}$ ; mas igualmente pode ser utilizada em contexto de convocação militar, como em 2Rs 3,21 – abordando um campo semântico já evidenciado no v. 11 com carruagens e cavalos. Mas a reação de Eliseu pode ser indubitavelmente comparada a um lamento, luto – 2Rs 2,12 é a única passagem, de fato, em que ocorre a raiz no *piel*, dando uma ideia intensiva. Não fica claro se

<sup>107</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 45; COHN, R. L., 2 Kings, p. 14; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 21; LUKE, K., Elijah's Ascension to Heaven, p. 200.

<sup>108</sup> BURKI, M., L'étoffe du prophétie: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée, p. 147 ; LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 176-177; PICHON, C., Le prophète Elie dans les Evangiles, p. 35; NOBLE, J. T., Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle, p. 58-60.

<sup>109</sup> BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 63-64; CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15), p. 37; COHN, R. L., 2 Kings, p. 14; FORESTI, F., Il rapimento di Elia al cielo, p. 266; HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 157; del OLMO LETE, G., La vocación de Eliseo, p. 291; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 719; RICE, G., Elijah's Requirement for Prophetic Leadership (2 Kings 2:1-18), p. 10.

Eliseu entendeu a ascensão de Elias como uma morte; mas a tradição, já relatada por Agostinho de Hipona (Cidade de Deus 20,29), afirma que Elias permaneceria vivo por ter sido transladado fisicamente.<sup>110</sup>

Independente se é uma expressão de luto, o conteúdo do grito de Eliseu (v. 12c) é um panegírico, pelo qual Elias é retratado concomitantemente como pai e carruagem. Ao gritar “meu pai, meu pai” para se referir a Elias, lembra a passagem na qual Eliseu abandonou seu lar e passou a seguir o profeta (1Rs 19,19-21), demonstrando seu profundo respeito e carinho àquele que se tornou seu pai espiritual, e reconhece a liderança profética exercida por este. Por isso, seu grito poderia ainda expressar a profunda emoção de alguém que se coloca como um “discípulo órfão”. Haveria ainda na declaração de Elias como pai um sutil conflito entre esta liderança profética e a monárquica, a qual seria responsável pela “secularização” das forças militares em particular e das antigas tradições javistas em geral.<sup>111</sup>

A segunda parte do panegírico de Eliseu em relação a Elias é a declaração de “carruagem de Israel e sua cavalaria”. Há uma quase repetição do que foi dito acerca da ascensão no v. 11, com a diferença de que “cavalos” são substituídos agora por פָּרָשִׁים, “cavalaria”. Mas, como bem observa R. Bailey, há um alinhamento perfeito entre as expressões:

carruagem de fogo	<b>A</b>
e cavalos de fogo	<b>B</b>
carruagem de Israel	<b>A'</b>
e sua cavalaria	<b>B'</b>

<sup>110</sup> ALBERTZ, R., צֶעֶק, p. 1088; CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 387; CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15), p. 37; CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1474; HASEL, G., עֶלְיָא, p. 116-119; KONKEL, A. H., עֶלְיָא, p. 824; RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 25; UEHLINGER, C., L'ascension d'Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12, p. 84.

<sup>111</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 304; BUTLER, J. G., Elijah: The Prophet of Confrontation, p. 241-243; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 32; GALLING, K., Die Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, p. 130-131; GRAY, J., I & II Kings, p. 476; LONG, B. O., 2 Kings, p. 28-29; LUKE, K., Elijah's Ascension to Heaven, p. 201; ROFÉ, A., The Classification of the Prophetical Stories, p. 438; WILLIAMS, J. G., The Prophetic “Father”, p. 344-348. Mas o próprio Eliseu ocupou o papel de “pai” para sucessivos reis (2Rs 6,21; 13,14), evidenciando que seu papel de liderança doravante não estará restrito apenas ao círculo dos “filhos dos profetas” (JENNI, E., בָּנֵי, p. 5; RINGGREN, H., בָּנֵי, p. 7-8; WRIGHT, C. J. H., בָּנֵי, p. 215).

Este alinhamento duplo serviria mais do que um propósito estilístico: evidenciaria que o pedido de Eliseu feito no v. 9 foi de fato atendido.<sup>112</sup>

Carruagens e cavalaria simbolizaria a poderosa proteção bem como a presença espiritual de YHWH, que eram a verdadeira segurança de Israel; portanto, com essa transferência, assim como Joás reconhece ser Eliseu o “verdadeiro exército” que o defendia de seus inimigos (2Rs 13,14), da mesma forma Eliseu reconhece aqui em Elias a verdadeira proteção e defesa de Israel – uma avaliação espiritual, pois militarmente este profeta jamais se envolveu em guerras, ao contrário de Eliseu; e a verdadeira proteção de Israel residida de fato em YHWH.<sup>113</sup> Não obstante, segundo G. Fohrer, estaria sendo aqui expresso uma espécie de “recrutamento” de Eliseu para continuar a “batalha espiritual” iniciada por seu mestre, tendo o apoio das hostes celestiais. Haveria ainda uma sutil polêmica acerca da real eficácia das forças militares israelitas na segurança do reino.<sup>114</sup>

O mesmo título atribuído a Elias aqui em 2Rs 2,12 encontra-se repetido em 2Rs 13,14, mas aplicado a Eliseu. Como Elias nunca se envolveu em política externa como Eliseu, o título de 2Rs 13,14 pertenceria de fato a este profeta, e um compilador tardio teria transferido a descrição para Elias em 2Rs 2,12. O título teria sido aplicado então, primeiramente a Eliseu pelo seu apoio à dinastia de Jeú e

<sup>112</sup> BAILEY, R., *Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare*, p. 21.

<sup>113</sup> BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 201; BURNEY, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix*, p. 265; BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 243; DAVIS, D. R., *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 28; DILLARD, R. B., *Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha*, p. 85; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 170-171; HENS-PIAZZA, G., *1-2 Kings*, p. 235; RICHELLE, M., *Élie et Elisée, Auriges en Israel: Une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14*, p. 325-326; ROBINSON, J., *The Second Book of Kings*, p. 26; SKA, J.-L., *Mourir e risorgere: il carro di fuoco (2Re 2,11)*, p. 222; WHITE, W., *רָכָב*, p. 1428; WISEMAN, D. J., *1 e 2 Reis*, p. 172. K. Weingart afirma que nem Elias e nem YHWH (ao contrário do que se vê em Hab 3,8) seriam os cavaleiros aqui, mas o próprio Israel, enquanto beneficiário do poder da carruagem – esta sim, representando Elias (WEINGART, K., *My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title*, p. 265-266). Ver também LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 15; LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings*, p. 176. Não obstante, no Talmud (b. Shabat 109A) Eliseu aparece ao Rabi Shimi bar Ashi tal qual um cavaleiro (RICHELLE, M., *Élie et Elisée, Auriges en Israel: Une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14*, p. 334-335). Ver ainda BERRIGAN, D., *The Kings and Their Gods: The Pathology of Power*, p. 126.

<sup>114</sup> FOHRER, G., *Elia*, p. 100; ver também BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings*, p. 297;; GRAY, J., *I & II Kings*, p. 476. A Šanda compara ao título dado por Maomé ao general Khalid como “espada de Alá” (ŠANDA, A., *Die Bücher der Könige*, p. 12); portanto, poderiam estar aqui presentes tradições da “guerra santa” (BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 304; MILLER, P. D., *The Divine Warrior in Early Israel*, p. 134-135; Von RAD, G., *Holy War in Ancient Israel*, p.94-100). Ver ainda BERRIGAN, D., *The Kings and Their Gods: The Pathology of Power*, p. 126; LEMAIRE, A., *Chars et cavaliers dans l'ancien Israël*, p. 165-182; UEHLINGER, C., *L'ascension d'Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12*, p. 86.

principalmente pelo suporte dado em meio às guerras contra os arameus, e somente depois a Elias em 2Rs 2,12 para enfatizar a sucessão profética. Eliseu, pois, merece o título de 2Rs 13,14, pois envolve-se diretamente nas guerras de Israel. A expressão “carruagem de fogo e cavalos de fogo” no v. 11 antecipa o título aqui exposto; mas a palavra cavalos é substituída por cavaleiros, o que evidencia a “arte narrativa”: a associação entre פָּרָשׁ e רֶכֶב remete a Êxodo 14, e em especial Ex 15,19. Mas, diretamente oposto a Faraó com seus carros e cavaleiros, está a poderosa palavra profética. O profeta é o homem cuja oração é melhor do que carros e cavaleiros.<sup>115</sup>

Mais do que uma reação de luto sugerida pela raiz צִעַק (v. 12b), o ato de Eliseu pode ser considerado uma espécie de “profissão de fé” em YHWH como o protetor de Israel e em Elias como seu genuíno representante.<sup>116</sup> O grito de Eliseu pode ser compreendido tanto como uma espécie de epitáfio acerca do valor de Elias, quanto uma elação acerca do triunfo de Elias, ao ser elevado pelo próprio YHWH rumo ao céus.<sup>117</sup> Eliseu, como “novo Josué”, lidera uma “nova conquista” que coaduna com a nuance marcial do ministério desse profeta, o qual começa e termina com a menção de carruagem e de cavalaria (2Rs 2,12; 13,14), envolvendo divinas “carruagens de fogo” (2,11; 6,17), instigações de golpes palacianos ao ungir

<sup>115</sup> BAILEY, R., *Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare*, p. 20; BEEK, M. A., *The Meaning of the Expression “The Chariots and the Horsemen of Israel”* (2 Kings 2:12), p. 2-8; CARLSON, R., *Élisée - Le Successeur D’Élie*, p. 388; CHISHOLM, R. B., פָּרָשׁ, p. 699; COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 32; FORESTI, F., *Il rapimento di Elia al cielo*, p. 267; GRAY, J., *I & II Kings*, p. 472; JONES, G. H., *1 and 2 Kings*, vol. 2, p. 382-383; LUKE, K., *Elijah's Ascension to Heaven*, p. 201; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6438-6443; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 162; NIEHR, H., פָּרָשׁ, p. 128; PEREIRA, N. C., *La Profecía y lo Cotidiano*, p. 10; REHM, M., *Das zweite Buch der Könige*, p. 133; ROFÉ, A., *The Classification of the Prophetical Stories*, p. 436; UEHLINGER, C., *L’ascension d’Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12*, p. 88-89; WEINGART, K., *My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha’s or Elijah’s Title*, p. 267-268; WILLIAMS, J. G., *The Prophetic “Father”*, p. 348. Segundo Cássio Murilo, houve aqui uma “transposição de um texto tradicional”, o qual “ocorre quando uma frase (...) da Escritura é transladada para outro contexto” (SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0*, p. 405-406). Entretanto, T. R. Hobbs advoga que todas as tentativas em demonstrar a dependência literária não foram satisfatórias (HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 21-22). Há ainda uma diferença contextual: enquanto 2Rs 2,12 enfatiza o poder pelo qual Elias realiza seus atos portentosos, em 2Rs 13,14 Eliseu é retratado como o “guerreiro de YHWH”, substituindo a fraca força militar israelita descrita em 2Rs 13,7. Se os arameus possuíam carruagem e cavalos, Israel tinha Eliseu (BAILEY, R., *Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare*, p. 38).

<sup>116</sup> AULD, A. G., *I & II Kings*, p. 154; BUTLER, J. G., *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 44-45.

<sup>117</sup> MARTIN, C. G. *1 and 2 Kings*, p. 420.

gerais (8,7–10,36), constantes envolvimento com armas, soldados (6,8–7,20; 13,1-25) mesmo após sua morte (13,20-21).<sup>118</sup>

Como declara A. G. Auld, a narrativa da partida de Elias está além de qualquer interpretação, pois esta constitui a tentativa em descrever o indescritível.<sup>119</sup>

### 5.3.4.3.

#### Eliseu adquire o manto de Elias, símbolo da sucessão (v. 12e-13b)

Dando continuidade à sua reação, Eliseu agarrou nas suas vestes e as rasgou em duas partes (v. 12e-f). O uso da raiz קזק no *hifil* seguido de ק associa-se ao ato de “agarrar” (tornando-se um sinônimo do *qal* de קזק); entretanto, uma vez que o *hifil* de קזק significa literalmente “tornar forte”, insinuaria um ritual para apontar alguém para um ofício, quando aquele investido de poder indicava alguém para uma função específica segurando este pela mão. E, mediante este ato, o “poder” fluiria da mão (por si só um símbolo de poder) do mais forte para a mão do recém investido (Is 41,13). Entretanto, Eliseu agarra suas próprias vestes, e não a de Elias, num primeiro momento: de fato, o *hifil* de קזק está geralmente associado a um ato violento ou de extrema angústia, como pode ser visto pela atitude da Sunamita em 2Rs 4,27.<sup>120</sup>

Eliseu agarra suas vestes, e as rasga (v. 12e-f). Se קזק, sendo um vocábulo comum para vestes, uma necessidade básica do ser humano, serve de metáfora para a alegria concedida por Deus na salvação (Is 61,10), o rasgar (קרע) remete à extrema tristeza e angústia, coadunando com um dos significados possíveis da raiz קזק analisados supra – como pode ser visto pela combinação de קזק e da raiz קרע em muitas passagens (2Rs 5,7-8; 6,30; 11,14) como sinal de sofrimento profundo, horror, consternação diante de uma calamidade.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 54.

<sup>119</sup> AULD, A. G., I & II Kings, p. 154.

<sup>120</sup> HESSE, F., קזק, p. 304; WAKELY, R., קזק, p. 72-73; WEBER, C. P., קזק, p. 448-449; Van der WOUDE, A. S., קזק, p. 404.

<sup>121</sup> ALDEN, R. L., קזק, p. 579-580; COPPES, L. J., קרע, p. 1375-1376; Van DAM, C., קרע, p. 990-991; GOLDBERG, L., קזק, p. 148-149; JEROME, O.M.; UROKO, F.C. Tearing of Clothes: A Study of an Ancient Practice in the Old Testament, p. 1-8; THIEL, W., קרע, p. 175-178.

Há outras instâncias nas quais o rasgar das vestes é empregado num contexto ritual, com outras palavras similares a אֶדְרֶת: a túnica (מַעֲיֵל) do profeta Samuel é rasgada quando o rei Saul a agarrou, representando o reino “rasgado” e a consequente rejeição deste rei (1Sm 15,27); e o profeta Aías rasgou sua veste, שִׁלְמָה, em doze pedaços, representando a separação das doze tribos (1Rs 11,29-30). A veste, שִׁמְלָה, é rasgada ainda em sinal de luto em Gn 37,34.<sup>122</sup> Portanto, se à primeira vista, o rasgar evoca um lamento, há um significado ainda maior, segundo M. Garsiel: ao rasgar suas roupas, Eliseu simbolicamente estaria “rasgando” sua personalidade anterior, desistindo de suas visões e aspirações para se dedicar inteiramente em suceder seu mestre Elias. Isto ficaria claro pela função do manto na sequência, no v. 13 – e que caracterizaria a liderança de Elias.<sup>123</sup>

Com relação ao manto de Elias, a primeira atitude de Eliseu consiste em levantá-lo (v. 13a), quando este caiu durante o traslado (v. 13b), usando o *hifil* da raiz רוּם. Seria estranho esse gesto de Eliseu, pois se esperaria que simplesmente pegasse o manto. De fato, o uso do *hifil* de רוּם poderia funcionar como um sinônimo de לָקַח – como pode ser visto no paralelo estabelecido entre רוּם em Nm 17,2 e לָקַח em Nm 17,4 – da mesma forma que ocorre em 2Rs 2,13.14 – e ainda em Js 4,5; Lv 6,3; 1Sm 9,24; e 2Rs 6,7.<sup>124</sup> E Eliseu acima de tudo precisou levantar sua mão, compreendido como um gesto simbólico de poder e orgulho, como em Dt 32,27; Mq 5,8; desta forma, a representação pictórica de divindades com a mão erguida brandindo algum tipo de arma poderia simbolizar um gesto de ameaça contra inimigos. Por isso, a expressão “levantar a mão” é utilizada amplamente para atos de rebelião contra um rei, como pode ser visto em 1Rs 11,26.27; 2Rs 19,22.<sup>125</sup>

<sup>122</sup> WAGSTAFF, B. J., Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches, p. 306.

<sup>123</sup> FENÍK, J., Clothing Symbolism in the Elijah–Elisha Cycle and in the Gospel of John, p. 57-59; GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 172. Deve ser salientado que o substantivo קְרָעִים, sempre no plural, aparece somente em 1Rs 11,30.31; 2Rs 2,12; Pr 23,21 (CLINES, D. J. A., קָרַע, p. 329; THIEL, W., קָרַע, p. 175). Como nesta última passagem pode-se traduzir por trapos, relacionados à mendicância, poderia de uma certa forma corroborar a visão de M. Garsiel sobre o “rasgar” da personalidade; não obstante, por 1Rs 11,30.31, lembraria a triste menção do “rasgar” do reino segundo a ideologia deuteronomista – fazendo com que Eliseu leve adiante a missão de “resgatar” o reino rasgado. Haveria, portanto, uma “vocação” de Eliseu (del OLMO LETE, G., La vocación de Eliseo, p. 287; del OLMO LETE, G., La Vocación del Líder en el Antiguo Israel, p. 165-178), uma espécie de “chamada” (POLAN, G. J., The Call of Elisha, p. 361-362), um “discipulado” (DABHI, J. B., Discipleship in the Hebrew Bible, p. 59-61) atendido plenamente por Eliseu.

<sup>124</sup> CLINES, D. J. A., רוּם I, p. 446; FIRMAGE, E. Jr.; MILGROM, J.; DAHMEN, U., רוּם, p. 406.

<sup>125</sup> SMITH, G. V.; HAMILTON, V., רוּם, p. 1075.



Entretanto, o uso da raiz **רם** é melhor compreendido como uma alusão ao levantar do bordão da parte de Moisés (Ex 14,16); e ao próprio ato de levantar as pedras do rio Jordão por ordem de Josué em Js 4,5. Isso seria corroborado pelo uso da raiz **נפל** com relação ao manto caindo para que Eliseu o levantasse – lembrando o termo técnico para o lançamento de sortes, seja para distribuição de terra entre as tribos (Js 13,6) ou para a decisão de quem exerceria um determinado ofício santo nos textos tardios cronistas (Ne 10,35; 1Cr 26,13).<sup>126</sup> Nesta última acepção, o manto exerceria uma espécie de “investidura sacerdotal” de Elias para Eliseu.

Esta “investidura” mediante o manto pode ser comprovada num texto ugarítico, onde este ocupa uma função simbólica nos ritos de transmissão de poder: se um príncipe decide partir, ao abdicar de seus direitos à sucessão, deve depositar sua veste sobre o trono. Isto explicaria o contexto de 1Sm 18,4, onde a entrega por parte de Jônatas de sua vestimenta bem como de sua armadura, arco, cinto e espada a Davi significava que estava renunciando a seus direitos como futuro rei em favor deste. Assim, a transmissão do manto de Elias para Eliseu coloca a sucessão profética nos mesmos moldes da sucessão real, de pai para filho, conforme atestada no Antigo Oriente.<sup>127</sup>

Portanto, quando Eliseu “herda” o manto de Elias, YHWH confirma a sucessão profética, reforçando a decisão tomada pelo próprio Eliseu e demonstrada na sua persistência desde o início da narrativa.<sup>128</sup> Esta sucessão profética é um evento sem paralelos na literatura bíblica, mas que atende aos critérios meticulosamente delineados em Dt 18,15-22. É o ideal do profeta segundo o

<sup>126</sup> FORESTI, F., *Il rapimento di Elia al cielo*, p. 271; HARMAN, A. M. **נפל**, p. 132; SEEBASS, H. **נפל**, p. 490; STÄHLI, H.-P., **רם**, p. 1221.

<sup>127</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 51; BURKI, M., *L'étoffe du prophétie: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée*, p. 146-147; GRAYBILL, R., *Elisha's Body and the Queer Touch of Prophecy*, p. 34; SCHOTT, M., *Elijah's Hairy Robe and the Clothes of the Prophets*, p.480-482; WEISMAN, S. *Elijah's Mantle and the Consecration of Elisha*, p. 93-99. Ver ainda BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 52; BERGEN, W. J., *Elisha and the End of Prophetism*, p. 35; COLLINS, T. *The Mantle of Elijah*, p. 137; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 350; LEVINE, N., *Twice as much of your Spirit*, p. 46. Ou ainda, uma espécie de “sucessão sacerdotal”: NOBLE, J. T., *Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle*, p. 46. A tradição judaica insiste em apresentar Elias como sacerdote, comparando-o a Fineias (VALLANÇON, H., *Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible*, p. 186-192).

<sup>128</sup> CARR, A. D. *Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15)*, p. 37; MOTTA, F. B., *The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha*, p. 233; PICHON, C., *Le prophète Elie dans les Evangiles*, p. 45. A sucessão de Elias por Eliseu, e a ascensão daquele estão, pois, decididamente interligadas (HENTSCHEL, G., *Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kon 2,1-15)*, p. 75-82).

“modelo mosaico”: por todas as semelhanças vistas até aqui entre as “tradições do Êxodo”, como a passagem pelo Mar de Juncos, e as “tradições da conquista”, como a passagem do Rio Jordão efetuada por Josué, unicamente Elias (como “novo Moisés”) e Eliseu (como “novo Josué”) atendem esse critério.<sup>129</sup> Eliseu, levando adiante a missão de Elias, evidencia que simbolicamente este grande profeta ressurge naquele.<sup>130</sup>

#### 5.3.4.4.

#### Primeira e Segunda tentativas de Eliseu em partir as águas (v. 13c-14h)

Agora que comprovadamente seu mestre se foi, resta a Eliseu retornar, e postar-se à margem do rio Jordão – agora, sozinho (v. 13c-d). Mas não bastava estar simplesmente de posse do manto de Elias; havia necessidade da comprovação de que o pedido feito por Eliseu no v. 9 foi plenamente atendido. Por isso, a próxima atitude de Eliseu consiste em reatravessar o rio Jordão, simulando assim o que seu mestre fizera no v. 8 – a raiz שׁוּב fornece não apenas a ideia de “retorno”, mas também de “ação repetida”.<sup>131</sup>

O próprio ato de usar אֶדְרֵת para partir as águas do Jordão numa primeira tentativa (v. 14a-c) representaria a transferência tanto do poder quanto da autoridade profética de Elias para Eliseu.<sup>132</sup> Imbuído do manto de Elias, Eliseu

<sup>129</sup> HAVRELOCK, R., *River Jordan*, p. 137-138. Há uma “ordenação” (WAGSTAFF, B. J., *Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches*, p. 311-315), quase um “ritual sacerdotal” (NOBLE, J. T., *Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle*, p. 46; PICHON, C., *Le prophète Elie dans les Evangiles*, p. 35). Entretanto, o mais comum é enfatizar não o possível “ritual” em si, mas as características “mosaicas” da sucessão: BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 203; BEAL, L. M. W., *1 & 2 Kings*, p. 301-308; BRIEND, J., *Elie et Moïse*, p. 30-31; BUTLER, J. G., *Elijah: The Prophet of Confrontation*, p. 227-244; BUTLER, J. G., *Elisha: The Miracle Prophet*, p. 26-81; COHN, R. L., *2 Kings*, p. 10-17; MARTIN, C. G. *1 and 2 Kings*, p. 419-421; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16-2 Kings 16*, l. 6492-6494; MEINHOLD, A., *Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons*, p. 22-38; NOBILE, M., *La reductio jahwista del profetismo biblico*, p. 91; PICHON, C., *La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie*, p. 96-98. O “modelo mosaico” para o profeta, com base em Dt 18,15-22, é analisado minuciosamente em HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 22-36. As similaridades de 2Rs 2 com as duas grandes travessias de mar/rio em Ex 14-15 e Js 3-5 reforçam ainda mais esse “modelo mosaico” (DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 200-217).

<sup>130</sup> SKA, J.-L., *Mourir e risorgere: il carro di fuoco (2Re 2,11)*, p. 224.

<sup>131</sup> CHAMPLIN, R. N., *II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó*, p. 1474; COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 32; McKENZIE, S. L., *1 Kings 16-2 Kings 16*, l. 6555-6557.

<sup>132</sup> WAGSTAFF, B. J., *Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches*, p. 311-312. Vários autores compartilham essa percepção: COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 34; COHN, R. L., *2 Kings*, p. 15; FENÍK,

torna-se o instrumento para levar adiante o julgamento prometido no Sinai (1Rs 19,15-18), o “cajado humano” que golpeará a terra.<sup>133</sup> Entretanto, o manto de Elias que Eliseu recupera e usa para partir o Jordão é um símbolo do poder que lhe é transferido, pois a fonte desse poder é o espírito, e não o manto em si. E este poder é a base do ministério de Eliseu.<sup>134</sup>

Como esta primeira tentativa de Eliseu não logra êxito, Eliseu pergunta onde está YHWH, o Deus de Elias (v. 14e). Há uma relação intrínseca com a arguição feita em Dt 32,37: onde estão teus deuses? Funciona, portanto, como uma “pergunta de retórica”, respondida em seguida, ao ser bem sucedido em partir as águas (v. 14f-g).<sup>135</sup> Conclui-se que a pergunta não envolve ansiedade, dúvidas ou desespero; antes, demonstra que o mesmo Deus adorado por Elias, e não aqueles reverenciados pelos reis amridas, continua atuante no meio do povo mesmo após a partida do grande profeta.<sup>136</sup> Talvez houvesse uma dúvida momentânea da parte de Eliseu, ou ele sente necessidade em comparar seu poder ao de Elias;<sup>137</sup> seja como for, seu “grito” ecoa ainda a insistente pergunta feita por Elias a Ocozias: “Porventura não há Deus em Israel?” (2Rs 1,3.6.16) – evidenciando que Eliseu continua a missão do mestre na defesa incansável do javismo, da fé em YHWH como Deus de Israel.<sup>138</sup>

Uma vez que a expressão אֵלֵאִישׁ (v. 14e) representa um desafio tanto para a crítica textual quanto para a tradução, muitos preferem ou omiti-la ou emendá-la, conforme visto anteriormente; mas, levando em consideração a expressão tal como se encontra no texto massorético, há de fato uma referência ao próprio Elias.<sup>139</sup> O objetivo seria salientar que Eliseu pergunta não apenas onde se encontra YHWH, Deus de Elias, mas onde se encontra o próprio Elias: Eliseu demonstraria a ânsia

J., Clothing Symbolism in the Elijah–Elisha Cycle and in the Gospel of John, p. 51-53; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 234; GHANTOUS, H., From Mantle to Scroll: The Wane of the Flesh and Blood Prophet in the Elisha Cycle, p. 126; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 80; HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 157-158; LINDBLOM, J., Prophecy in Ancient Israel, p. 64; LONG, B. O., 2 Kings, p. 27; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 158-159; SATTERTHWAITE, P. E., The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8, p. 5; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 275.

<sup>133</sup> LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 174.

<sup>134</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6453-6460; RICE, G., Elijah's Requirement for Prophetic Leadership (2 Kings 2:1-18), p. 9. Ver também HELLER, R. L., The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomistic Evaluation of Prophecy, p. 119.

<sup>135</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 22.

<sup>136</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 721.

<sup>137</sup> BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 297; CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15), p. 38.

<sup>138</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 54.

<sup>139</sup> Rever notas da tradução no tópico 3.1 e da crítica textual no tópico 3.2.

pela presença não apenas de YHWH, mas do mestre amado. Se Eliseu, na sequência, insiste para que os filhos dos profetas não busquem por Elias, pois ele não se encontra mais entre eles – e precisam, portanto, aceitar a consumação da sucessão profética – aparentemente Eliseu (pelo menos num primeiro momento) necessita compreender que a fase de “discipulado” de fato se encerrou: concretizou-se seu pedido insistente, ainda que a custo da ausência do grande profeta.<sup>140</sup> Segundo R. Havrelock, a ausência de Elias levantaria questões sobre como Israel continuará a ouvir a voz de YHWH, causando igualmente ansiedade acerca da continuidade da aliança – e do próprio Israel. Assim, salienta-se uma espécie de necessidade da “imortalidade da profecia”.<sup>141</sup>

A necessidade de repetir o ato de partir as águas do Jordão (v. 14f-g) não significa malogro de Eliseu, nem que seu poder necessariamente seja menor do que a de seu mestre – invertendo completamente, assim, a eficácia do pedido do v. 9; somente quando há a invocação de YHWH, o Deus de Elias, evidencia-se que tanto para Elias, e agora para Eliseu, o poder para partir as águas do Jordão reside inequivocamente em YHWH. Por isso, ao golpear pela segunda vez as águas, não é mencionado o manto. A confiança de Eliseu não poderia repousar nele próprio, nem no manto, nem em Elias, mas unicamente em YHWH.<sup>142</sup> Assim como Josué,

<sup>140</sup> Muitos comentaristas não estabelecem conexão entre a expressão אֵלִישָׁע e Elias, preferindo ignorá-la, ou considerar uma referência unicamente a YHWH (AULD, A. G., I & II Kings, p. 150; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 64; CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 387; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 31; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 233; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 23; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 78; WOLFGGRAMM, A. J., Kings, p. 170-171; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 273); outros preferem emendar, como referência à segunda tentativa de Eliseu em partir as águas (BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 300; BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 266; GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 171; MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16-2 Kings 16, l. 6372-6380; RUDOLPH, W., Zum Text der Königsbücher, p. 209). Alguns até levam em consideração a expressão traduzindo-a como “mesmo ele”, mas sem esclarecer a quem se refere: BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 54; GRAY, J., I & II Kings, p. 473; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 14-15; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 10; MARTIN, C. G. 1 and 2 Kings, p. 420. Recentemente T. Tekoniemi resolveu manter a expressão, mas como referência ao próprio YHWH, numa espécie de “leitura redundante” (TEKONIEMI, T., Enhancing the Depiction of a Prophet: The Repercussions of Textual Criticism for the Study of the Elisha Cycle, p. 79); o mesmo faz SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 274). Mas G. del Olmo Lete, em artigo antigo, reconhece que de fato a expressão refere-se a Elias (del OLMO LETE, G., La Vocación del Líder en el Antiguo Israel, p. 167-168).

<sup>141</sup> HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 140-141.

<sup>142</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 305; BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 297; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 49; CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 387; COHN, R. L., 2 Kings, p. 15; FETHEROLF, C. M., Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry, p. 209; GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 172; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 260.

assumindo a liderança de Moisés, atravessa o rio Jordão com o povo (Js 3,17), igualmente Eliseu atravessa o mesmo rio, recebendo a autoridade espiritual do ministério profético de Elias. Mas enquanto aquele evento foi público, com Eliseu apenas um grupo seleta, uma espécie de “remanescente” testemunha.<sup>143</sup>

Há um retrato escatológico do rio Jordão como fonte sobrenatural de bênçãos na visão de Ezequiel, quando o rio corre do templo para o vale do Jordão (Ez 47,8), levando o poder da purificação e tornando-se uma fonte de vida em abundância, como no episódio de Naamã (2Rs 5), quando este é purificado da sua lepra ao banhar-se no rio Jordão. Assim, a “reação” do rio ao poder do profeta confirmaria a bênção de YHWH sobre o ministério de Eliseu, transmitindo aos filhos dos profetas (e aos leitores) essa importante verdade teológica.<sup>144</sup> Tanto para Elias quanto para Eliseu, a sucessão profética culminando no rio Jordão – um lugar de “milagre e de revelação” – é representada pela menção de Eliseu ter atravessado suas águas (v. 14h): chegar à outra margem simboliza a consumação da transferência do poder profético.<sup>145</sup>

#### 5.3.4.5.

#### **Os filhos dos profetas comunicam que houve a sucessão profética (v. 15)**

Os filhos dos profetas, mencionados no v. 7 parados junto ao rio Jordão, “retornam” à narrativa, posicionados agora em Jericó, e demonstram que até esse momento atuaram como “testemunhas oculares silenciosas” do que Eliseu realizara no rio (v. 15a-b). Não haveria um grupo de profetas relacionados ao rio Jordão; eles seriam provenientes de Jericó. O rio, portanto, serviu como lugar de encontro para todos os envolvidos pela narrativa, a qual desloca-se agora para a cidade de Jericó. Talvez o grupo dos filhos dos profetas incluía alguns oriundos do agrupamento de Betel (v. 3); mas há um “silêncio narrativo” acerca desse dado. Ao testemunharem

<sup>143</sup> DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 32; DAVIS, D. R., The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2, p. 389; FORESTI, F., Il rapimento di Elia al cielo, p. 271; HENS-PIAZZA, G., 1-2 Kings, p. 235-236.

<sup>144</sup> POWELL, T., Jordão, p. 796. Ver também REISER, W., Eschatologische Gottesprüche in den Elisa-legenden, p. 321-338.

<sup>145</sup> HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 153-154; SAVRAN, G. W., Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative, p. 176. R. Havrelock ainda diz na p. 156 que a sucessão profética ocorrida no rio Jordão potencializa a necessidade da próxima transição política da dinastia de Amri para a de Jeú; e o rio Jordão “funciona como um portal para os céus, tanto quanto um lugar de contato entre o humano e o divino. É mais uma junção entre vida e morte, onde morte pode ser transcendida”. Ver também MOTTA, F. B., The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha, p. 233.

Eliseu lograr êxito em cruzar o rio Jordão como fizera Elias anteriormente, os filhos dos profetas reconhecem que o espírito deste repousa no discípulo, e consequentemente prestam-lhe a devida obediência.<sup>146</sup>

A atestação dos filhos dos profetas, mencionando não o manto e sim o espírito (v. 15c-d), confirmaria que este é a verdadeira fonte do poder e autoridade profética, sendo o manto um veículo passivo ou condutor mediante o qual o espírito, a saber, a autoridade profética, é transferida de Elias para Eliseu.<sup>147</sup> Não há descrição do espírito de YHWH, e sim do “espírito de Elias”, ou seja, o “carisma” concedido por YHWH a um grupo seletivo de pessoas (“juizes”, profetas, mas não sacerdotes) para exercer feitos extraordinários, na qualidade de líderes e mensageiros divinos. A “transferência” desse espírito é exclusiva das narrativas de Eliseu, pois em Nm 27,18-20 Josué já possui um espírito, mencionando apenas a “concessão” da autoridade (הָיָה) de Moisés para ele.<sup>148</sup>

Os filhos dos profetas atestam a transferência do “espírito profético” afirmando que este “repousa” sobre Eliseu. Mediante a raiz נָחַ, há pontos de contatos com Nm 11,25; mas ali YHWH “reteve” apenas parte do espírito (מִן־הָרוּחַ) que estava sobre Moisés, fazendo-a repousar sobre setenta anciãos. Como YHWH ainda promete repousar o seu Espírito – relacionado com muitos atributos como o da sabedoria – sobre o herdeiro davídico (Is 11,1-2), a transferência do espírito de

<sup>146</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 305; CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1474; COHN, R. L., 2 Kings, p. 15; FETHEROLF, C. M., Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry, p. 209-210; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 258; MOTTA, F. B., The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha, p. 227. Mas o uso de נָחַ poderia sugerir que os filhos dos profetas não estivessem em Jericó, mas nas cercanias como expectadores (BURNEY, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix, p. 266).

<sup>147</sup> WAGSTAFF, B. J., Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches, p. 320. Ver também CARROLL, R. P., The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel, p. 405; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 34; FORESTI, F., Il rapimento di Elia al cielo, p. 268-271; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 235; WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 275. Para opinião contrária, a saber, o poder reside de fato no objeto, ver COHN, R. L., 2 Kings, p. 15; HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 157; MILLGRAM, H. I., The Elijah Enigma, p. 196; O'BRIEN, M. A., The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2, p. 9. Alguns autores são bastante explícitos acerca desse ponto: um “objeto mágico” (MATTHEWS, V. H., Making Your Point: The Use of Gestures in Ancient Israel, p. 26); “sinal do poder espiritual” (De VRIES, S. J., 1 Kings, p. 239); um “talismã de poder” (WALSH, J. T., 1 Kings, p. 279).

<sup>148</sup> TENGSTRÖM, S.; FABRY, H.-J., הָיָה, p. 390-391. Sobre a tradução de הָיָה como “autoridade”, ver CLINES, D. J. A., הָיָה I, p. 500-501. Assim encontra-se declarado em b. Sotah 49B: “piedade conduz ao Espírito Santo, o Espírito Santo conduz à ressurreição dos mortos, e a ressurreição dos mortos vem através de Elias, abençoada seja sua memória, Amém”.

Elias para Eliseu realiza-se nos moldes da investidura real.<sup>149</sup> Ao usar ainda a raiz **נר** em 2Rs 2,15, torna-se implícito a concretização, através da palavra profética, da promessa de YHWH em dar descanso ao seu povo – segurança e proteção (Is 14,3); mas igualmente concede um “tom marcial”, pela promessa do descanso decorrente da derrota dos inimigos (Dt 25,19).<sup>150</sup>

Vindo ao encontro de Eliseu, a obediência dos filhos dos profetas a Eliseu é demonstrada quando estes se prostram diante dele em terra (v. 15e-f). O ato de prostração, independente da origem etimológica,<sup>151</sup> relaciona-se ao gesto comum na antiguidade de reverência e subordinação a alguém superior, em especial a reis. Bem cedo o gesto foi estendido à adoração das divindades, pois a linha entre o profano e o sagrado é extremamente tênue neste caso. Assim, o gesto dos filhos dos profetas em relação a Eliseu pode ser compreendido como um “ritual” de submissão, sem necessidade de expressar adoração a um ser humano.<sup>152</sup>

<sup>149</sup> PREUSS, H. D., **נר**, p. 279; STOLZ, F., **נר**, p. 723. Ver também HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 155; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 723; WEISMAN, Z., The Personal Spirit as Imparting Authority, p. 226-227. Sobre a sucessão real apresentando similaridades com a sucessão profética de Elias para Eliseu, ver HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 135-137.

<sup>150</sup> COPPES, L. J., **נר**, p. 937; OSWALT, J. N., **נר** (1), p. 60.

<sup>151</sup> FRETHEIM, T. E., **חור** (2), p. 42; PREUSS, H. D., **חור**, p. 249; STÄHLI, H.-P., **חור**, p. 398; YAMAUCHI, E., **חור** III, p. 434-436. O ato por excelência de prostração tradicionalmente ligava-se à raiz **שח** no *hitpalel*; entretanto, a partir do ugarítico, verificou-se ser uma antiga forma causativa *shafel* com nuance reflexiva da raiz **חור** ou **חוי**; concordam HOLLADAY, W. L., **חור** II, p. 138; JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 195 (relacionando com uma raiz **חיה**); KOEHLER, L. et al., **חור** II, p. 295-296. Entretanto, a ligação com a raiz **שח** ainda poder ser encontrada em ALONSO SCHÖKEL, L., **שח**, p. 664-665; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., **שח**, p. 1005; GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 215, e mesmo recentemente em CLINES, D. J. A., **שח** I, p. 316-319. Um estudo amplo, defendendo a ligação com a raiz **חור** / **חוי** / **חיה** baseado no ugarítico pode ser encontrado em KREUZER, S., Zur Bedeutung und Etymologie von *hištaḥawāh*/*yšthwy*, p. 39-60. Não obstante, L. Alonso-Schökel declara que “o hebraico o trata de fato como *hitpalel* de **שח**”.

<sup>152</sup> FRETHEIM, T. E., **חור** (2), p. 43; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 236; PREUSS, H. D., **חור**, p. 250-251; STÄHLI, H.-P., **חור**, p. 399; WEINGART, K., My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title, p. 260. Com os significados de “adoração” e “prostração” relacionados igualmente na palavra grega *προσκύνησις*, não fica claro se o ato exigido por Alexandre Magno requereu de seus súditos simples reverência ou talvez uma espécie de culto à sua personalidade – algo ainda incerto para os estudiosos, como provavelmente seria para seus contemporâneos (YAMAUCHI, E., **חור** III, p. 434).

### 5.3.5.

#### Terceiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas (v. 16-18)

O estranho pedido para procurar por Elias no v. 16d baseia-se provavelmente na tradição exposta em 1Rs 18,12, pela qual o grande profeta poderia ser levado inesperadamente para outro lugar – embora possa ser uma simples metáfora para a sua atividade itinerante, sob a orientação do Espírito de YHWH.<sup>153</sup> Ao mesmo tempo que evidenciam “compreensão espiritual” no reconhecimento da sucessão (v. 15), e colocando-se na posição de “servos” de Eliseu (v. 16b), ao insistir na procura por Elias os filhos dos profetas na verdade apresentariam uma “carência” espiritual: recusariam crer que de fato Elias foi transladado aos céus.<sup>154</sup> Entretanto, é possível ainda que presenciassem somente o cruzar do Jordão tanto por Elias quanto por Eliseu – e assim, fazem a declaração no v. 15 – mas não o traslado mencionado nos v. 11-12. Não obstante, estariam procurando não por um cadáver, e sim por alguém vivo – e assim, de qualquer forma, estariam como que ainda pondo em dúvida a realidade da sucessão.<sup>155</sup>

Para efetuar a procura, utiliza-se a raiz no *piel* בקש (v. 16c-d). Significando basicamente “procurar”, “buscar” algo ou alguém, diferencia-se de דרש por esta ser de natureza mais intelectual, abstrata. Mas as duas palavras podem ser utilizadas em paralelismo, como Dt 4,29: por isso, um dos usos teológicos importantes de בקש consiste na busca de YHWH, seja ele o sujeito ou o objeto.<sup>156</sup> Essas relações entre בקש e דרש permitem associações entre o episódio envolvendo a “busca”, inquirição (דרש) por Baal Zebub em 2Rs 1,1-18 e a procura (בקש) por Elias aqui em 2Rs 2,16.

<sup>153</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 22-23; LONG, B. O., 2 Kings, p. 28.

<sup>154</sup> AULD, A. G., I & II Kings, p. 154; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 305; BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 298; CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1474.

<sup>155</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 305; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 11-16; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6733-6736; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 174; ROBINSON, J., The Second Book of Kings, p. 27; RYKEN, P. G., 2 Kings, p. 27. Não haveria uma “apreciação equivocada” da situação baseada no baalismo, como se Deus intencionasse “enganar” os filhos dos profetas – simplesmente, esses não teriam testemunhado o traslado (BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 54). Ou simplesmente se recusassem a crer que finalmente Elias havia sido transladado (BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 298). O uso da raiz גשע, e não לקח (v. 3.5), indicaria que o conhecimento destes discípulos era pouco claro (DHARAMARAJ, H., A Prophet Like Moses?, p. 194), pelo menos em comparação aos relacionados com Betel e Jericó nos v. 3.5.

<sup>156</sup> CHHETRI, C., בקש, p. 698-699; GERLEMAN, G., בקש, p. 251-253; WAGNER, S., בקש, p. 229-337.



Para empreender a busca, colocam-se à disposição cinquenta homens qualificados como “valentes”, בְּגִי־חַיִל (v. 16a-b). A palavra חַיִל envolve a ideia de “poder”, e na associação com a palavra בֶּן (“possuidor do poder”) evoca ainda a ideia de poderio militar: das 17 ocorrências, isto pode ser visto em 9.<sup>157</sup> Mas há uma aplicação “pacífica” em 1Rs 1,52, onde Salomão exorta Adonias a se comportar como בֶּן־חַיִל, uma pessoa “honesta”, “confiável”; e na obra do Cronista, a mesma expressão é utilizada com o sentido de homens “capazes”, “hábeis” (1Cr 26,7.9.30.32; 2Cr 26,17).<sup>158</sup> O sentido em 2Rs 2,16 poderia, portanto, ser não necessariamente de homens “guerreiros”, mas sim com capacidade física suficiente para empreender uma busca por três dias.<sup>159</sup>

Se os filhos dos profetas mencionam no v. 15 o espírito de Elias, agora falam do Espírito de YHWH, רוּחַ יְהוָה, tendo levado Elias e lançado para algum dos montes ou vales (v. 16e-f). De fato, o papel do Espírito de YHWH nas narrativas de Elias consistiria em transportar o profeta de um lugar para o outro, como depreende-se comparando 1Rs 18,12 e 2Rs 2,16 – um fenômeno explorado igualmente no livro do profeta Ezequiel (Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24), embora aqui não fique claro tratar-se de remoção física ou visionária.<sup>160</sup>

Esta ação do Espírito é descrita por duas raízes: שָׁלַךְ e נָשָׂא. A raiz נָשָׂא (v. 16e) lembra que Elias teria sido levado pelo Espírito de YHWH, assim como ocorreu com o profeta Ezequiel (Ez 3,11-12; 11,1) – e assim como o vento carrega

<sup>157</sup> Dt 3,18; Jz 18,2; 1Sm 14,52; 18,17; 2Sm 2,7; 13,28; 17,10; 1Cr 5,18; 2Cr 28,6 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 365).

<sup>158</sup> EISING, H., חַיִל, p. 349-350; WAKELY, R., חַיִל, p. 116-117.

<sup>159</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 22; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 16-17; LONG, B. O., 2 Kings, p. 28; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 354; WAKELY, R., חַיִל, p. 116. Apesar das afinidades com a palavra בֶּן, a qual pode significar igualmente “poder”, חַיִל evocaria um “grande poder” ou “grande capacidade”, adequadas ao contexto bélico (Van der WOUDE, A. S., בֶּן, p. 610-611). Não haveria dados seguros para afirmar que esta expressão se referisse a guerreiros beduínos que raptassem Elias (GRAY, J., I & II Kings, p. 476).

<sup>160</sup> ALBERTZ, R.; WESTERMANN, C. רוּחַ, p. 1207; Van PELT, M. V.; KAISER, W. C.; BLOCK, D. I., רוּחַ, p. 1071; TENGSTRÖM, S.; FABRY, H.-J., רוּחַ, p. 393. Ver ainda CLINES, D. J. A., רוּחַ, p. 432; GRAY, J., I & II Kings, p. 476-477; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 354-355; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 724, onde se debate haver referência ao Espírito de YHWH ou a um vento de YHWH. Apesar das similaridades com Ezequiel, o caráter único das passagens acerca de Elias em 1Rs 18,12; 2Rs 2,16 baseia-se numa interessante peculiaridade: enquanto em 2Rs 2,15 a palavra רוּחַ foi tratada como feminina, em 1Rs 18,12; 2Rs 2,16 comporta-se como masculina – pois utiliza-se nestas o mesmo verbo conjugado no masculino, נָשָׂא (FORESTI, F., II rapimento di Elia al cielo, p. 258).

a palha (Is 40,24; 41,16); e com a raiz שָׁלַךְ (v. 16f), especifica-se que o Espírito de YHWH lançou Elias, deixando em segundo plano momentaneamente a questão da sucessão e retornando à temática da ascensão. Por isso, a menção de vales e montes torna-se uma ênfase geográfica, para salientar que os filhos dos profetas pensam pelo menos numa remoção de Elias de um lugar para outro, a exemplo do que pode ser visto em 1Rs 18,12.<sup>161</sup>

Eliseu pede para que não enviem homens a fazer tal busca (v. 16g-h): Eliseu sabe que Elias não se encontra mais no âmbito deste mundo.<sup>162</sup> Não obstante, os filhos dos profetas não aceitam, e pressionam Eliseu (v. 17a). A raiz פָּצַר, “pressionar”, ocorre 7 vezes no texto massorético, usado para salientar uma forte insistência: Ló com os anjos (Gn 19,3) e o sogro com o levita (Jz 19,7) para aceitarem pernoitar em suas casas; Jacó com seu irmão Esaú (Gn 33,11) e Naamã com Eliseu (2Rs 5,16) para aceitar um presente; e numa atitude negativa, com o sentido de “obstinação”, como os homens de Sodoma com Ló (Gn 19,9) e o rei Saul com YHWH (1Sm 15,23).<sup>163</sup> Os filhos dos profetas insistem até o constrangimento de Eliseu, עַד-בֹּשׁ (v. 17a), uma fórmula estereotipada encontrada igualmente em Jz 3,25 e 2Rs 8,11 – quando Eliseu tanto fitou Hazel que este constrangeu-se, numa espécie de “importunação”.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; FABRY, H.-J., RINGGREN, H., שָׁלַךְ, p. 29; STOLZ, F., שָׁלַךְ, p. 770; STOLZ, F., שָׁלַךְ, p. 1336; THIEL, W., שָׁלַךְ, p. 95. Se pode ser de fato somente um “sinalizador geográfico”, não obstante pode representar juízo (Is 28,1), sendo mais proeminente o “vale dos filhos de Enom” (2Cr 28,3; Jr 7,31; 19,2) e um obstáculo que precisa ser transposto, como em Is 40,4 (RASMUSSEN, C., שָׁלַךְ, p. 826-827; SMITH, J. E., שָׁלַךְ, p. 261). Pode-se dizer que ainda há um obstáculo, posto pelos próprios filhos dos profetas, para ratificar a sucessão profética. Por isso, a aparente “perturbação” do texto entre os v. 15 e 16, e que levariam a supor uma inserção redacional dos v. 16-18 (FORESTI, F., II rapimento di Elia al cielo, p. 258).

<sup>162</sup> del OLMO LETE, G., La vocación de Eliseo, p. 292.

<sup>163</sup> As 7 ocorrências segundo CLINES, D. J. A., פָּצַר, p. 736; ver também CONRAD, J., פָּרַץ, p. 107; FOULKES, F.; SOUTHWELL, P. J., M., פָּצַר, p. 654-655. Na p. 105 J. Conrad argumenta ser פָּצַר semanticamente equivalente a algumas ocorrências de פָּרַץ, “irromper”, podendo representar פָּצַר no *qal* uma forma secundária de פָּרַץ (os dois sentidos poderiam estar incluídos em Gn 19,9). Mas D. J. A. Clines distingue פָּצַר das raízes פָּרַץ I, “irromper” (usada por exemplo em Os 4,2), e פָּרַץ II, “urgir” (esta em 4 ocorrências: 1Sm 28,23; 2Sm 13,25.27; 2Rs 5,23) – analisadas por ele nas p. 776-778. Nas páginas 778-779 D. J. A. Clines ainda distingue mais seis raízes relacionadas a פָּרַץ: III, “ordenar” (1Sm 3,1; 2Cr 31,5; Sl 17,4); IV, “entalhar” (Jó 28,4); V, “portar-se como bandoleiro” (1Sm 25,10); VI, “vir primeiro” (Gn 38,29); VII, “transbordar, exceder” (Gn 38,29 como alternativa para a raiz VI; e Pr 3,10); e VIII, “mentir, ser falso” (1Sm 3,1 como alternativa para a raiz III).

<sup>164</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 202; BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 55; CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15), p. 38; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 33; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 23; LANGE, J. P. et al., A

Em razão da insistência, Eliseu consente que os filhos dos profetas realizem a busca (v. 17b-c). Enviaram então cinquenta homens (v. 17d), os quais procuram Elias em vão por três dias (v. 17e). Não o encontram: a raiz מִצָּא (v. 17f) é a resposta adequada à raiz בִּקֵּשׁ nos v. 16-17, especialmente na figura metafórica do procurar e não encontrar. Por isso, ao voltarem os cinquenta homens a Eliseu (v. 18a), o profeta declara que já havia avisado para não empreenderem tal busca, expondo a futilidade do esforço destes (v. 18c-e).<sup>165</sup> Note-se que Eliseu não conta aos filhos dos profetas o exato ocorrido no rio Jordão: assim como a localização da sepultura de Moisés era desconhecida (Dt 34,6), da mesma forma o destino de Elias permaneceria um mistério a estes – um outro paralelo mosaico importante.<sup>166</sup>

A menção de Eliseu estar assentado em Jericó (v. 18b) fornece o contexto para as próximas ações do profeta, a saber a purificação das águas desta cidade efetuada a cabo por Eliseu, numa primeira confirmação da sucessão profética (v. 19-22). A segunda confirmação ocorrerá na sequência, no episódio envolvendo os rapazes pequenos e as ursos (v. 23-24): doravante, a autoridade profética de Eliseu finalmente será incontestável – e a sucessão definitivamente consumada.<sup>167</sup>

---

Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 16; NEL, P. J., בִּרְשׁ I, p. 605; SEEBASS, H., בִּרְשׁ, p. 52; STOLZ, F., בִּרְשׁ, p. 205.

<sup>165</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 15; DAVIS, D. R., The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2, p. 390; GERLEMAN, G., מִצָּא, p. 683-684; GRISANTI, M. A., מִצָּא, p. 1059; HAVRELOCK, R., River Jordan, p. 159; LONG, B. O., 2 Kings, p. 28; WAGNER, S.; FABRY, H.-J., מִצָּא, p. 466-468.

<sup>166</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 16; MARTIN, C. G. 1 and 2 Kings, p. 420; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6591-6595.

<sup>167</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 305; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 66; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6431-6433; POLAN, G. J., The Call of Elisha, p. 363; RICE, G., Elijah's Requirement for Prophetic Leadership (2 Kings 2:1-18), p. 9-10.

## 5.4.

### A sucessão profética é confirmada em Jericó e Betel (v. 19-24)

#### 5.4.1.

#### Palavra de bênção em Jericó (v. 19-22)

##### 5.4.1.1.

#### Palavra e ação dos homens da cidade (v. 19.20d)

A palavra de bênção em Jericó inicia-se com a fala dos homens da cidade (v. 19a), “provavelmente autoridades representando o povo”.<sup>168</sup> Os homens da cidade atestam (v. 19b) que o seu assentamento (מִיֶּשֶׁב הָעִיר) é bom (טוֹב). A palavra cidade, עִיר, possui uma associação com proteção; e o adjetivo טוֹב concede ao local uma conotação positiva. Por isso, como “parte integrante da terra prometida, Jericó é um lugar bom” (Nm 14,7), uma “terra santificada pela presença de YHWH e que, portanto, não pode ser contaminada” (Nm 35,34). Jericó, com um clima “sempre agradável, seja no inverno ou verão (...) ajudaria a explicar o contexto do pedido para purificar as águas”.<sup>169</sup>

Mostrando “elevado respeito e deferência ao profeta” com o uso de אֲדֹנָי, “requerem sua atenção para constatar o estado das águas e da terra” (v. 19c).<sup>170</sup> Para esta finalidade emprega-se a raiz רָאָה, a mesma utilizada anteriormente no v. 10 – onde havia um importante significado teológico: estariam reconhecendo de fato Eliseu como profeta autorizado. Contudo, “importante para o v. 19c é o campo semântico da percepção sensorial”, concluindo-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”.<sup>171</sup>

<sup>168</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 41; ver também LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 17. A identificação da cidade fica implícita pelo contexto de 2Rs 2,13-18, pois pressupõe-se que Eliseu não deixara Jericó (BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 66; PIETSCH, M., Der Prophet als Magier, p. 349). Ver também tópico 3.3.

<sup>169</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 42-43; ver também BOWLING, A., טוֹב, p. 564; HARTLEY, J. E., יְרִיחוֹ, p. 668; HULST, A. R., עִיר, p. 880-881; OTTO, E., עִיר, p. 54-63. Para a ligação de עִיר com a raiz עִיר “proteger”, ver KOEHLER, L. et al., עִיר, p. 820 e CLINES, D. J. A., עִיר, p. 368. Sobre o termo מִיֶּשֶׁב, ver GÖRG, M., מִיֶּשֶׁב, p. 420-438; KAISER, W. C., מִיֶּשֶׁב, p. 676-677; WILSON, G. H., יֵשֶׁב, p. 549-550.

<sup>170</sup> SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 39; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 42.

<sup>171</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 44; ver também PEREIRA, N. C., Profecia cotidiana e a religião sem nome: religiosidade popular na Bíblia, p. 38.

Os homens da cidade reclamam que as águas são ruins (v. 19d).<sup>172</sup> As águas apresentam uma ambivalência: “mesmo constituindo uma bênção sem a qual ninguém consegue sobreviver, ao mesmo tempo é um elemento caótico (...) refletindo as condições climáticas do Levante”. Não obstante, atribui-se geralmente um caráter positivo às águas, ao ponto de YHWH ser comparado à “fonte de águas vivas” (Jr 2,13); por isso, “chama a atenção o fato de 2Rs 2,19 ser a única passagem na qual מַיִם e עַל־הַמַּיִם estão associados”.<sup>173</sup>

Buscando uma “explicação dentro do próprio texto”,<sup>174</sup> percebe-se a “inegável conexão do ministério de Eliseu com águas”. Segundo J. Pakkala, em 22 passagens de Reis referindo-se a águas, “18 estão relacionadas a profetas ou onde um profeta exerce papel central, e 10 diretamente conectadas a milagres: água pode imediatamente ser instrumento de milagre (...) ou pode ser palco do milagre”. Conclui-se, portanto, que enquanto “elemento primário e natural, e uma necessidade de vida”, água era “um objeto ideal para Eliseu demonstrar poder”.<sup>175</sup>

A segunda reclamação é de que a terra é estéril (v. 19e). Pelo uso de מַיִם רַחֵם, poderia “se pensar na terra de Israel, um dos principais focos teológicos e éticos da fé israelita e das escrituras do Antigo Testamento”. Entretanto, “apesar do território de Israel ser aplicado em algumas passagens do ciclo de Eliseu (2Rs 5,2.4; 6,23), o sentido aqui é de solo, por estar abordando sua produção”. Isso seria confirmado

<sup>172</sup> Sobre a identificação destas águas com a fonte de Ein-es-Sultan, a “fonte de Eliseu” na tradição cristã, ver BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 44; COGAN, M.; TADMOR, H., H., II Kings, p. 36; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 237; GRAY, J., I & II Kings: a Commentary, p. 427; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 211; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 17; SWEENEY, M. A., I & II Kings: A Commentary, p. 274; WISEMAN, D. J., 1 e 2 Reis, p. 173.

<sup>173</sup> BAKER, D. W., רַחֵם, p. 1147-1151; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 44-45; CLEMENTS, R. E.; FABRY, H.-J., מַיִם, p. 265-288; DOHMEN, R., רַחֵם, p. 564; EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 652; GRISANTI, M. A., מַיִם, p. 928; HÖVER-JOHAG, I., טֹב, p. 309; KAISER, W. C., מַיִם, p. 829-833; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testament, p. 785-789; LIVINGSTON, G. H., רַחֵם, p. 1141; PAKKALA, J., Water in 1-2 Kings, p. 299-300; STOEBE, H. J., טֹב, p. 486-495; WESTERMANN, C., מַיִם, p. 1410-1414.

<sup>174</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 46. Para uma explicação “natural” acerca do fenômeno das águas ruins em 2Rs 2,19-22, além da nota nessa página ver também BLAKE, I. M., Jericho (Ain es-Sultan): Joshua’s Curse and Elisha’s Miracle - One Possible Explanation, p. 86-96; CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1475; SEOW, C. L., 1 & 2 Kings, p. 178.

<sup>175</sup> PAKKALA, J., Water in 1-2 Kings, p. 300-312. Ver também BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 205; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 46.

pelo uso da raiz שכל, a qual remete à “privação do produto humano”: a reprodução. Como da “privação de filhos vem a ideia do aborto (Ex 23,26; Os 9,14), a qual pode ainda representar figurativamente a esterilidade do solo (Ml 3,11)”, muitos comentaristas “preferem aqui em 2,19e portanto o sentido figurativo de esterilidade do solo, tanto mais que no v. 21 Eliseu fala não da terra, mas das águas que seriam abortivas”.<sup>176</sup> Portanto, mesmo que haja uma referência primária à esterilidade do solo como consequência de infecção das águas (algo “de acordo com um contexto agrícola”), ao “entender o sentido literal abortivo” assume-se o termo ירִיץ “dirigindo-se aos habitantes”: são estes, representados metaforicamente como “terra”, que sofrem abortos, permitindo que o texto abarque os “dois sentidos da raiz שכל: a esterilidade (do solo) e o abortivo (dos habitantes)”.<sup>177</sup>

Como ação final dos homens da cidade, estes demonstraram “pronta obediência” (v. 20d), trazendo não somente o recipiente, como também o sal dentro dele, conforme requisitado por Eliseu (v. 20a-c). Houve também “envolvimento, permitindo que eles sejam coparticipantes do milagre a ser realizado”. Como “muitos dos milagres de Eliseu envolvem um pedido que de alguma forma deve ser prontamente atendido” (2Rs 3,15; 4,3.12), a “obediência ao final é recompensada”.<sup>178</sup>

<sup>176</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 47-48; ver também EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 1143; HAMILTON, V. P., ירִיץ, p. 124-126; HAMILTON, V. P., שכל, p. 106-107; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 1432; OTTOSSON, M.; BERGMAN, G. J., ירִיץ, p. 397; SCHMID, H. H., ירִיץ, p. 172-179; SCHMOLDT, H., שכל, p. 678-679; WRIGHT, C. J. H., ירִיץ, p. 508. Sobre o sentido figurativo de esterilidade, ver BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 205; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 237; HALE, T., The Applied Old Testament Commentary, p. 656; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 14; GRAY, J., I & II Kings: a Commentary, p. 427; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 727; MARTIN, C. G., 1 and 2 Kings, p. 421; WOLFGGRAMM, A. J., Kings, p. 171.

<sup>177</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 48; ver também DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 35; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 23; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 211; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 174; SCHMOLDT, H., שכל, p. 679; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 277. Assim, todas as emendas sugeridas desde a recensão luciânica tornam-se desnecessárias: rever também o tópico 3.3 de crítica textual.

<sup>178</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 16; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 728; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 53-54.

#### 5.4.1.2.

#### Palavra e ação do Profeta (v.20a-c.20e-21b)

Para o pedido de Eliseu (v. 20a-c) emprega-se a raiz לקח, cujo “uso teológico para essa perícopa gira ainda em torno” da narrativa da ascensão (v. 2,3.5.10.11), “proporcionando um entrelaçamento entre o ato de Eliseu e a história de Elias”. Além do mais, é uma raiz comumente encontrada “nos milagres efetuados por intermédio de Eliseu usando diversos instrumentos”, como o manto (v. 14) e o recipiente novo (v. 20) dentro da perícopa de 2Rs 2,1-25.<sup>179</sup> Designado como צֶלֶחַתִּית קָדָשׁ, o recipiente novo requerido por Eliseu (v. 20b) não possui um “uso teológico específico”; assim, a ênfase cai no adjetivo קָדָשׁ, “novo”, e não no recipiente em si. A novidade do צֶלֶחַתִּית “simboliza sua pureza, não ter sido usado para outro propósito anteriormente, uma vez que tudo que esteja a serviço de YHWH deve ser incontaminado”.<sup>180</sup>

Eliseu também pede מֶלַח, sal, para pôr (שִׁים) no צֶלֶחַתִּית (v. 20c). O sal demonstra “tanto a autoridade de Eliseu como profeta quanto permitirá que as águas saiam do estado ruim (...) tornando-se o verdadeiro instrumento para a realização do milagre” (v. 21b).<sup>181</sup> O sal, além de condimento, era “um elemento indispensável à preservação”, por isso um “importante componente dos sacrifícios”, e “associado com aliança, indicando sua durabilidade e santidade”. Mas junto ao “recipiente novo” o sal torna-se um “elemento de ritual de separação”, uma “proposta de quebra com o passado, removendo do âmbito do profano e trazendo para a esfera do sagrado”; assim, por este “ritual” Jericó é retirada do “âmbito da maldição e trazida para o da bênção”.<sup>182</sup>

<sup>179</sup> KAISER, W. C., לקח, p. 794; SCHMID, H. H., לקח, p. 651; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 50.

<sup>180</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 50-51; ver também BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 205; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 96; cf. também GRAY, J., I & II Kings, p. 478; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 17; NORTH, R., קָדָשׁ, p. 225-244; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 728; VERHOEF, P. A., קָדָשׁ, p. 30-37; WESTERMANN, C., קָדָשׁ, p. 394-397; YAMAUCHI, E., קָדָשׁ, p. 430-432.

<sup>181</sup> COHEN, G. G., שִׁים, p. 1469-1471; MEIER, S., שִׁים, p. 1230-1233; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 51-52. Sobre a ênfase no sal ao invés do recipiente confirmado pelo esquema tripartido sujeito + objeto direto + sintagma adicional, ver VANONI, G., שִׁים, p. 99-100.

<sup>182</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 52-53; ver também BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 205; BEAL, L. M. W.,

Passando do âmbito das palavras para o da ação, Eliseu sai (יָצָא) à fonte (מַיִם) das águas (v. 21a). Como o “uso teologicamente mais importante da raiz יָצָא” relaciona-se ao Êxodo de Israel, havendo uma clara correspondência com o ato redentor levado a cabo por YHWH”, confirma-se o “modelo mosaico” de profetismo já visto anteriormente nos v. 1-18, o que seria reforçado pelo uso do substantivo מַיִם, proveniente da mesma raiz.<sup>183</sup> Isto é potencializado ainda mais quando Eliseu, uma vez na fonte, lança (שָׁלַךְ) nela o sal anteriormente pedido (v. 21b): tendo a raiz שָׁלַךְ como significado básico “lançar”, o arremessar de um objeto exerce um papel importante nas histórias de milagre que aparecem nas tradições ligadas tanto a Eliseu quanto a Moisés (Ex 4,3; 2Rs 6,6).<sup>184</sup>

---

1 & 2 Kings, p. 305; EISING, H., מָלַח, p. 331; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 237-238; GRAY, J., I & II Kings, p. 478; HAMILTON, V. P., מָלַח, p. 946-948; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 260; KAISER, W. C., מָלַח, p. 839; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6606-6608; PEREIRA, N. C., Profecia cotidiana e a religião sem nome: religiosidade popular na Bíblia, p. 41-42; ROOKER, M. F., Leviticus, p. 98. M. Pietsch vê um ritual mágico no uso do sal, cuja “fórmula do encantamento” encontra-se no v. 21, e a atestação de sua eficácia no v. 22 (PIETSCH, M., Der Prophet als Magier, p. 350); e declara nas p. 347-348 que “o cerne de todas essas narrativas às vezes muito curtas é uma ação ritual-simbólica. (...) Eliseu aparece no papel do mágico ou invocador, que simbolicamente percebe o poder de executar as ordens de YHWH em rituais”. Mas já ponderara na p. 344 que mesmo “os atos simbólicos proféticos, cuja proximidade com práticas rituais mágicas é amplamente reconhecida, podem ser interpretados como encenações performáticas do discurso profético da revelação, como pode ser visto a partir das palavras interpretativas que acompanham”. Deste ponto de vista, Eliseu seria uma espécie de “curandeiro”, ou “xamã” (CONNERS, Q. R., Elijah and Elisha: A Psychologist's Perspective, p. 238; KARNER, G., Elemente ritueller Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen, p. 181-184; OVERHOLT, T. W., Elijah and Elisha in the Context of the Israelite Religion, p. 111; SCHMITT, R., Magie im Alten Testament, p. 262-264; WENDLAND, E. R., Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors?, p. 218-219). Entretanto, S. McKenzie ressalta que ainda que o ato pudesse ser compreendido como uma espécie de “exorcismo”, para depurar as águas dos “espíritos malignos”, o texto enfatiza a eficácia da palavra de YHWH, tendo como mediador o profeta – e não “mágica” (McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6744-6746). Ver ainda CZACHESZ, I., Magical Minds: Why We Need to Study Magic and Why It Is Relevant to Biblical Studies, p. 19-45; GERSTENBERGER, E. S., Shamanism and Healing Experts: Notes on Healing in the Old Testament, p. 216-232; NISSINEN, M., Magic in the Hebrew Bible, p. 47-67; NISSINEN, M., Why Prophets Are (Not) Shamans?, p. 124-139. Percebe-se que Flávio Josefo esquiva-se de citar milagres, ou quando os cita tende a racionalizá-los – especialmente na sua obra “Antiguidades Judaicas”, a qual tem por público-alvo não judeus, os quais tendiam a zombar dos judeus acerca da sua “excessiva credulidade”. Mas incluiu o episódio de 2Rs 1,19-22 em Guerra dos Judeus 4.8.3, onde reelabora incluindo uma longa e piedosa oração de Eliseu. A audiência primária dessa obra consiste em judeus, aos quais Flávio Josefo quer convencer a não se revoltar contra os romanos – e, para isso, precisa provar que ele próprio é um leal e observante judeu (FELDMAN, L. H., Josephus, Liberties in Interpreting the Bible in the Jewish War and in the Antiquities, p. 319-320).

<sup>183</sup> GILCHRIST, P. R., יָצָא, p. 643; JENNI, E., יָצָא, p. 561-566; MERRILL, E. H., יָצָא, p. 497; PREUSS, H. D., יָצָא, p. 235-249; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 54. Sobre o “modelo mosaico”, ver subtópico 5.3.4.3.

<sup>184</sup> AUSTEL, H. J., שָׁלַךְ, p. 1570-1571; CHISHOLM, R. B., שָׁלַךְ, p. 127-129; STOLZ, F., שָׁלַךְ, p. 1335-1337; THIEL, W., שָׁלַךְ, p. 89-91. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 55-57.



### 5.4.1.3.

#### Ação da Palavra Divina (v. 21c-22c)

A expressão **יְהוָה אָמַר** no v. 21d serve “adequadamente como introdução ao clímax de uma seção dominada pela raiz **אָמַר**, ‘dizer’”: a “fórmula do mensageiro” representa a “autoconfirmação do mensageiro e sua legitimação diante da pessoa endereçada (...) enfatizando quem o enviou”, ressaltando o “poder de YHWH por trás de suas palavras”. Por isso, esta raiz “aparece em muitas ocasiões do ciclo de Eliseu”: há uma centralidade da palavra no ministério de Eliseu”; sua palavra “se torna em ação, se cumpre, algo que é reconhecido por todos os que o cercam”.<sup>185</sup>

O verbo de ação da palavra divina provém da raiz **רָפָא**, “curar” (v. 21e). Esta raiz, aparecendo 67 vezes no texto massorético, não se restringe à cura física, pois pode referir-se metaforicamente ao perdão (Is 19,22) e à “restauração espiritual da parte de Deus” (2Cr 7,14). Este significado metafórico evidencia-se ainda mais em 1Rs 18,30, um “paralelo”, onde Elias simbolicamente “cura” o altar. Assim Eliseu, ao promover uma restauração – a da fertilidade –, legitima-se como sucessor de Elias, evidenciando a continuidade: a “obra começada por Elias deve ser levada adiante”, dentro da linguagem profética pela qual utiliza-se “a figura da cura para falar da restauração espiritual do povo”.<sup>186</sup>

Em 2Rs 2,19-22 há um “eco da tradição de Ex 15,22-27”, o “episódio das águas de Mara”, um “motivo tradicional”.<sup>187</sup> Havendo em 2Rs 2,19-22 uma

<sup>185</sup> LUND, J. A., **אָמַר**, p. 434; ROVIRA, C. Y., Eliseo, p. 251; SCHMID, H. H., **אָמַר**, p. 162; WAGNER, S., **אָמַר**, p. 339-340. O reconhecimento dado a Eliseu pode ser conferido em 2Rs 3,12; 4,9; 5,3.13; 8,4.5; e, além do v. 21d, a expressão **יְהוָה אָמַר** pode ser encontrada no ciclo de Eliseu em 2Rs 3,16-17; 4,43; 7,1; 9,3.6.12 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 86). Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 58-59.

<sup>186</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 59-60; ver também BROWN, M. L., **רָפָא**, p. 593-602; CHAN, A. K.; SONG, T. B.; BROWN, M. L., **רָפָא**, p. 1156-1159; GRAY, J., I & II Kings, p. 479; STOEBE, H. J., **רָפָא**, p. 1255; WHITE, W., **רָפָא**, p. 1446. Em 1Rs 18,30 “restaurar” possivelmente reflete o sentido original, atestado em línguas semíticas do ramo sul (STOEBE, H. J., **רָפָא**, p. 1254-1255). Para a metáfora de cura como restauração espiritual, ver Is 6,10; Jr 30,17; Os 14,5. Quanto ao significado de “curar”, ver CLINES, D. J. A., **רָפָא** I, p. 533-535. Com relação às ocorrências, ver lista completa em EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 1089 e LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 1352.

<sup>187</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 60; ver também BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 305; BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 56; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings, p. 37; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p.

“ligação estrita” entre a cura, saúde e a obediência aos mandamentos divinos, “salienta-se que sem obediência, a terra (povo) torna-se doente”. A presença de um “eco da tradição do Êxodo” é reforçada pela palavra מְשַׁכֵּלֶת, esterilidade (2,21f) – a qual remete à ideia de aborto –, cuja raiz também comparece em Ex 23,26, um eco amplificado ainda mais pelo uso da sequência raiz שָׁכַל / verbo הָיָה em ambas as passagens. O verbo הָיָה aparece em 2,21f como uma “fórmula de recepção da palavra profética”, demonstrando que a genuinidade desta palavra é averiguada pela concordância entre anúncio e cumprimento enquanto critério imprescindível (Dt 18,22). Por isso, mediante a expressão לֹא־יִהְיֶה o “hagiógrafo deseja expressar que infalivelmente a palavra de YHWH está se cumprindo”.<sup>188</sup> E associando-se em 2,21f a “promessa (...) de que não haverá mais esterilidade” com “a garantia de que não haverá mais morte”, as histórias de Eliseu “compartilham o poder sobre a morte” (2Rs 4,31-37; 4,38-41; 13,20-21).<sup>189</sup>

No v. 22a assegura-se que “foram então saradas as águas até este dia”, asseverando-se que os efeitos da “‘cura’ permanecem até este dia” (עַד הַיּוֹם הַזֶּה), uma “expressão do presente ritualista”, caracterizando “o significado essencial de um evento importante” (Ex 12,17, sobre os Ázimos). Nos livros dos Reis essa expressão conecta com relatos da História Deuteronomista, o “Deus que age na história”. Portanto, “juntando-se com a expressão ‘conforme a palavra de Eliseu que dissera’ em 2,22b-c sublinha a eficácia da palavra profética” (confirmando mais uma vez o “modelo mosaico” em Dt 18,20-22).<sup>190</sup>

36; FRETHEIM, T. E., First and Second Kings, p. 138; LONG, B. O., 2 Kings, p. 35; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 729; PEREIRA, N. C., Profecia cotidiana e a religião sem nome: religiosidade popular na Bíblia, p. 44; SWEENEY, M. A., I & II Kings: A Commentary, p. 274. O eco pode facilmente ser constatado pelo quadro encontrado em BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 61. Ver também LABOUVIE, S., “Denn ich bin der HERR, dein Arzt” (Ex 15,26): Heilung als Manifestation der Rettermacht Gottes im Alten Testament, p. 51-68.

<sup>188</sup> AMSLER, S., הָיָה, p. 361-362; BERNHARDT, K. H.; BERGMAN, G. J.; RINGGREN, H., הָיָה, p. 379; GRISANTI, M. A., הָיָה, p. 998; HAMILTON, V. P., הָיָה, p. 351; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 61-62.

<sup>189</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 62-63; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 70 e p. 141; ILLMAN, K.-J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J., מוֹת, p. 187. Vale salientar que 1Rs 17,17-24; 2Rs 4,31-37; 13,20-21 podem ser considerados, segundo alguns autores, os únicos casos de ressurreição pessoal no Antigo Testamento (HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 170; MARTIN-ACHARD, R., Resurrection: Old Testament, p. 681).

<sup>190</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 64-66; GEOGHEGAN, J. C. X., The Redaction of Kings and Priestly Authority in Jerusalem, p. 116; VERHOEF, P. A., מוֹת, p. 421-422. Ver ainda CHILDS, B. S., A Study of the Formula “Until this

O uso de דְּבַר־יְהוָה “evidencia a crença na revelação divina, a convicção teológica que o Deus de Israel fala”, a “palavra divina direcionada ao profeta”. Se nos livros dos Reis o “cumprimento da palavra proclamada pelo profeta é frequentemente afirmado pela frase כְּדִבַּר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר, ‘segundo a palavra que YHWH falara’”, conforme já visto em 2Rs 1,17, há um “desvio na fórmula usada no v. 22b-c – כְּדִבַּר אֱלִישָׁע אֲשֶׁר דִּבֶּר, somente aqui – para salientar a confirmação da palavra de Eliseu”, e a “demonstração que Eliseu é o portador inequívoco da palavra de YHWH”; além disso, a “repetição de uma frase similar aplicada a Elias anteriormente em 2Rs 1,17 ratifica Eliseu como seu legítimo sucessor”.<sup>191</sup> Ao sanar a região de Jericó, Eliseu confirma a ligação com Josué (o “motivo mosaico”) e ultrapassa-o: se este amaldiçoara a cidade num contexto de conquista militar, a “conquista” do profeta, um “novo Josué”, se dá pela cura.<sup>192</sup>

#### 5.4.2. Palavra de maldição em Betel (v. 23-24)

##### 5.4.2.1.

##### Introdução: Subida a Betel (v. 23a-b)

Se no v. 23a-b afirma-se que Eliseu dirige-se a Betel, pairam dúvidas no v. 23c sobre a proveniência dos “rapazes pequenos”, pondo “incertezas acerca do exato local”: seria Jericó ou Betel? Como Eliseu virou-se para trás no v. 24, estes “rapazes pequenos” poderiam ser “provenientes de Jericó”. Entretanto o “narrador parece de fato intencional associação com Betel”: na expressão מִן־הָעִיר (da cidade) a preposição מִן pode “designar o natural ou nativo de um topônimo”, e assim no v. 23c estaria “implícito o último lugar mencionado”: Betel. Portanto, estes “rapazes

Day”, p. 280-292; COPPES, L. J., יוֹם, p. 604-605; JENNI, E., יוֹם, p. 531-532; SAEBO, M.; VON SODEN, W.; BERGMAN, G. J., יוֹם, p. 8-15.

<sup>191</sup> AMES, F. R., דִּבֶּר, p. 888; COHN, R. L., 2 Kings, p. 16; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 96; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 24; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 730; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 85; SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, G. J.; LUTZMANN, H., דִּבֶּר, p. 111; ver ainda BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 66-67. A expressão דְּבַר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר: encontra-se ainda na obra de Reis em 1Rs 13,26; 14,18; 15,29; 16,12.34; 17,16; 22,38; 2Rs 10,17; 24,2 (SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, G. J.; LUTZMANN, H., דִּבֶּר, p. 114). Rever também o subtópico 4.2.3.

<sup>192</sup> CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15), p.36; ver também CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D'Élie, p. 404; DAVIS, D. R., The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2, p. 390; FORESTI, F., Il rapimento di Elia al cielo, p. 260; LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 173; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 173.

pequenos” seriam provenientes de Betel “de acordo com muitos comentaristas”, determinando “substancialmente o significado da menção a esta cidade”.<sup>193</sup>

Como já indicado anteriormente no v. 3, um motivo forte suficiente para que Eliseu se dirigisse para Betel era a presença ali dos “filhos dos profetas”. Ao “associar Betel como local de origem dos rapazes insolentes”, e comparando com 1Rs 13 e 2Rs 23, o “relato nos v. 23-25 confirmaria o tom anti-Betel”<sup>194</sup> identificado já no v. 3. E a raiz עלה no v. 23a, embora “muito usada para indicar peregrinação a lugares sagrados”,<sup>195</sup> encontra-se aqui o uso comum de “subir”:<sup>196</sup> o par מַשֶּׁם עֲלֶה “nunca é usado com relação à adoração”; e a ‘própria maldição impetrada na sequência descarta que o profeta pudesse ‘validar’ o santuário com sua adoração”.<sup>197</sup> Mais importante parece ser o “uso teológico no v. 23a-b da mesma

<sup>193</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 68-69. Ver também ALONSO SCHÖKEL, L., מן, p. 382; BARBER, C. J., The Books of Kings, p. 45; BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 296; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 37; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 102; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 260; MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 55; MERCER, M., Elisha’s Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 169; MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 19-22; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 730; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 91; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 174-175; SATTERTHWAIT, P. E., The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8, p. 5; SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 381; ZIOLKOWSKI, E. J., The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type, p. 331-358. Sobre a tradição rabínica acerca dos “rapazes pequenos” como “adultos carregadores de água de Jericó”, que “foram prejudicados pelo milagre efetuado”, ver b. Sotah 46B e WOODS, F. E., Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession, p. 49; ZIOLKOWSKI, E. J., The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type, p. 337. Ver também ABDALLA NETO, T., “Sobe, Careca!”: Eliseu e os jovens de Betel. Disponível em: <<https://teologiabrasileira.com.br/sobe-careca-eliseu-e-os-jovens-de-betel/>>. Acesso em: 13 jan. 2020.

<sup>194</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 69; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 69-70; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 92. J. Gray declara ser este lugar a fonte das tradições por trás do relato (GRAY, J., I & II Kings: a Commentary, p. 479).

<sup>195</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 71; ver também BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 286; ver também FUHS, H. F., עֲלֶה, p. 89-90; MERCER, M., Elisha’s Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 175; MERRILL, E. H., עֲלֶה, p. 404.

<sup>196</sup> BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 69; CARR, G. L., עֲלֶה, p. 1115; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 72.

<sup>197</sup> BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 295; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 71-72. Ainda na mesma página, J. S. Burnett 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”.

raiz עלה, se é considerado que esta raiz serve para designar a ascensão de Elias aos céus” dos vv. 1-18: seria um “modo de confirmar a transferência do poder profético a Eliseu”.<sup>198</sup>

#### 5.4.2.2.

#### Palavra e ação dos Rapazes (v. 23c-g)

Na expressão נַעֲרִים קְטָנִים, “rapazes pequenos” (v. 23c), ocorrendo apenas aqui no plural,<sup>199</sup> o vocábulo נַעֲר “cobre uma gama de significados, desde uma criança por nascer (...) até um homem de trinta anos, já casado”,<sup>200</sup> incluindo ainda “criado”, “acompanhante”,<sup>201</sup> e a raiz קָטַן “denota pequenez de quantidade ou qualidade”. Portanto, tanto pode ser referência à pouca idade quanto pode envolver um “uso depreciativo”, podendo significar “pequeno” como “oposto ao grande em importância”.<sup>202</sup> De fato, o adjetivo קָטַן parece enfatizar a imaturidade, como Salomão ao designar-se a si próprio como נַעֲר קָטַן, mais como um “gesto de autodepreciação e de humildade diante de YHWH, mesmo sendo um homem crescido e já poderoso” (1Rs 3,7).<sup>203</sup>

<sup>198</sup> SWEENEY, M. A., I & II Kings: A Commentary, p. 276; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 72.

<sup>199</sup> E mais cinco vezes no singular dentro do texto massorético: EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 766.

<sup>200</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 205; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 72-73; BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 295; FUHS, H. F., נַעֲר, p. 481; HAMILTON, V. P., נַעֲר, p. 128; MERCER, M., Elisha’s Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 172.

<sup>201</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 73; ver também FISHER, M. C., נַעֲר, p. 978. Sobre esses “rapazes pequenos” serem “trabalhadores ou serventes que se associaram com os filhos dos profetas em Jericó”, ver WOODS, F. E., Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession, p. 50.

<sup>202</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 73; CARROLL, M. D., קָטַן, p. 907; CONRAD, J., קָטַן, p. 4-5; COPPES, L. J., קָטַן, p. 1335; MARTIN, C. G., 1 and 2 Kings, p. 421; MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 17; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 53.

<sup>203</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 205; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 73-74; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 100; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 17; MARTIN, C. G., 1 and 2 Kings, p. 421; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 730; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 63. De fato, נַעֲר pode referir-se a adultos, mas o uso do adjetivo קָטַן parece reduzir a idade das pessoas envolvidas: basta verificar o contexto de נַעֲר קָטַן em 2Rs 5,14; Is 11,6 e 1Sm 20,35.

Conclui-se que a ênfase acerca dos “rapazes pequenos” não recai sobre a idade – embora no mínimo sejam retratados como se estivessem na adolescência, plenamente conscientes do que estavam fazendo – e sim no comportamento. Assim haveria para a expressão נְעָרִים קְטָנִים a tradução alternativa “rapazes insignificantes”, “contrastando com a atitude respeitosa dos homens da cidade de Jericó”. É “preciso demonstrar respeito pelo profeta”, pois utiliza-se o “adjetivo קָטָן como autodepreciação”, como “uma ironia e contraponto à atitude desrespeitosa deles para com Eliseu”.<sup>204</sup>

Expressa-se o desrespeito através da raiz קלס, a qual aparece no *hitpael* aqui no v. 23d e mais duas passagens (Ez 22,5; Hab 1,10) significando “fazer troça”, “zombar”, “ridicularizar”.<sup>205</sup> Conclui-se que em “todas as passagens o desdém relaciona-se à humilhação”, o “tema do justo que sofre zombaria”; e Eliseu “compartilha com Jeremias o destino de sofrer injúrias por anunciar a palavra de YHWH” (Jr 20,8), um “desdém pela autoridade, pelo profeta e pelo próprio YHWH”, mostrando quanto os “‘rapazes pequenos’ vituperaram da maneira mais vil o profeta”.<sup>206</sup> Eliseu compartilha ainda a profunda humilhação experimentada por Israel após o julgamento de YHWH diante das nações (Sl 44,14; 79,4; Ez 22,4-5).<sup>207</sup>

<sup>204</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 74-75. Ver também BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 305-306; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 72; IRWIN, B. P., The Curious Incident of the Boys and the Bears, p. 24; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 25; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6637-6639; MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 17; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 94. Para o significado de קָטָן como “insignificante”, CLINES, D. J. A., קָטָן I, p. 240.

<sup>205</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 75; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., קלס, p. 887; CLINES, D. J. A., קלס I, p. 259; KOEHLER, L. et al., קלס, p. 1105. No *piel* aparece em Ez 16,31 e em Eclo 11,4 (BEENTJES, P. C., The Book of Ben Sira in Hebrew, p. 139; BROWN, F.; CLINES, D. J. A., קלס II, p. 259-260; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., קלס, p. 887; KOEHLER, L. et al., קלס, p. 1105; POWELL, T., קלס, p. 927); e a raiz aparece ainda três vezes como o substantivo קָלָס (Sl 44,14; 79,4; Jr 20,8) e קָלָסָה (Ez 22,4), ambos significando “zombaria” (SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 13). Para todas as ocorrências da raiz קלס, ver EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 1019 e LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 1261.

<sup>206</sup> BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 296; BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 69-73; COPPES, L. J., קלס, p. 1347; LONG, B. O., 2 Kings, p. 33; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 94; POWELL, T., קלס, p. 926. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 75-76.

<sup>207</sup> PIETSCH, M., Der Prophet als Magier, p. 355.

No v. 23f-g a raiz verbal עלה é utilizada para o pedido dos rapazes pequenos “sobe!”, o qual “poderia ser um simples pedido para Eliseu continuar sua jornada, e não entrar em Betel para importuná-los condenando o santuário”; ou, ao contrário, “convidando a cultuar no santuário betelita”.<sup>208</sup> O pedido poderia ainda esconder um sarcasmo, uma “referência zombeteira” ao traslado de Elias. Esses rapazes “assemelham-se aos dois grupos de soldados em 2Rs 1,9-12” pelo respeito à “autoridade e posição de Elias”, um paralelismo para “correlacionar o episódio de Elias e o de Eliseu”.<sup>209</sup>

Enfatiza-se a força do escárnio pelo epíteto dado por estes rapazes a Eliseu: קָרָךְ, “calvo”, um substantivo o qual aparece somente aqui e em Lv 13,40, “denotando o simples estado de calvície”.<sup>210</sup> Isto poderia mencionar, segundo alguns comentaristas, “uma tonsura usada pelos profetas”;<sup>211</sup> e outros “abordam a possibilidade de Eliseu estar com a cabeça raspada em sinal de luto por seu mestre”

<sup>208</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 206; BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 306; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 76-77; BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 297; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 38; FRETHEIM, T. E., First and Second Kings, p. 139; FUHS, H. F., נָעַר, p. 483; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 17; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6639-6641; MERCER, M., Elisha’s Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 175; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 95.

<sup>209</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 77; ver também HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 260; KRUMMACHER, F. W., Elisha: A Prophet for our Times, p. 19; MARTIN, C. G., 1 and 2 Kings, p. 421; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 95; RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 85-86. Ver também BUTLER, J. G., Elisha: The Miracle Prophet, p. 74; MERCER, M., Elisha’s Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 174; MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 19.

<sup>210</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 77; ver também COPPES, L. J., קָרָךְ, p. 1374; EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 1034; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 1283; MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 18.

<sup>211</sup> BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 206; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 77-78; MARTIN, C. G., 1 and 2 Kings, p. 421; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 277), como faziam muitos sacerdotes na Antiguidade (RUSHDOONY, R. J., Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha, p. 86), uma marca que identificaria sua opção ascética, separando-o da esfera profana para o serviço de Deus e assim não contradizer a proibição de Dt 14,1 (BUISS, P., Le livre des Rois, p. 189; GRAY, J., I & II Kings: a Commentary, p. 480; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6647-6649; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 355–356). 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” (SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursos, p. 381). Deve ser salientado, contudo, que não há nenhum testemunho bíblico para essa prática: o profeta anônimo em 1Rs 20,41 teria sido imediatamente reconhecido pelo rei caso utilizasse uma tonsura – o que ocorre somente após tirar a bandagem que havia sobre seus olhos (MERCER, M., Elisha’s Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 179).

(2Rs 2,12; Ez 27,31; Mq 1,16). Entretanto, o povo em geral (Dt 14,1), incluindo sacerdotes e nazireus (Lv 21,5; Nm 6,5) são “proibidos de tosar a cabeça em imitação dos ritos cananeus de luto”.<sup>212</sup> Portanto, a “calvície de Eliseu seria natural”, um “contraste com Elias, conhecido por ser **בַּעַל שֵׁעָר**, ‘hirsuto’”.<sup>213</sup>

Mas a calvície “transformou-se num termo injurioso, encarada como uma maldição”, “sinal de desonra e vergonha”, e uma “marca do leproso”. Assim, evidencia-se o “caráter maligno desses rapazes, que desejam imputar ao profeta de Deus” a característica de “alguém impuro e banido da presença divina”, o “oposto do que ele realmente é”.<sup>214</sup> A atitude dos rapazes constitui um “desafio à autoridade profética de Eliseu”, pondo em dúvida a realidade da sucessão, “um severo ataque na sua dignidade de homem santo”.<sup>215</sup>

#### 5.4.2.3.

#### Palavra e ação do Profeta (v. 24a-c)

Para o movimento físico inicial de Eliseu virar-se (v. 24a), utiliza-se a raiz **פָּנָה** (v. 24a), a qual “aparece no grau *qal* com o sentido básico de ‘virar-se’; teologicamente está associada à orientação espiritual”, mormente “para os ídolos”,

<sup>212</sup> ALDEN, R. L., **פָּנָה**, p. 984; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 78; COPPES, L. J., **פָּנָה**, p. 1373; FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 239; IRWIN, B. P., The Curious Incident of the Boys and the Bears, p. 24; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 18; SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 12-13. Sobre a proibição encontrada na m. Bekhorot 7,2 de que homens calvos exercessem o sacerdócio (não obstante Is 22,12), ver MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 59.

<sup>213</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 78; ver também CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1476; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings, p. 38; DILLARD, R. B., Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha, p.91; LEITHART, P. J., 1 & 2 Kings, p. 176; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6654-6656. Sobre a tradução “hirsuto”, ver subtópico 4.2.1.4.

<sup>214</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 79; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 212; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 18; SUSSMAN, M., Sickness and Disease, p. 11. Sobre a possível alusão a Coré (**קֹרֵה**), levando em consideração um jogo de raízes com as mesmas consoantes, ver WOODS, F. E., Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession, p. 53-54. Ver ainda a presença em representações pictográficas medievais de um Jonas “calvo”, relacionando a este episódio: FRIEDMAN, J. B., Bald Jonah and the exegesis of 2 Kings 2.23, p. 125-144. A tradição judaica presume ser Jonas o filho da viúva de Sarepta em 1Rs 17,17-24 (VALLANÇON, H., Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible, p. 91-92); e poderia haver uma dependência literária entre a narrativa de Jn 4 e 1Rs 19 (SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 231).

<sup>215</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 79; ver também BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 296; FETHEROLF, C. M., Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry, p. 211; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6657-6659; MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 21; SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 13.



mas raramente com relação a Deus. Porém esta raiz também é usada em preces, lembrando que “YHWH está disposto a voltar-se e mostrar favor para o seu povo”; uma “ênfase tão positiva” que “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 (2Rs 13,23)”, mesmo a despeito da infidelidade do coração dos israelitas (Dt 31,8). Entretanto “virar-se para alguém nem sempre traz benefícios, antes pode resultar em tragédia”, como Saul decidindo sobre sua própria morte (2Sm 1,7-8); e Abner virando-se para assassinar Asael (2Sm 2,20-23). Dessa forma, o “virar-se” no v. 24a teria “sentido negativo”.<sup>216</sup>

O ato de ver no v. 24b salienta a importância dessa percepção sensorial como requisito para o exercício profético, uma condição *sine qua non* imposta a Eliseu no v. 10c-f; assim, confirma-se a autoridade profética concedida a Eliseu enquanto sucessor de Elias.<sup>217</sup> Nota-se ainda que a sequência das raízes פנה/ראה no v. 24a-b mantém um interessante “ponto de contato” com 2Rs 23,16: nesta passagem afirma-se que o rei Josias se volta (פנה), e vê (ראה) tumbas nas adjacências de Betel, de onde tiram-se ossos a serem queimados sobre o altar desta cidade. Confirma-se assim a polêmica anti-Betel percebida em toda a perícopa de 2Rs 2,1-25, pois o contexto de 2Rs 23,16-18 “declara cumprir a profecia anunciada por um profeta anônimo contra o altar de Betel em 1Rs 13”.<sup>218</sup>

Mais notável ainda é o ponto de contato entre o v. 24ab e 2Sm 1,7 tanto “por uma sequência praticamente idêntica – וַיִּפֹּן אֶת־רִגְלֵי וַיִּרְאֵם וַיִּרְאֵנִי – mas também pelo contexto de juízo”: Saul, “antes escolhido e ungido por ordem de YHWH” (1Sm 9-10), é rejeitado pela desobediência tanto a YHWH (1Sm 15) quanto ao profeta Samuel (1Sm 10,8; 13,8-14). Assim, se Betel, um lugar “outrora escolhido por Deus

<sup>216</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 80; ver também BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 70; EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 948; HAMILTON, V. P., פָּנָה, p. 1221; SCHREINER, J.; BOTTERWECK, G. J., פָּנָה, p. 582-583; THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A., פָּנָה, p. 634-635; Van der WOUDE, A. S., פָּנָה, p. 997.

<sup>217</sup> Rever o subtópico 5.3.3 acerca dessa condição *sine qua non*. Ao salientar que Eliseu virou-se para ver, M. Pietsch vê um “feitiço de dano”, um “mau-olhado”, uma ideia tão difundida em todo o Oriente Médio que foi encontrada em Ugarit uma tábuca cuneiforme do século XII a.C. contendo um “encantamento contra o mau-olhado” (PIETSCH, M., Der Prophet als Magier, p. 355; ver também KARNER, G., Elemente ritueller Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen, p. 184-187). Rever ainda o que foi dito sobre a suposta relação entre magia e profetismo no subtópico 5.4.1.2.

<sup>218</sup> SCHREINER, J.; BOTTERWECK, G. J., פָּנָה, p. 580. Sobre a polêmica anti-Betel, rever o subtópico 5.1. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 80-81.

como santuário nas tradições bíblicas patriarcais, é alvo de juízo em 1Rs 13”, igualmente Saul, pois sua ofensa “não foi direcionada somente a YHWH e sim contra Samuel enquanto seu profeta legítimo”. Portanto, da mesma forma, “os rapazes não desrespeitaram apenas YHWH, mas Eliseu enquanto profeta”.<sup>219</sup>

No v. 24c amaldiçoar verte a raiz קלל no *piel*, o qual “demonstraria algo muito mais do que o simples desdém”: “amaldiçoar, praguejar, execrar”, e não somente o “ser leve ou insignificante” do grau *qal*.<sup>220</sup> Difere de outras raízes similares por “salientar a zombaria e o escárnio de alguém”, como “Semei procurou fazer com Davi” (2Sm 16,5-14).<sup>221</sup> Por isso “a raiz קלל está relacionada à ideia de punição e consequência”; e o “paralelo com o crime dos rapazes é amplificado pelo jogo de palavras entre as raízes קלל e קלם, que ainda guardam campos semânticos aproximados”, pois קלל pertence ao campo semântico da zombaria.<sup>222</sup>

A imprecação é realizada בְּשֵׁם יְהוָה, no nome de YHWH. Como no Antigo Oriente, o “nome servia para definir a própria essência da entidade nomeada, sua natureza e seus atributos”, o nome de YHWH, שֵׁם יְהוָה, está “tão intimamente ligado ao ser divino que funciona quase como sinônimo do próprio Deus” (Ex 23,20-21), sua “autorrevelação” (Ex 34,5-7), tornando o nome a “força predominante no Antigo Testamento”<sup>223</sup>. Se o “o nome de YHWH ameaçando com pragas quem obstaculiza o ministério dos profetas” é usado alhures,<sup>224</sup> em 2Rs 2,24c encontra-se a “única passagem em todo o texto massorético onde o nome de

<sup>219</sup> McCARTER JR, P. K., I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary, p. 230; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 81.

<sup>220</sup> COPPES, L. J., קלל, p. 1345-1346; KELLER, C. A., קלל, p. 1142-1144; SCHARBERT, J., קלל, p. 39-41; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 82.

<sup>221</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 82; ver também HAMILTON, V. P., ארר, p. 126-127; KELLER, C. A., קלל, p. 1143. Difere da raiz ארר, a “maldição como julgamento em virtude da violação do relacionamento com Deus”; da raiz אלה, “pronunciar uma maldição condicional”; da raiz קבב, “amaldiçoar mediante ações mágicas”; e da raiz אע, “ralhar severamente”.

<sup>222</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 82-83; GORDON, R. P., קלל, p. 924; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 260; SCHARBERT, J., קלל, p. 39-40; SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 13. Sobre o campo semântico, rever a análise lexicográfica no subtópico 3.4.

<sup>223</sup> FABRY, H.-J., שם, p. 134-140; KAISER, W. C., שם, p. 1578-1579.; ROSS, A. P., שם, p. 149-150; Van der WOUDE, A. S., שם, p. 1350; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 83.

<sup>224</sup> 1Rs 13,2-5; 17,1; 21,21-24; Am 7,17.

YHWH é invocado diretamente para uma maldição”: além dessa passagem, somente “Golias amaldiçoando Davi pelos seus deuses (1Sm 17,43)”. Outra particularidade: “não é transcrito o conteúdo da maldição e, não obstante, ela se realiza imediatamente”.<sup>225</sup> Entretanto, amaldiçoar em nome de YHWH significa que o profeta é o “genuíno representante de YHWH”, e assim Eliseu “não cometeu abusos”.<sup>226</sup>

#### 5.4.2.4.

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

Em resposta à ação e palavra do profeta, no v. 24d “ursas vieram da floresta”. Designando não apenas “grandes árvores”, mas “arbustos, ervas, moitas, bosques”, o vocábulo יָעַר, ainda que “nenhum significado religioso” lhe seja associado, “ocorre em discursos teológicos, em especial nos livros proféticos, onde o julgamento vindouro é descrito em termos de destruição da floresta” (Ez 15,6; Mq 3,12), semelhante a Absalão, o qual “encontrou a morte numa floresta que devorou mais pessoas do que a espada” (2Sm 18,8).<sup>227</sup>

Apresentando um “elemento fantástico” que levou um comentário talmúdico (b. Sotah 46B-47A) a declarar que “não havia nem ursos nem floresta”, a menção da floresta serve para “indicar um princípio de medida por medida para o castigo mediante um jogo de palavras”: se os rapazes vieram da cidade (מִן־הָעִיר), as ursas provêm da floresta (מִן־הַיָּעַר).<sup>228</sup> Não obstante, mais importante do que יָעַר é a menção de דָּב, “urso”, um vocábulo que “possui poucas referências no texto

<sup>225</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 84; ver também FABRY, H.-J., יָעַר, p. 138-145; KELLER, C. A., קָלֵל, p. 1144; MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 55; MERCER, M., Elisha's Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 180; SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 381-382; UUSIMÄKI, E., Blessings and Curses in the Biblical World, p. 159-174.

<sup>226</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 84; ver também McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6659-6661; MERCER, M., Elisha's Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 183; MESSNER, R. G., Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25, p. 19. Comparar com as tentativas malogradas de Balaão em Nm 22,8.38; 23,3.12.26; 24,13.

<sup>227</sup> CORNELIUS, I., יָעַר, p. 491-492; GILCHRIST, P. R., יָעַר, p. 639-640; MULDER, M. J., יָעַר, p. 216-217; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 85.

<sup>228</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 85-86; ver também BEREZIN, J. R., יָעַר, p. 277; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings, p. 39; MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 47-48; SHEMESH, Y., The Elisha Stories as Saint's Legends, p. 13.

massorético”,<sup>229</sup> uma “metáfora”, onde “os ursos representam a ira divina lançada contra um Israel em pecado” (Lm 3,10; Is 59,11; Am 5,19); em consonância com “muitas passagens proféticas nas quais feras e animais peçonhentos representam os inimigos de Judá”.<sup>230</sup>

São mencionadas no v. 24d *ursas*, e não ursos<sup>231</sup>, o motivo da “ursa roubada dos seus filhotes”, a quem são “comparados Davi e seus guerreiros” (2Sm 17,8), e a quem é “melhor encontrar do que um estúpido com suas tolices” (Pr 17,12). Uma ironia, pois “as mães que tão tenazmente protegem seus próprios filhotes, agora despedaçam a prole humana”. Mas a “chave” para o “simbolismo envolvido” encontra-se 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 26,21-22”.<sup>232</sup> O “castigo veio da parte de YHWH contra os rapazes representando uma nação inteira”, o qual se abateu “sobre o povo de Israel em decorrência de sua rebeldia e contumácia”.<sup>233</sup>

Com a impetração da maldição, são vitimados quarenta e dois יָלָדִים (entre יְלָדִים) os rapazes (v. 24e). O termo יָלָדִים, possuindo uma “gama de significados”, é “frequentemente usada de maneira similar a בֶּן (filho)”, em “contraste principalmente com זָקֵן (velho), assumindo o significado mais genérico de ‘criança’”, fazendo então correlação com os filhos dos profetas mencionados

<sup>229</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 86; CAQUOT, A., בֶּן, p. 70-71. O vocábulo בֶּן aparece apenas 12 vezes no texto massorético, mais o cognato aramaico em Dn 7,5 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 246; LISOWSKY, G., Concordantiae veteris testamenti, p. 335); e Eclo 11,30; 25,17; 47,3 no texto hebraico (CLINES, D. J. A., בֶּן, p. 383).

<sup>230</sup> SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 382; STIGERS, H. G., בֶּן, p. 290. Sobre as passagens proféticas, ver 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. Ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 86.

<sup>231</sup> Reveja tópico 3.1.

<sup>232</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 86-87; ver também DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 39; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 732; PARKER, J. F., Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle, p. 95; ROBINSON, B. P., II Kings 2:23-25 Elisha and the She-Bears, p. 2-3.

<sup>233</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 87; ver também HALE, T., The Applied Old Testament Commentary, p. 657; HOUSE, P. R., 1, 2 Kings, p. 261; MERCER, M., Elisha's Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 190-191. Como comenta R. N. Champlin, “o autor sacro queria que vissemos uma situação de causa e efeito em sua história. A natureza, pois, rebelou-se contra os rebeldes” (CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1476). Por isso M. Mercer fala de uma “maldição da aliança” (MERCER, M., Elisha's Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25, p. 193); e D. R. Davis de “ursas da aliança” (DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 39).

anteriormente nos vv. 1-18.<sup>234</sup> Há uma insistência do texto na cifra quarenta e dois, para o qual T. R. Hobbs “não encontra nenhum significado simbólico”, aceitando ser uma “coincidência” por ser um “número incomum no texto bíblico”.<sup>235</sup>

Não obstante a observação de T. R. Hobbs, vários comentaristas propuseram as mais diversas explicações para o simbolismo envolvendo a cifra quarenta e dois no v. 24;<sup>236</sup> mas a “chave para a compreensão dessa cifra” está “nos pontos de contato com 2Rs 10,14”, a “quantidade de parentes de Ocozias, rei de Judá, e descendentes de Acab, que Jeú mandou assassinar”, depois que um dos filhos dos profetas ungira Jeú a mando de Eliseu (2Rs 9,1-3), “cumprindo o oráculo divino proferido por intermédio de Elias (1Rs 21,21; 2Rs 10,10)”. Esse ponto de contato seria “intencional”, com um “editor posterior assumindo que os rapazes de Betel fossem adoradores de Baal”, tornando-se então um “símbolo do julgamento que caiu sobre Israel”. Este julgamento teria ocorrido quando “Hazeel se tornou rei dos sírios”, por “instigação” do profeta Eliseu – e este “chora ao declarar que este fenderia as grávidas” no v. 12. Obtém-se assim outro ponto de contato, agora pelo uso da raiz בִּקֵּעַ. Havendo “intencionalidade do hagiógrafo”, as duas ursas “representariam Hazeel e Jeú, os quais ‘despedaçaram’ tanto em meio ao povo quanto à estirpe real (...) cumprindo oráculos relacionados a uma palavra de Eliseu

<sup>234</sup> GILCHRIST, P. R., בִּקֵּעַ, p. 620; HAMILTON, V. P., בִּקֵּעַ, p. 456; KÜHLEWEIN, J., בִּקֵּעַ, p. 545; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 88. Os vários significados de בִּקֵּעַ incluem um feto, um recém-nascido, adolescentes e moços.

<sup>235</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 24; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 88; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 18. Além de 2Rs 2,24; 10,14 a cifra וְשָׁנִים וְאַרְבָּעִים reapparece em Nm 35,6; 2Cr 22,2; Esd 2,24; Ne 7,28 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 106-107).

<sup>236</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 88-89. “Simbolismo para uma grande quantidade” (BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 206; ver também OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1 & 2 Kings, p. 732; ZIOLKOWSKI, E. J., The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type, p. 335), talvez “quase todos” (CARLSON, R., Élisée - Le Successeur D’Élie, p. 404-405; COGAN, M.; TADMOR, H., II Kings, p. 38; LONG, B. O., 2 Kings, p. 35). Um “número convencional, irreal, e um detalhe exagerado dentro da narrativa” (MARCUS, D., From Balaam to Jonah, p. 53), um número “indefinido no folclore semita, para dar impressão de exatidão” (GRAY, J., I & II Kings: a Commentary, p. 480), “associado ao mau agouro” (McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6761-6763; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 355), maldição (BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 306) ou morte (FRITZ, V., A Continental Commentary: 1 & 2 Kings, p. 240) ou ainda os quarenta e dois reis (3 do reino unido, 20 de Judá e 19 de Israel (reino do Norte) que se comportaram como “moleques” sobre o trono (SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 384-385). Mas o próprio Cássio Murilo reconhece o problema nessa interpretação. Não obstante, a cifra rememora ainda os 42 juízes diante dos quais o falecido deve ser convocado no Livro Egípcio dos Mortos, e poderia simbolicamente se referir à morte ou destruição de Israel (PIETSCH, M., Der Prophet als Magier, p. 358).

(2Rs 8,7-13; 9,1-3)”, pois a guerra entre Aram e Israel é uma manifestação do controle da história por parte de YHWH.<sup>237</sup>

O ponto de contato entre 2Rs 2,24 e 8,12, garantido pelo uso comum da raiz **בִּקַּע**, intensifica-se pela ocorrência de **יָלַד** em 2Rs 2,24 e de **עוֹלִל** em 2Rs 8,12 – ambas mantendo o campo semântico da infância. Ainda **בִּקַּע**, “rachar, fender” e **יָלַד** compartilham em ambas as passagens o campo semântico bélico, pois “é o terrível ato de rasgar o ventre das mulheres grávidas que seria evocado em 2Rs 2,24 (comparar com 2Rs 15,16)” e “mencionadas frequentemente nas obras proféticas”; assim, a associação da raiz **בִּקַּע** com a guerra e a violência reforçaria a identificação das duas ursas com Hazel e Jeú.<sup>238</sup>

## 5.5. Conclusão (v. 25)

Eliseu termina seu roteiro encaminhando-se para o monte Carmelo e depois para Samaria, fazendo com que todas as referências geográficas da perícopa de 2Rs 2,1-25 envolvam “um estranho elemento de simbolismo”, ressaltado no versículo final, numa “jornada tanto longa quanto sem propósito explícito”.<sup>239</sup> O “movimento final de Eliseu” para a cidade de Samaria (v. 25b), em razão de seu simbolismo negativo na literatura profética,<sup>240</sup> representaria “uma missão de denúncia contra o

<sup>237</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 89-90; ver também CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15), p. 42; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 25; OEMING, M., “And the King of Aram was at war with Israel”: History and Theology in the Elisha Cycle 2 Kings 2-13, p. 401-412; PRIOTTO, M., II ciclo di Eliseo. Linee di teologia profética, p. 31; SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 384; WOODS, F. E., Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession, p. 58. Outras propostas: Babilônia e a Assíria (SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 386), ou pelo menos um dos ursos representando Nabucodonosor (DILLARD, R. B., Faith in the Face of Apostasy: The Gospel according to Elijah & Elisha, p.91). Entre os Padres da Igreja Efrém de Nisibi já falava de Hazael e Jeú, embora Cesáreo de Arles associe as duas ursas com os imperadores Vespasiano e Tito (CONTI, M. et al., 1-2 Reyes, 1-2Crônicas, Esdras, Nehemías, p. 214-215).

<sup>238</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., **עָלַל**, p. 113-114; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 90-91; HAMILTON, V. P., **בִּקַּע**, p. 680; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 81; OSWALT, J. N., **עָלַל**, p. 207; SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 383. Sobre as menções nas obras proféticas, ver Is 13,16.18; Os 10,14; Na 3,10; Am 1,13. V. P. Hamilton, na mesma página, cita um hino assírio louvando as vitórias de Tiglate-Pileser I (1114-1076 a.C.) dizendo que “ele rasgou o ventre das mulheres grávidas”.

<sup>239</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 91; BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 71.

<sup>240</sup> Rever tópico 4.1.

pecado e a idolatria”, e talvez um “indício de possuir ali sua residência”.<sup>241</sup> Mas Eliseu está construindo uma “ponte” entre o “mundo profético” (Carmelo) e a “esfera monárquica” (Samaria), algo ainda mais proeminente do que o realizado anteriormente por seu mestre Elias.<sup>242</sup>

O monte Carmelo (v. 25a)<sup>243</sup> é um entre muitos montes mencionados no Antigo Testamento,<sup>244</sup> “frequentemente mencionado na literatura profética como objeto de juízo”,<sup>245</sup> mas está “especialmente associado ao ciclo de Elias e de Eliseu”: “local do ordálio proposto por Elias aos profetas de Baal (1Rs 18,19.20.42)”; entretanto, a “associação com Eliseu parece ser um tanto periférica”: além de 2Rs 2,25, somente em 2Rs 4,25 “é procurado e achado neste lugar”.<sup>246</sup>

O itinerário é descrito por duas raízes (שׁוּב e הֵלֵךְ) que são utilizadas como verbos de movimento. O primeiro denota “locomocão em geral”, e tem o “segundo como um de seus sinônimos”. O uso do imperativo da raiz הֵלֵךְ no v. 25a é a “típica forma de toda comissão profética para pregar a palavra, sendo usada principalmente em oráculos de juízo contra indivíduos”; Eliseu usa este “imperativo profético” (2Rs 4,3.7.24.29; 5,10; 8,1) juntamente com a “disposição dos destinatários em obedecer à ordem profética” (2Rs 4,5; 8,2); assim, a presença da raiz הֵלֵךְ no

<sup>241</sup> CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1476; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 24; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 93-94.

<sup>242</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6664-6667.

<sup>243</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 91-92; HARRIS, R. L., פְּרָמָל, p. 749. Sobre outros significados do substantivo פְּרָמָל ver CLINES, D. J. A., פְּרָמָל I/II/III, p. 462; CORNELIUS, I., פְּרָמָל, p. 723; KOEHLER, L. et al., פְּרָמָל I/II/III/IV, p. 499.

<sup>244</sup> Além de Sinai/Horeb, onde “YHWH se revela por excelência” e “monte de Deus” por excelência, são mencionados vários montes e montanhas com significados teológicos, tais como Sião, Ebal e Garizim, pois o monte ou montanha (הָר) em geral “proporcionou uma associação aos deuses”; ver BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 91-92; SELMAN, M., הָר, p. 1026-1027; STOLZ, F., הָר, p. 1073; TALMON, S., הָר, p. 443; WALTKE, B. K., הָר, p. 369-370.

<sup>245</sup> HADLEY, J. M., Carmelo (פְּרָמָל), p. 455; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 92. Alguns exemplos: Is 33,9; Jr 4,26; 46,18; Am 1,2; 9,3; Na 1,4.

<sup>246</sup> BEAL, L. M. W., 1 & 2 Kings, p. 306; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 92-93; HADLEY, J. M., Carmelo (פְּרָמָל), p. 455-456; SILVA, C. M. D., A Careca de Eliseu, os moleques e as ursas, p. 380. Poderia haver um “santuário ou ainda uma escola de profetas ali” (CHAMPLIN, R. N., II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó, p. 1476), pois há “referências em fontes egípcias ao monte Carmelo como ‘Cabeça Sagrada’” (THOMPSON, H. O., Carmel, Mount (Place), p. 874-875); entretanto, a suposição de R. N. Champlin carece de confirmação.

*wayyiqtol* no v. 25 indica a “disposição de Eliseu em cumprir sua missão profética, tornando-se apropriada para o início de seu ministério”.<sup>247</sup>

Quanto à raiz **שׁוּב** no v. 25b, soa estranho a menção de que Eliseu “voltou para Samaria”: nada é dito dentro da narrativa acerca da presença de Eliseu em Samaria; e sequer o lugar foi mencionado antes dentro da perícopa de 2Rs 2,1-25. Seria uma espécie de nota redacional, talvez influenciada pelo contexto de 2Rs 3,1-11; 5,1-8.<sup>248</sup> Busca-se então um sentido figurado: 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, apostatar”. Entretanto, se “arrepender-se” “funciona como uma palavra-chave na proclamação profética” (2Rs 17,13), por outro lado o “uso da raiz **שׁוּב** no ciclo de Eliseu sempre está relacionado ao sentido literal do retorno físico, e não arrependimento”.<sup>249</sup> A raiz **שׁוּב** confirma, portanto, uma ênfase posta na questão do movimento, deslocamento que perpassa toda a perícopa de 2Rs 2,1-25.

<sup>247</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 94-95; ver também COPPES, L. J., **הָלַךְ**, p. 355; HELFMEYER, F. J., **הָלַךְ**, p. 397-401; MERRILL, E. H., **הָלַךְ**, p. 1007.

<sup>248</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6660-6662; WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 278.

<sup>249</sup> BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 95; ver também HAMILTON, V. P., **שׁוּב**, p. 1533; SOGGIN, J. A., **שׁוּב**, p. 1313. Esta raiz no sentido de “arrepender-se” como um “quadro idealizado”, ver GRAUPNER, M.; FABRY, H.-J., **שׁוּב**, p. 484. O uso da raiz **שׁוּב** no ciclo de Eliseu pode ser comprovado em 2Rs 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 (EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, p. 1119-1123).



## 6

### A Sucessão Profética de Elias por Eliseu: uma Análise Narrativa

As narrativas bíblicas, assim como muitas narrativas tradicionais, focam mais nas ações (trama, enredo) do que no desenvolvimento de personagens específicos; por isso, muitos autores entendem ser mais apropriado começar analisando o enredo antes dos personagens.<sup>1</sup> Entretanto, tendo realizado já uma análise pelo Método Histórico-Crítico – o qual já forneceu importantes informações acerca do enredo –, adota-se aqui a abordagem de S. Bar-Efrat e J. Fokkelman: analisar primeiro os personagens, e posteriormente o enredo.<sup>2</sup> E, uma vez que a questão do ponto de vista – posto na boca dos diversos personagens – abre “um acesso mais refinado à estratégia narrativa dos autores”,<sup>3</sup> “a relação que o narrador tem com a história narrada”,<sup>4</sup> entre a análise de personagens e do enredo insere-se um subtópico acerca do lugar e focalização fornecido pelos personagens, e que contribui para as dimensões espacial, temporal, psicológica, fraseológica e ideológica que serão desenvolvidas através do enredo.<sup>5</sup>

#### 6.1.

#### Análise Narrativa de 2Rs 1,1-18

##### 6.1.1.

##### Narrador e Personagens

Utiliza-se aqui a convenção do “narrador onisciente”, conhecida por toda a tradição literária (e antes de tudo na literatura antiga), um “privilegio” que não se expõe a cada momento, permitindo assim que os leitores saibam tanto quanto os personagens da narrativa – ou seja, leitor e personagens estão no mesmo nível de

---

<sup>1</sup> SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 17. Além do próprio J.-L. Ska, o qual analisa primeiro o enredo (SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 17-38) e posteriormente os personagens (SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 83-94), assim também procedem MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 55-96 e VITÓRIO, J., *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*, p. 53-104.

<sup>2</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 46-140; FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 56-111.

<sup>3</sup> MARGUERAT, D., *O ponto de vista*, p. 10.

<sup>4</sup> LUBBOCK, P., *The Craft of Fiction*, p. 251.

<sup>5</sup> MARGUERAT, D., *O ponto de vista*, p. 14-17. Acerca das cinco dimensões, ver USPENSKY, B., *A Poetics of Composition*, p. 8-100. Para a análise do ponto de vista após a dos personagens, ver MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 75-94 (especialmente nas p. 92-94) e SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 66-76.

conhecimento acerca da trama desenvolvida e recebem juntos a chave para os quebra-cabeças da história.<sup>6</sup>

O narrador “permite” que o personagem se revele por suas ações ou diálogos – todos os mensageiros/enviados na narrativa de 2Rs 1,1-18 revelam-se mediante diálogos: opta-se portanto pelo modo “*showing*” (cênico), com nenhuma interferência do narrador na apreciação dos personagens – sua “voz” encontra-se nos personagens, havendo apenas informações intradieéticas.<sup>7</sup> Por isso, há um padrão de repetição tripla explorado no conjunto de 2Rs 1,1-18, o qual revela uma “prática folclórica”: encontram-se três diálogos, repetidos praticamente *verbatim*, e três destacamentos de capitães com seus cinquenta comandados são enviados sucessivamente a Elias. As repetições objetivam nos v. 9-14 uma força cumulativa, marcando uma progressão até o momento crucial.<sup>8</sup> O fenômeno da repetição mostra o quão convencidos os hagiógrafos estavam do poder da palavra: por isso o conteúdo da mensagem profética é relatado três vezes para evidenciar sua força e autoridade.<sup>9</sup>

Quanto às funções actanciais, no v. 2d-h Ocozias objetiva inquirir por Baal Zebub se ele será curado ou não de sua doença, tornando-se assim o “destinador”, aquele que anuncia o “programa narrativo”. O “objeto”, alvo de Ocozias, é a cura; buscando esta para si mesmo, e não para outrem, Ocozias também é o “destinatário” do programa narrativo. Para alcançar este “objeto”, ele conta com seus mensageiros enviados, os “sujeitos” da ação. Mas tal missão encontra um “opositor” nos v. 3-4: o mensageiro de YHWH, que comissiona Elias como seu “ajudante” para interceptar os mensageiros reais. Elias pede então que estes

<sup>6</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 197; BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 17-18; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 90-91; SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 51-55; VITÓRIO, J., *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*, p. 85.

<sup>7</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 109; BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 31-33; FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 67; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 88-89; SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 54; VITÓRIO, J., *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*, p. 84; ZAPPELLA, L., *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 41.

<sup>8</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 113; BARNES, W. H., *Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings*, p. 196; LONG, B. O., *2 Kings*, p. 14; SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 78. Na p. 120 R. Alter evidencia como este recurso é explorado alhures na Bíblia Hebraica: três catástrofes destroem as possessões de Jó, antes de uma quarta matar seus filhos (Jó 1); três vezes Balaão malogra em direcionar sua mula, e igualmente três vezes malogra em lançar uma maldição sobre Israel (Nm 22-24).

<sup>9</sup> SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 79. Ver também BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 108; FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 112.

mensageiros voltem ao rei e declarem que o rei não sobreviverá, não será curado – a morte do rei será o novo objeto. Estes tornam-se nos v. 5-6 em “sujeitos” de um novo “programa narrativo”, constituído pela entrega da mensagem ao rei, tendo o rei como destinatário, o mensageiro de YHWH como destinador e Elias como ajudante. Assim, os mensageiros reais transformam-se numa espécie de “consciência moral” do rei.<sup>10</sup>

Nos v. 9-15 Ocozias volta a ser um destinador, mas com um programa narrativo distinto: trazer Elias coercitivamente à sua presença. A vinda de Elias até o rei, portanto, torna-se o objeto. Os sucessivos capitães com seus cinquenta, buscando realizar esse intento, tornam-se sujeitos da ação; portanto, ainda que a narrativa não manifeste as verdadeiras intenções do rei, a exemplo dos v. 2d-8e mais uma vez o rei é destinador e destinatário ao mesmo tempo. Elias torna-se opositor, tendo como ajudante o fogo dos céus.<sup>11</sup>

Mas o terceiro capitão, sujeito do programa narrativo original, usa de uma tática totalmente diversa dos outros, com um diálogo que diminui drasticamente a velocidade do relato: ao invés da coerção, apela para que sua vida e a de seus comandados seja preciosa aos olhos de Elias. Torna-se assim destinador e sujeito de um programa narrativo levemente alterado: levar Elias não à força, mas pela misericórdia. Há a intervenção do mensageiro de YHWH, o mesmo que aparecera nos v. 2d-8e, agora como ajudante do terceiro capitão. E, uma vez que pede para Elias não temer, age de uma certa forma como opositor de Elias no que diz respeito aos seus receios.<sup>12</sup>

O leitor implícito<sup>13</sup> é levado ao sentimento de simpatia por este terceiro capitão – assim como os mensageiros do rei nos v. 2d-8e suscitam simpatia – pois não há concordância em ver alguém a serviço de um rei por quem nutre-se antipatia, pelo que há igualmente antipatia pelo primeiro e segundo capitães. O terceiro capitão atua implicitamente como uma “consciência ética” do profeta

<sup>10</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 81; SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 86-87; SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 141.

<sup>11</sup> SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 92.

<sup>12</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 80; CHANG, Y.-M. J., A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History, p. 185.

<sup>13</sup> O leitor implícito é o “receptor da narrativa construído pelo texto e apto a atualizar as significações na perspectiva induzida pelo autor”, distinta do “leitor real” – qualquer pessoa engajada no ato da leitura, mas não pertencente ao campo da Análise Narrativa (MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 27). Ver também SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 42-43; SONNET, J.-P., L’Analisi Narrativa dei Racconti Biblici, p. 54.

Elias, por quem nutre-se natural empatia – quem não concordaria em manter-se firmemente aderente a YHWH? Elias comparece então diante do rei (agora somente destinatário, não mais destinador), e entrega a mesma mensagem ordenada pelo mensageiro de YHWH (destinador nos v. 2d-8e), o retorno do objeto dos v. 3-6.<sup>14</sup>

Aqui, os personagens são “planos” ou “chatos”, construídos em torno de uma única qualidade e, portanto, estáticos, sem apresentar uma pluralidade de traços. Exceção poderia ser dada a Elias: ao mesmo tempo corajoso e intrépido na entrega da mensagem e ao ordenar descer fogo dos céus, a frase do mensageiro de YHWH no v. 15 parece insinuar haver um temor, e o pedido do terceiro capitão capta uma simpatia que deixa em suspense qual será a atitude de Elias. Aqui Elias poderia ser considerado um personagem “redondo”, por esta ambiguidade temor/destemor. Quanto aos seus papéis, claramente Elias é o personagem principal, o protagonista, tendo o rei Ocozias como antagonista – este, o típico apóstata, personificando a “enfermidade espiritual” de Israel, e tipificando a batalha entre os aderentes de Baal e os aderentes de YHWH. Os diversos mensageiros, seja o de YHWH, os mensageiros do rei, bem como os capitães são agentes ou funcionários, executando funções secundárias, enquanto os cinquenta comandados pelos capitães exercem o papel de figurantes – não é dito nada acerca de seus pensamentos, mas unicamente dos seus comandantes.<sup>15</sup>

Realizar um genuíno “escrutínio” dos personagens bíblicos consiste em vê-los nitidamente em seus aspectos multifacetados e contraditórios da individualização humana, sendo o “*medium*” bíblico escolhido por Deus para sua experiência com Israel e sua história.<sup>16</sup> Por isso, Elias é o personagem que mais chama a atenção nessa narrativa, por ser o único personagem que pode ser

<sup>14</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 85-87; SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 91; VITÓRIO, J., Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método, p. 81-82.

<sup>15</sup> CHANG, Y.-M. J., A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History, p. 183-185; FRETHERM, T. E., First and Second Kings, p. 139; LONG, B. O., 2 Kings, p. 12-13; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 77-79; NEPI, A., Dal fondale alla ribalta, p. 48-49; SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 140; SONNET, J.-P., L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici, p. 72; VITÓRIO, J., Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método, p. 80. Quanto a Elias, seria a mesma ambiguidade apresentada alhures: destemido no ordálio pelo fogo em 1Rs 18, e temeroso a ponto de pedir a morte em 1Rs 19 (SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 85). Elias apresenta-se como um “caráter inexplicável” (BRUEGGEMANN, W., 1 & 2 Kings, p. 284).

<sup>16</sup> ALTER, R., The Art of Biblical Narrative, p. 13.

enquadrado como “redondo”: se as atitudes dos mensageiros reais e do terceiro capitão surpreendem, não se apresentam traços anteriores que indiquem uma real mudança.

O nome de Elias, אֵלִיָּהוּ, “YHWH é (meu) Deus”, é carregado de significado narrativo, pois evidencia um programa: enfatizar a unicidade e exclusividade de YHWH para Israel, em contraposição à política sincretista dos amridas.<sup>17</sup> Isto é amplificado por um detalhe: Elias, nos v. 7-8 revela-se mediante sua aparência, seu modo particular de se vestir.<sup>18</sup> Como raramente um personagem na Bíblia é descrito pelas suas vestes, a ênfase recai na descrição deste como בִּעַל שָׂעָר, em clara oposição a בִּעַל זְבוֹב. Por meio deste jogo de palavras, amplifica-se narrativamente a grande missão de Elias.<sup>19</sup>

Ainda como personagem “redondo”, Elias é comparável a Sansão: embora o fogo esteja ausente nas cenas finais da história deste em Jz 16,22-31 (mas presente em 15,1-9), ao destruir o templo de Dagon junto com seus inimigos e deixando atrás de si um terrível rastro de destruição, o fogo tornou-se uma “imagem metonímica” de Sansão – consumindo tanto a si próprio como todo aquele que se coloca em seu caminho. Da mesma forma, Elias é um “profeta do fogo”, que igualmente consome todo aquele que obstaculiza sua missão, deixando um rastro de destruição em 2Rs 1,9-14 a qual somente é sustada pela intervenção do mensageiro de YHWH no v. 15.<sup>20</sup>

Entretanto, um detalhe não pode passar despercebido: YHWH como personagem “oculto” dentro da narrativa, o Deus de Israel – acima de tudo o Deus da História –, o qual realiza seus propósitos nos eventos históricos através dos personagens, levando os leitores a um vital interesse na diferenciação concreta desses mesmos personagens.<sup>21</sup> Há uma “teologia narrativa” implícita que dita uma moral complexa e um realismo psicológico, pois os propósitos divinos não

<sup>17</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 50, onde R. Alter mostra como o nome de Jacó associa-se ao seu papel enquanto “enganador”, a ponto de dirigir seu ciclo narrativo.

<sup>18</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 146; VITÓRIO, J., *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*, p. 79.

<sup>19</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 51; ver também subtópico 4.2.1.4.

<sup>20</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 119; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 99; LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 18-19.

<sup>21</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 36.

possuem obstáculos na história, dependente dos atos de indivíduos para sua contínua execução.<sup>22</sup>

Portanto, embora Elias seja o protagonista da história, o qual possui como antagonista o rei Ocozias, como o real embate encontra-se entre uma divindade estrangeira, Baal Zebub (caricatura do deus Baal), e YHWH como o Deus de Israel, este enquanto personagem (representado pelo “mensageiro de YHWH”) torna-se o genuíno herói da narrativa: YHWH dirige a narrativa, toma a iniciativa em comissionar e enviar Elias, concentrando todas as atenções em si por colocar em ação o curso dos eventos, a “causa primária” por excelência.<sup>23</sup>

Mas, apesar de não nomeados – um privilégio geralmente concedido aos personagens principais – não se deve negligenciar os personagens secundários da narrativa, pois “um nome não é suficiente para construir um personagem e não esgota o mistério”:<sup>24</sup> os diferentes mensageiros, sejam os reais, o de YHWH, e os capitães com seus cinquenta enviados pelo rei (que, antes de serem encarregados de “capturar” Elias, exercem o papel de mensageiros). Eles concedem ritmo à narrativa, desencadeando as ações: sem o mensageiro de YHWH, Elias não falaria

<sup>22</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 12; ZAPPELLA, L., *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 178. R. Alter, na p. 20, insiste numa “completa amálgama” de arte literária com visão teológica, moral e historiográfica.

<sup>23</sup> FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 58; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 80; NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 23.265; SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 86. Herói (ἥρως), nos épicos e mitos gregos, é um guerreiro humano de uma era longínqua; e no âmbito religioso, uma pessoa (real ou fictícia) que permaneceu poderosa mesmo após a morte, recebendo consequentemente culto – posto serem compreendidos como intermediários entre os homens e os deuses. A palavra grega aparece apenas em Gn 46,28-29 (LXX) como designação da “cidade dos heróis”, ἡρώων no texto massorético (GRAF, F., *Heros*, p. 412). Os heróis israelitas – aceitando-se essa nomenclatura para as narrativas bíblicas – não constituem diretamente alvo de adoração; mas prevalece o senso geral de herói enquanto formador de realidades políticas e religiosas que governam o mundo atual como uma base comum significativa. Por isso F.M. Cross, rejeitando o conceito de um épico bíblico mitologicamente orientado reconstruído por U. Cassuto com base nos Salmos, entende os heróis no meio do caminho entre a história e a mitologia como campeões de uma era normativa e gloriosa (CASSUTO, U., *Biblical and Oriental Studies*, p. 70-101; CROSS, F. M., *From Epic to Canon*, p. 28; NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 59). Embora herói possa ser tratado como “sinônimo” de protagonista (NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 45; SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 86; VITÓRIO, J., *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*, p. 80), sendo o protagonista o personagem que desempenha um papel importante no desenvolvimento do enredo (MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 78), pode-se distinguir o herói como “alguém que desde o início está procurando um objeto valioso que é esperado para (...) atender a uma necessidade ou resolver um problema relativo no início da jornada ou ação” (FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 18). Como o mensageiro de YHWH representa o próprio YHWH (rever subtópico 4.2.1.2.), e este deflagra toda uma série de “reações” às ordens do rei, pode-se fazer a distinção de Elias como o protagonista e YHWH como o herói dentro da narrativa.

<sup>24</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 24.

aos mensageiros do rei; sem os mensageiros do rei, este desconheceria a intervenção de Elias; e sem o terceiro capitão, auxiliado pela intervenção do mensageiro de YHWH, Elias não compareceria diante do rei. Portanto, mesmo sendo anônimos, são mais do que meros “funcionários”, como dito acima: o papel de personagens secundários não significa que sejam menos importantes, não são personagens “menores”, pois não exercem “diegese lacônica”.<sup>25</sup>

Especialmente os mensageiros reais e o terceiro capitão nos “surpreendem” com a coragem e a audácia de enfrentar a autoridade do rei, são “mensageiros contestatórios”, uma atitude pela qual “todos podem se reconhecer neles sem serem intimidados por um mundo maior que ele mesmo”.<sup>26</sup> Os mensageiros reais dos v. 2d-8e ultrapassam as barreiras: atuam como um “trágico bumerangue” (juntamente com o terceiro capitão) enviado de volta ao rei Ocozias, “derrubando os papéis iniciais” esperados, “com o resultado de deslocar o leitor em suas previsões”;<sup>27</sup> estes mensageiros do rei, de simples “informantes do perigo ou da morte” na verdade comportam-se como “acusadores do rei”.<sup>28</sup>

Outra ênfase concedida aos mensageiros do rei: estes compartilham com Elias a função de “informantes ominosos” – com uma mensagem sinistra para eventos “típicos da missão e estilo proféticos”, estes mensageiros comportam-se como profetas para o rei!<sup>29</sup> Quanto ao primeiro e ao segundo capitães nos v. 9-12, estes atuam ainda como “agentes de contraste impotentes”, um recurso “projetado para melhorar o desempenho do protagonista, o único a superar um obstáculo aparentemente intransponível”.<sup>30</sup> Os cinquenta comandados pelos capitães,

<sup>25</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 48.

<sup>26</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 89.

<sup>27</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 190. Na p. 269 A. Nepi complementa: “Eles guiam o caminho, através de uma inteligência que triunfa sobre a força cega e a possibilidade de persuadir os detentores do poder, mesmo inimigos, a exercê-lo de forma justa e vantajosa, sem pretensões a revoluções ou independência”; e na p. 193 explicitamente designa o terceiro capitão como “informante bumerangue”, comparável ao papel de Abdias em 1Rs 18,1-15.

<sup>28</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 58. Na p. 116 A. Nepi fala de outros agentes que “desempenham o papel de acusadores, a fim de envolver mais o público no drama interno do protagonista, criar empatia e apreciar suas reações”. Os mensageiros do rei em 2Rs 1,2-8 seriam sutilmente mostrados como acusadores de Ocozias, e de sua idolatria, por sua coragem demonstrada. A. Nepi fala sobre os “informantes do perigo ou da morte” na p. 176.

<sup>29</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 194.

<sup>30</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 108. Na p. 143 fala-se no personagem de “conexão”, com o objetivo de “estabelecer contatos na trama, iniciando ou reiniciando uma ação, ou, vice-versa, de desconexão em interrompê-los ou neutralizá-los”. Portanto, o primeiro e o segundo capitão podem ser classificados como “personagens de conexão”, por fazerem uma “conexão” dos v. 9-12 com o desenrolar da narrativa nos v. 2d-8e.

enquanto personagem coletivo, atuam como figurantes, limitando-se a compor pano de fundo.<sup>31</sup>

### 6.1.2. Lugar e Focalização

A narrativa começa no contexto de uma precisa localização: Moab. A breve notícia do v. 1 diz respeito a um lugar distante do território israelita, aparentemente de forma desconexa com o corpo principal da narrativa. Mas este detalhe salienta a diminuição do poder israelita – ou mais precisamente amrida – evidenciada pela rebelião levada a cabo por uma potência inimiga, mas subjugada, dependente.<sup>32</sup> E esta dependência traz um toque de ironia à narrativa: na sequência, Ocozias salientará uma espécie de “dependência” a uma divindade estrangeira, filisteia – justamente a nação contra a qual, segundo a narrativa bíblica encontrada em 1 – 2 Samuel, Israel tão obstinadamente busca se emancipar. Há uma tensão entre dependência/independência dos lugares.<sup>33</sup>

Esta ironia ainda é amplificada por dois fatos: o rei encontra-se não somente em Samaria (v. 2b), centro do poder israelita e amrida, mas Ocozias é o rei de Samaria (v. 3c). Ainda assim, na qualidade de rei de Samaria, busca tenazmente uma divindade fora dos limites de sua jurisdição, uma divindade pertencente a um inimigo arquetipo. Há uma contraposição entre dentro/fora de Israel, a qual corresponde uma contraposição israelita/estrangeiro.<sup>34</sup>

E ainda fora da capital Samaria – ainda que possivelmente nos arredores, não muito longe – Elias intercepta os mensageiros enviados pelo rei. Como o rei esperava, uma mensagem virá de fora da capital – mas não tão longe quanto esperava, e seu conteúdo inverterá as expectativas reais.<sup>35</sup> Há uma contraposição longe/perto.

Se o local de encontro entre Elias e os mensageiros do rei materializa-se fora, não obstante sua precisa localização mantém-se desconhecida dentro da narrativa. Ao contrário do pretendido originalmente por Ocozias: a divindade a ser

<sup>31</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 77.

<sup>32</sup> SWEENEY, M. A. I & II Kings: A Commentary, p. 267.

<sup>33</sup> Acerca da busca de independência de Moab, juntamente com seu contexto histórico exposto na estela de Mesha, ver tópico 4.1.

<sup>34</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 104.

<sup>35</sup> Que o encontro entre Elias e os mensageiros do rei ocorrera não muito longe da capital, em razão da surpresa demonstrada pelo rei por um retorno prematuro, ver subtópico 4.2.1.3.



inquirida pelos mensageiros enviados pertence a Acaron. Há, portanto, uma contraposição lugar conhecido/desconhecido, que revela algo acerca de Ocozias: parece desconhecer YHWH enquanto Deus de Israel, enquanto “conhece” o deus de Acaron dos filisteus.

Portanto, várias contraposições são obtidas pelas localizações encontradas dentro da narrativa dos v. 1-8, seguindo uma orientação de Samaria enquanto centro do poder e Moab enquanto periferia deste mesmo poder:

Samaria (centro do poder) – v. 2b	Moab (periferia do poder) – v. 1
Mensageiros do rei: destinados para fora, mas em lugar conhecido (Acaron) – v. 2g	Mensageiros do rei: interceptados fora, mas em lugar desconhecido – v. 3-4
Ocozias, o rei de Samaria – v. 3c	Elias, o tesbita – v. 3a

Se a qualificação de “profeta periférico” é inadequada para Elias,<sup>36</sup> não obstante sua posição pode ser entendida tão periférica quanto Moab em relação ao centro do poder em Samaria. E a atitude de Elias para o rei Ocozias em Samaria é uma rebelião tanto quanto a de Moab – e a própria atitude de Ocozias pode ser compreendida como uma rebelião a YHWH.<sup>37</sup> E a própria atitude dos mensageiros do rei, na sua fala ousada no retorno à Samaria no v. 6, os coloca em posição de rebelião com relação ao rei. A contraposição entre Elias e Ocozias é amplificada pela designação de seus lugares de origem: Ocozias, rei de Samaria, e Elias, o tesbita – uma origem enigmática para o grande profeta de YHWH.<sup>38</sup> Do ponto de vista do enquadramento social, a contraposição entre Elias e o rei representa a contraposição entre comandantes e comandados que perpassa toda a narrativa de 2Rs 1,1-18.<sup>39</sup>

Com o retorno dos mensageiros à presença do rei em Samaria, no conjunto dos v. 2-8 encontra-se um caminho percorrido cujo ponto de chegada é o mesmo de partida:

**Samaria → Fora (Acaron) → Fora (local desconhecido) → Samaria**

<sup>36</sup> Rever subtópico 4.2.1.3.

<sup>37</sup> Estes dados são corroborados pela análise filológica da raiz פשע, permitindo a integração entre o ato de rebelião de Moab e a atitude de Ocozias: rever tópico 4.1.

<sup>38</sup> Sobre a etimologia do vocábulo תְּשִׁיבָה e o debate como referente ao local de origem de Elias, rever subtópico 4.2.1.2.

<sup>39</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 103.

Mais complexo é o caminho percorrido nos v. 9-15. Ainda que não mencionada, o leitor implícito compreende que a ordem do rei ao capitão e seus cinquenta parte de Samaria. O encontro do capitão com Elias se dá no monte (v. 9c), este anônimo. Novamente de Samaria o rei envia um segundo capitão e seus cinquenta, com novo encontro no monte. E o mesmo acontece relativamente a um terceiro capitão com seus cinquenta. Uma contraposição entre um lugar conhecido não mencionado e um lugar mencionado desconhecido.<sup>40</sup> Obtém-se, assim, um zigue-zague entre Samaria e o monte:

**Samaria → monte → Samaria → monte → Samaria → monte**

A falta de detalhes acerca da precisa localização em que se dá o encontro final entre Elias e o rei Ocozias no v. 16 – implicitamente em Samaria, uma vez que a narrativa no v. 2b enfatiza que o rei está de fato nessa cidade, e em razão de sua doença nada sugere que pudesse se ausentar da capital – permite que o foco se concentre no tríplice encontro entre os capitães com seus cinquenta e Elias.<sup>41</sup>

Finalizando com relação aos lugares, o que mais chama a atenção dentro da narrativa é o efeito produzido pela persistente contraposição entre descer (יָרַד) e subir (עָלָה) de lugares, uma oposição dependente da topografia, além da persistente afirmação subir/descer da cama.<sup>42</sup>

<b>Subir (עָלָה)</b>	<b>Descer (יָרַד)</b>
“sobe a encontrar os mensageiros...” (v. 3c)	“Desce com ele” (v. 15b)... “e desceu com ele ao rei” (v. 15e)
“a cama, a qual ali subiste...” (v. 4b.6k. 16e)	“... dela não descerás” (v. 4c. 6l. 16f)
“Um homem subiu a encontrar-nos” (v. 6b)... “[o homem] que subiu a encontrar-vos” (v. 7c)	“desça fogo dos céus” (v. 10d.12d)... “desceu fogo dos céus” (v. 10f.12f)
O primeiro capitão sobe a Elias... (v. 9b)	... e ordena a Elias: “desce!” (v. 9f)
Sem mencionar-se que o segundo capitão sobe...	...ele ordena Elias: “desce depressa!” (v. 11e)

<sup>40</sup> Acerca do monte mencionado no v. 9c ver subtópico 4.2.2.1.

<sup>41</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6151-6153.

<sup>42</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 101. Sobre a contraposição entre as raízes יָרַד / עָלָה, ver análise lexicográfica na crítica da forma do tópico 2.4, além do comentário no subtópico 4.2.1.2. Ver também BARNES, W. H., Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings, p. 198; BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 103-104.

“ele [o terceiro capitão] subiu”... (v. 13b)	... e relatou: “Eis que desceu fogo dos céus” (v. 14a)
--	--

A narrativa começa com a ordem do mensageiro de YHWH para Elias subir e encontrar os mensageiros do rei (v. 3c), e encerra-se com a ordem do mesmo mensageiro de YHWH, agora a Elias, para descer com o terceiro capitão (v. 15b), ordem prontamente obedecida por Elias (v. 15e), pelo qual obtém-se um enquadramento narrativo para o desenrolar das ações no conjunto dos v. 3-15. A atitude de Elias subir para encontrar os mensageiros do rei, relatada como concluída nos v. 6b.7c – cumprindo o pedido do mensageiro de YHWH no v. 3c – corresponde ao pedido de Elias para descer fogo dos céus nos v. 10d.12d/10f.12f. Em contraposição ao primeiro capitão que sobe ao monte e pede para Elias descer (v. 9), o terceiro capitão sobe e menciona apenas o fato do fogo descer – não pede diretamente para Elias descer (v. 13-14).

O segundo capitão ordena para descer depressa (v. 11e) sem a menção de ter subido, falta essa contraposição – o que proporcionou propostas de emendas no texto.<sup>43</sup> Não importa se este segundo capitão subiu ou não; este “branco” dentro da narrativa enfatiza o senso de urgência, potencializada pela fala do capitão.<sup>44</sup>

Enquanto a contraposição Samaria/fora nos v. 2-8 ocorre dentro de um plano horizontal, a contraposição das raízes ירר / עלה coloca toda a narrativa num plano vertical (mais acentuada nos v. 9-16 pela menção do monte).<sup>45</sup> Portanto, percebe-se com certa facilidade como os lugares modelam a narrativa de 2Rs 1,1-18 e se tornam parte integral dela – com cada lugar tendo sua parte dentro da narrativa bem definida.<sup>46</sup>

Quanto à focalização – os “olhos da câmera” conforme as escolhas do narrador –,<sup>47</sup> de acordo com as categorias de G. Genette<sup>48</sup> a focalização zero

<sup>43</sup> Rever a crítica textual no tópico 2.2.

<sup>44</sup> SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 60-61.

<sup>45</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 101-102.

<sup>46</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 187, apesar de S. Bar-Efrat afirmar que “geralmente é difícil compreender completamente que papel é desempenhado pelos lugares citados na narrativa bíblica porque o narrador estava se dirigindo a um público que estava familiarizado com eles”.

<sup>47</sup> SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 79.

<sup>48</sup> De acordo com as categorias de G. Genette, distingue-se entre focalização zero, interna e externa: a focalização zero ocorre num discurso não focalizado, trazendo informações que vão além do quadro espaço/temporal; a focalização interna, quando se tem acesso à interioridade do personagem; e a focalização externa corresponde ao plano fixo, numa “visão de fora”, o que o leitor “vê” na narração, pela qual o narrador diz menos do que sabe o personagem (GENETTE, G.,

(“tomada em grande angular”) ocorre nos v. 1-2c, no início da narrativa – ao se ter informações acerca da revolta de Moab e do acidente de Ocozias; no v. 9c quando se pode vislumbrar Elias sentado no topo do monte; na descrição da abordagem do primeiro capitão (v. 9a-b.d), do segundo capitão (v. 11a-c) e a do terceiro capitão (v. 13a-f); nos v. 10f-g.12f-g descrevendo a descida do fogo dos céus; no v. 15d-e descrevendo a descida de Elias; e nos v. 17-18, detalhando a morte do rei Ocozias. Em todo o restante da narrativa, há focalização externa, a “tomada em close”, onde se pode “ouvir o que os personagens dizem e captar-lhes os sentimentos e as emoções”: do rei Ocozias (v. 2f-h.5c.7); do anjo de YHWH (v. 3-4.15a-c); dos mensageiros do rei (v. 6.8); dos capitães enviados pelo rei (v. 9e-f.11d-e.13g-14c) e do profeta Elias (v. 10a-e.12a-e.16).<sup>49</sup>

Há uma alternância de comparações de focalizações: primeiro entre Ocozias e o mensageiro de YHWH (v. 2c-4), depois entre Ocozias e seus mensageiros (v. 5-8), e finalmente entre os capitães e Elias (v. 9-14). Duas focalizações são postas em sequência, mas sem uma comparação explícita: a última focalização do mensageiro de YHWH (v. 15a-c) e a última de Elias (v. 16) – implicitamente salienta-se um momento de tensão e nervosismo da parte de Elias nos v. 9-15 diante dos capitães, para uma atitude mais corajosa em relação ao rei no v. 16. Sem focalizações internas, todos os focalizados são perceptíveis, e os focalizadores são deslocados, pois a narrativa sugere uma diferença de percepção entre os personagens, salientada pelas comparações efetuadas.<sup>50</sup>

	<b>focalizador</b>	<b>focalizado</b>
v. 2d-h	Ocozias	Baal Zebub

Figuras III, p. 263-287; MARGUERAT, D., O ponto de vista, p. 28-30; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 92-93; SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 67).

<sup>49</sup> VITÓRIO, J., Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método, p. 106-107.

<sup>50</sup> M. Bal propõe salientar a distinção entre focalizador, o agente que vê o que é narrado desde o ângulo de visão adotado, e o focalizado, aquilo para o qual nos conduz a atenção do focalizador (e não necessariamente com quem se fala). Por outro lado, não concorda com a confusão entre narrador e focalizador – como se o narrador fosse o “único” a poder exprimir um ponto de vista –, pelo qual “abole” a “focalização zero”. Desta forma, aceita e mantém a dualidade entre a focalização interna e externa. No nível do focalizado, distingue entre um objeto perceptível – exterior ao focalizador – e imperceptível – ao se tratar de um dado externo ao personagem, disponível apenas para aqueles que têm acesso à sua psicologia (BAL, M., Narratology, p. 132-136; MARGUERAT, D., O ponto de vista, p. 30-32); quanto aos focalizadores deslocados, MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 93-94.

v. 3-4	Mensageiro de YHWH	Mensageiros do rei
v. 5	Ocozias	Mensageiros do rei
v. 6	Mensageiros do rei	Elias
v. 7	Ocozias	Elias
v. 8a-c	Mensageiros do rei	Elias
v. 8d-e	Ocozias	Elias
v. 9e-f	Primeiro capitão	Elias
v. 10c-e	Elias	Primeiro capitão
v. 11d-e	Segundo capitão	Elias
v. 12a-e	Elias	Segundo capitão
v. 13g-14c	Terceiro capitão	Elias
v. 15	Mensageiro de YHWH	Elias
v. 16	Elias	Ocozias

De acordo com as categorias de A. Rabatel, o ponto de vista “representado” encontra-se nos v. 9c.14 pela partícula  $\text{וְהָיָה}$ ; o ponto de vista “relatado” nos v. 1-2c.9a-b.d.10f-g.12f-g.11a-c.13a-f.15d-e.17-18; e o ponto de vista “afirmado” (assertado) encontra-se nos diálogos do rei Ocozias (v. 2f-h.5c.7), do anjo de YHWH (v. 3-4.15a-c), dos mensageiros do rei (v. 6.8), dos capitães enviados pelo rei (v. 9e-f.11d-e.13g) e do profeta Elias (v. 10a-e.12a-e.16).<sup>51</sup>

Integrando essas observações com as da tabela acerca dos focalizadores e dos focalizados, o focalizado predominante é Elias: o diálogo entre Ocozias e os

<sup>51</sup> RABATEL, A., *Homo Narrans* - Volume 1, p. 17-55. O ponto de vista corresponde ao modo no qual um sujeito considera um objeto, com todos os sentidos do termo “considerar” (MARGUERAT, D., *O ponto de vista*, p. 34), e inclui questões como: “Com que olhos são vistas as coisas e com que ouvidos são ouvidos?”; “em cuja consciência são refletidas?”; “em cuja perspectiva eles são expressos?” (SONNET, J.-P., *L’Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 73). O ponto de vista é a “terceira dimensão” da narrativa, pois é insuficiente ater-se a um aspecto unicamente bidimensional (SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 79). Para A. Rabatel a focalização externa não existe, uma vez que todo elemento da narrativa denota um ângulo de visão específico, um ponto de vista (PDV) do qual foi emitido – o qual pode ser representado, relatado ou afirmado (assertado). O ponto de vista representado é aquele no qual as percepções são veiculadas; o ponto de vista relatado é aquele no qual os acontecimentos são justapostos, mas sem que um verbo de percepção o assinala por meio de uma ruptura enunciativa; e o ponto de vista afirmado (assertado) transparece no âmbito das palavras e dos valores que elas exprimem – correspondendo parcialmente aos diálogos identificados como focalização externa nas categorias de G. Genette (MARGUERAT, D., *O ponto de vista*, p. 36-41). Quanto à partícula  $\text{וְהָיָה}$ , “eis que”, é regularmente associada a um verbo de percepção, indicando em algumas situações a “mudança de perspectiva”, introduzindo o leitor ao ponto de vista “representado” do personagem (SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 68; SONNET, J.-P., *L’Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 74).

mensageiros nos vv. 5-8 realiza-se de tal forma que a focalização se desloca dos dialogantes para o objeto do diálogo, Elias. Isto é potencializado pelo emprego de **הַיָּהוָה** no v. 9c, proporcionando uma “focalização máxima” em relação a Elias.<sup>52</sup> Por isso, uma vez que o ponto de vista “afirmado” é o do narrador, correspondente aos seus pressupostos ideológicos e sua escala de valores, uma atitude que se aplica a todos os elementos da narração, quase toda tecida de diálogos. Estes valores envolvem comentários explícitos acerca da exclusividade do culto javista – cujo expoente é Elias –, em detrimento de qualquer aceno a uma divindade estrangeira – a ponto dos mensageiros do rei tornaram-se mensageiros de YHWH.<sup>53</sup>

### 6.1.3. Enredo e Organização da Trama

Após detalhamento exaustivo dos personagens (com suas focalizações) – os quais constituem, de um certo modo, a “alma” da narrativa – procede-se então à análise do enredo, da trama, o “corpo” da narrativa.<sup>54</sup> O tempo “relatante” da trama, o qual cobre toda a narrativa envolvendo como pano de fundo a doença acarretada pelo acidente do rei Ocozias é de 18 versículos ao todo; quanto ao tempo “relatado”, implicitamente gira em torno de alguns dias, pois a narrativa não permite um longo tempo entre o envio dos mensageiros e a vinda pessoal do profeta Elias para entregar a mensagem.<sup>55</sup>

Encontra-se no começo (v. 1-2c) e ao final da narrativa (v. 17c-18b) o modo narrativo, pelo qual o narrador introduz e conclui mediante comentários próprios seus, “sumários” narrativos. Mas o corpo da narrativa (v. 2d-17b) desenvolve-se no modo cênico, um modo de palco, pelo qual o narrador “dramatiza” as coisas

<sup>52</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 35-36; FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 140.

<sup>53</sup> MARGUERAT, D.; WÉNIN, A., *Sapori del Racconto Biblico*, p. 141; VITÓRIO, J., *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*, p. 133-137; ZAPPELLA, L., *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 30. O envolvimento do leitor depende em grande extensão na maneira como a narrativa é apresentada, incluindo o ponto de vista dominante e as alterações nos diversos pontos de vistas (BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 16), tendo por finalidade fazer emergir a que (ou quem) deseja privilegiar (MARGUERAT, D.; WÉNIN, A., *Sapori del Racconto Biblico*, p. 162; VITÓRIO, J., *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*, p. 134).

<sup>54</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 93. A trama ou enredo consiste num sistema de eventos organizados e ordenados, arranjados em sequência temporal, e construído como uma cadeia significativa de eventos interconectados.

<sup>55</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 141-143; SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 7-8; SKA, J. L., *Sincronia: a análise narrativa*, p. 133; SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 59.

(no sentido inglês da palavra) produzindo cenas relativamente detalhadas.<sup>56</sup> Isto imprime a uma narrativa ulterior e sincrônica um ritmo do tipo “normal”, pelo qual o tempo da narrativa se calca sobre a da história.<sup>57</sup>

Com relação à frequência, a narrativa é repetitiva concernente ao anúncio do conteúdo da palavra profética destinada ao rei Ocozias, a qual se repete por três vezes (v. 3-4.6.16). Igualmente, comporta-se como repetitiva com relação aos capitães e seus cinquenta no conjunto dos v. 9-14; mas, neste caso, é melhor compreender como singulativa, uma vez que se narra três vezes o que acontece três vezes – ainda que de maneira bastante similar. Uma narrativa singulativa que se comporta como repetitiva.<sup>58</sup>

A trama considera-se ainda uma unidade criada pela combinação de vários eventos: as cenas, definidas pelos personagens delas participantes – quando todos ou alguns dos participantes mudam, uma nova cena se inicia. E, como geralmente não mais de dois personagens participam de uma cena dialogando – quando muito, há personagens adicionais “silenciosos” ao fundo, sem participação ativa – pode-se identificar as seguintes cenas com base nos diálogos, enquadradas por uma introdução (v. 1-2c) e uma conclusão (v. 17-18) explicativas do narrador.<sup>59</sup>

**Cena 1:** Diálogo entre o rei e seus mensageiros (v. 2d-h);

**Cena 2:** Diálogo entre o mensageiro de YHWH e Elias (v. 3-4);

**Cena 3:** Novo diálogo entre o rei e seus mensageiros (v. 5-8);

**Cena 4:** Diálogo entre Elias e o primeiro capitão (v. 9-10);

**Cena 5:** Diálogo entre Elias e o segundo capitão (v. 11-12);

**Cena 6:** Diálogo entre Elias e o terceiro capitão (v. 13-14);

**Cena 7:** Novo diálogo entre o mensageiro de YHWH e Elias (v. 15);

**Cena 8:** Diálogo entre Elias e o rei (v. 16).

<sup>56</sup> SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 53; ver também BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 34-35.

<sup>57</sup> GENETTE, G., *Figuras III*, p. 152-153; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 107-112; SKA, J. L., *Sincronia: a análise narrativa*, p. 134.

<sup>58</sup> GENETTE, G., *Figuras III*, p. 181-231; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 120-122; SKA, J.-L., *Our Fathers Have Told Us*, p. 14; SKA, J. L., *Sincronia: a análise narrativa*, p. 135.

<sup>59</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 96; GENETTE, G., *Figuras III*, p. 151-161; MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., *En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18*, p. 158-160.

A estrutura do enredo, com seu esquema quinário, pode ser identificada conforme se segue:<sup>60</sup>

- **Situação inicial ou exposição (v. 1-2).** Explicita quem deflagra toda a ação: o rei Ocozias. E ambienta a narração, respondendo a quatro perguntas: temporalmente (quando?), após a morte de Acab (v. 1); espacialmente (onde?), em Samaria (v. 2b); o que aconteceu – o rei sofreu uma queda com consequências graves (v. 2a.c); e qual situação a narrativa visa modificar – a consulta ordenada pelo rei a Baal Zebub (v. 2d-h). Obtém-se, assim, o ponto de partida natural para a inteira narrativa.<sup>61</sup> Inclui a introdução e a cena 1 detectadas supra.
- **Nó ou complicação (v. 3-14).** Constitui o desencadeamento da ação, quando começa a ação dramática na cena 2 (v. 3-4): o mensageiro de YHWH envia Elias a interceptar os mensageiros do rei, e assim impedi-los de lograr êxito na consulta a Baal Zebub em Acaron ordenada por Ocozias. A complexidade vai então se acentuando, em torno de uma questão a ser elucidada: quem “reina” em Israel? Na cena 3 (v. 5-8), a autoridade real é posta em xeque, pois os mensageiros do rei comportam-se como mensageiros de Elias; a complexidade e tensão crescem nas cenas 4 (v. 9-10) e 5 (v. 11-12), com os dois primeiros capitães procurando trazer coercitivamente Elias, como a tentar evidenciar que Ocozias de fato “reina” em Israel, tem o poder militar a seu dispor. Ainda que desista da coerção e apele para uma súplica humilde, na cena 6 (v. 13-14) o terceiro capitão ainda busca levar Elias à presença do rei. Note-se o quanto os diferentes mensageiros, sejam do rei (incluindo os capitães) ou de YHWH, empurram a ação. Observe-se ainda a tensão narrativa entre o nível humano, caracterizado pelo precisar subir (Elias ao encontro dos mensageiros do rei,

<sup>60</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 57-61; NELSON, R. D., God and the Heroic Prophet: Preaching the Stories of Elijah and Elisha, p. 102; VITÓRIO, J., Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método, p. 61-62.

<sup>61</sup> MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 161. Ver também BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 111-116.



os capitães ao encontro de Elias), e o divino pelo descer – o rei recusa-se a descer, humilhar-se diante de YHWH, e Elias recusa-se a descer ao rei.<sup>62</sup>

- **Ação transformadora ou clímax (v. 15).** Aqui, altera-se a situação inicial: não a Baal Zebub, mas o rei deveria desde o início ter consultado a Elias, pois há de fato Deus em Israel. O mensageiro de YHWH, que desencadeara todo “nó” narrativo no v. 3, reaparece aqui na cena 7 para a ação transformadora que se situa tanto no nível pragmático (a ordem para Elias “descer” no v. 15b, pois até então lhe fora ordenado a subir) quanto no nível cognitivo (a Elias é revelado que não deve temer no v. 15c, seja ao rei ou ao terceiro capitão). Todo o suspense e curiosidade suscitados anteriormente pelo terceiro capitão são aqui revogados, levando a tensão ao seu clímax.<sup>63</sup>
- **Desenlace ou resolução/desfecho (v. 16).** Aplica-se aqui na cena 8 a ação transformadora, quando Elias se apresenta ousadamente diante do rei. Como etapa simétrica do nó, o rei, tão ativo ao mandar mensageiros e capitães nos v. 2.5-14, apresenta-se aqui totalmente impotente diante do homem de Deus – e mudo (compare-se com os diálogos efetuados com os mensageiros nos v. 2.5-8): é necessário que o rei ouça em silêncio a palavra profética diretamente do homem de Deus.<sup>64</sup> A história “está resolvida, embora não possamos dizer isso positivamente, mas contra a vontade do rei”.<sup>65</sup>
- **Situação final (v. 17-18).** Diametralmente oposta à situação inicial, o comentário à guisa de conclusão do narrador expõe o reconhecimento do novo estado depois que a tensão narrativa foi acalmada: com a eliminação da dificuldade posta pelo “nó”, se o rei tinha expectativas de vida na situação inicial, confronta-se com a morte.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 161-164.

<sup>63</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 123; BARONI, R., La Tension Narrative, p. 257-278; MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 162-164.

<sup>64</sup> BEGG, C. T., Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a, p. 83.

<sup>65</sup> MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 164.

<sup>66</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 130-132; MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 164.

Há um enredo de revelação (*anagnorisis*) pois passa-se de uma ignorância inicial a um conhecimento final, culminando num ganho de conhecimento: pelos v. 5-8 o rei já sabe mediante seus mensageiros que não sarará, não viverá, e sabe por quem estes foram informados – o profeta Elias, com seu modo característico de se vestir. A revelação de que o rei não viverá será confirmada no v. 16. Não obstante, seria mais adequado entender aqui um enredo de resolução, pois há uma importante lição a ser aprendida por Ocozias: não buscar outros deuses no lugar do Deus de Israel. A “resolução” da transgressão e da enfermidade do rei se dá mediante o “sinistro” da morte.<sup>67</sup>

A complexidade do nó nos v. 3-14 não permite que a narrativa gradualmente “suba” até atingir seu clímax e então “descer” rapidamente a uma serena conclusão. Há um claro relato delimitado pelos v. 1-8 centrado não apenas no pecado de Ocozias como exemplo de pecado e transgressão, mas igualmente na firme e imutável justiça divina que visa punir a idolatria do rei. Mas antes da conclusão nos v. 17-18, eis que novamente há uma nova complicação narrativa nos v. 9-16, o que retarda e amplifica a tensão narrativa.<sup>68</sup>

Há, portanto, um “enxerto” dos v. 9-16, o qual suscitou dúvidas de ser uma inserção redacional, não participante originalmente do texto, mas que narrativamente exerce o papel de elevar ao máximo o suspense do enredo. Sem levar em conta esse enxerto, haveria uma lógica narrativa nos v. 1-8.17-18, com a situação inicial mantendo-se nos v. 1-2; o nó nos v. 3-4; a ação transformadora ou clímax (os mensageiros do rei se tornam mensageiros de Elias/YHWH) nos v. 5-6; o desenlace (o rei, que age como desconhecer YHWH, é obrigado a reconhecer o representante deste, Elias) nos v. 7-8. O leitor espera por uma cena que mostre o encontro entre Elias e os mensageiros do rei entre os v. 4 e 5; mas ela não ocorre, há um “lapso”, um “branco narrativo” acerca dessa cena. Mediante esse recurso intensifica-se a dramaticidade do retorno dos mensageiros ao rei nos v. 5-6,

<sup>67</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 72-73; MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 165; SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 136.

<sup>68</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 124; MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 153.

fazendo dela um clímax, a ação transformadora de fato. A situação final (deslocada) encontra-se nos v. 17-18.<sup>69</sup>

O episódio tríplice dos três capitães (v. 9-15) tanto introduz quanto completa o subenredo de atrair Elias para baixo, para que este abandone seu isolamento no monte. Assim, este subenredo retarda o enredo primário do confronto direto entre o rei e o profeta, avançando somente quando Elias finalmente se movimenta e desce.<sup>70</sup> O conjunto dos v. 9-18 constituem um outro episódio, em torno de outro programa narrativo: trazer Elias à presença do rei. Neste, tanto a situação inicial quanto o nó desenvolvem-se três vezes: a situação inicial quando o rei envia consecutivamente três capitães para trazer Elias (v. 9a-c.11a.13a); e o nó quando estes três capitães tentam cumprir as ordens do rei (v. 9d-f.11b-e.13b-14c), a qual gera duas reações de Elias sobre o fogo descendo dos céus (v. 10.12). Mantém-se a ação transformadora no v. 15 e o desenlace no v. 16, e os v. 17-18 como situação final. A situação final partilhada tanto para o conjunto dos v. 1-8 quanto para os v. 9-18 faz de 2Rs 1,1-18 uma trama unificada mediante o “encaixe” dos v. 9-16 como um subenredo, o qual enfatiza que não se pode servir a YHWH e a um rei idólatra ao mesmo tempo.<sup>71</sup>

Por isso, as cenas podem ainda ser organizadas em três atos (ou episódios), correspondendo exatamente à organização tríplice detectada pela Crítica da Forma segundo o Método Histórico-Crítico:<sup>72</sup>

- **Primeiro Ato (v. 2d-8e), cenas 1-3:** a narrativa gira em torno da consulta a Baal Zebub, ordenada pelo rei aos seus mensageiros. Ainda que personagens secundários, os mensageiros do rei exercem um papel fundamental, perpassando todo o ato, primeiramente como enviados do rei e

<sup>69</sup> BEGG, C. T., *Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a*, p. 82; COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 26; MUÑOZ SARAÓZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., *En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18*, p. 155.161. Sobre a questão redacional, ver tópico 2.3.

<sup>70</sup> NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 155.

<sup>71</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 157; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 69-72; SKA, J. L., *Sincronia: a análise narrativa*, p. 136.

<sup>72</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 107-108. Na p. 102 define-se o “ato” baseando-se no modelo teatral: o ato consiste em cenas agrupadas em torno de um “subenredo”, delimitado tanto espacial (observar aqui a importância de Samaria e do monte anônimo para essa delimitação) quanto temporalmente, ou pelo surgimento de novos personagens, tal como aparece nos v. 9-15. O ato também pode ser chamado de “episódio” (SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 33). Quanto à Crítica da Forma, ver tópico 2.4.

depois como enviados de Elias. Geograficamente, o ato começa e termina em Samaria.

- **Segundo Ato (v. 9-15), cenas 4-7:** a narrativa gira em torno da tentativa tríplice do rei em trazer Elias à sua presença mediante três envios consecutivos de capitães com seus cinquenta, personagens que enfim aparecem dentro da narrativa. Geograficamente, todo o ato ocorre no monte anônimo.
- **Terceiro Ato (v. 16), cena 8:** Elias comparece finalmente diante do rei, entregando pessoalmente a mensagem outrora ordenada pelo mensageiro de YHWH nos v. 3-4. O ato, o mais breve de todos, ocorre geograficamente em Samaria.

No centro do enredo de 2Rs 1,1-18 há uma colisão de forças, a princípio entre Elias e Ocozias, mas que na verdade revela o confronto entre o poder divino (representado pelo profeta) e o poder real.<sup>73</sup> Não obstante o emprego de força militar, apenas a súplica do terceiro capitão logra êxito em trazer Elias à presença do rei, significando a supremacia do “homem de Deus”. Mas a ênfase do enredo recai sobre a palavra profética a ser transmitida: não há Deus em Israel? Três vezes esta é repetida, duas no primeiro ato e uma no terceiro ato. Primeiramente, ouve-se essa palavra, a qual é destinada ao rei, quando o mensageiro de YHWH a transmite a Elias; depois, ela é transmitida ao rei pelos seus mensageiros, os quais a ouviram de Elias; e, por último, quando o próprio Elias a comunica pessoalmente ao rei. Portanto, a tríplice repetição põe em relevo a profecia, acentuando seu papel como o ponto primordial da narrativa.<sup>74</sup> Toda a narrativa envolve um enredo “punitivo”.<sup>75</sup> Portanto, a cadeia de explicações culminando no v. 17 cria um sistema de profecias de um lado, e seu cumprimento de outro, indicando que a história foi considerada como o cumprimento da palavra de YHWH. Os eventos narrados são o resultado tanto do comportamento quanto do plano divino.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 94.

<sup>74</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 107-108.

<sup>75</sup> CHANG, Y.-M. J., *A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History*, p. 186.

<sup>76</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 29.

## 6.2. Análise Narrativa de 2Rs 2,1-25

### 6.2.1. Narrador e Personagens

Mais uma vez o narrador é onisciente, mediante sua revelação ao leitor da ascensão de Elias no v. 1. Desta aparente “posição elevada” concedida ao leitor, pode-se acompanhar Eliseu na sua gradual caminhada até a partida de seu mestre. Entretanto, os personagens sabem mais do que o leitor: tanto Eliseu quanto os filhos dos profetas sabem antecipadamente que Elias ascenderá, mas o narrador oculta como eles obtiveram esta importante informação. Sem fornecer alguma pista para elucidar essa questão, eleva-se ao máximo a curiosidade do leitor, colocando-o numa posição “inferior” – concede-se ao leitor uma “posição privilegiada” apenas nos v. 11-12, quando este compartilha com Eliseu o destino de Elias. Por outro lado, nem leitor nem os personagens sabem quando e onde Elias ascenderá, potencializando a tensão narrativa.<sup>77</sup>

O narrador revela-se em 2Rs 2,1-25 mediante diálogos, optando-se pelo modo “*showing*” (cênico), com informações intradieéticas (o narrador interfere, com uma breve informação extradieética, apenas no v. 22), com um diálogo entre Elias e Eliseu repetido praticamente *verbatim* nos v. 2-6 (em concordância com o padrão de repetição tripla), para salientar a força da insistência e perseverança daquele que almeja ser o sucessor de seu mestre: Eliseu.<sup>78</sup>

Quanto às funções actanciais, nos v. 2-6 Elias e Eliseu encontram-se numa caminhada conjunta; durante esta, Elias declara a Eliseu por três vezes que YHWH o envia a três lugares consecutivos: Betel, Jericó e Jordão – este seria, a princípio, o programa narrativo.<sup>79</sup> Não obstante, nos dois primeiros lugares os filhos dos profetas declaram que YHWH tomará Elias, uma informação a qual

<sup>77</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 11-12; DAVIS, D. R., 2 Kings: The Power and the Fury, p. 28; LONG, B. O., 2 Kings, p. 26; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 90-91; PROVAN, I. W., 1 & 2 Kings, p. 173; SONNET, J.-P., L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici, p. 55; VITÓRIO, J., Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método, p. 85.

<sup>78</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 31-32; VITÓRIO, J., Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método, p. 84. Sobre o modo “*showing*”, informações intradieéticas, extradieéticas e padrão de repetição tripla, ver o que foi dito no subtópico 6.1.1.

<sup>79</sup> Sobre as funções actanciais dos personagens, ver subtópico 6.1.1. Ver ainda subtópicos 5.2.1.1, 5.2.2 e 5.2.3 para os diálogos repetitivos entre Elias e Eliseu.

Eliseu também conhece.<sup>80</sup> Portanto, subentende-se que Elias preparará os filhos dos profetas para sua partida, sem maiores esclarecimentos desses supostos preparativos.

Ao chegar finalmente ao Jordão no v. 8, na sequência (v. 9) Eliseu pede porção dobrada do espírito profético que está sobre Elias. Elias esclarece que há uma condição: que Eliseu presencie sua ascensão, uma condição a qual subentende-se ser garantida não por ele, mas por YHWH. Obtém-se assim um melhor esclarecimento do programa narrativo: Eliseu deseja ser o legítimo sucessor de Elias enquanto profeta. Neste programa, Eliseu torna-se assim destinador e destinatário ao mesmo tempo, e o objeto é a sucessão profética. A condição imposta a Eliseu, que este presencie a ascensão de Elias, mostra que YHWH é o sujeito da ação, pois ambas são interligadas e podem ser realizadas somente por mediação divina – tanto o turbilhão, bem como a carruagem e cavalos de fogo atuam como ajudantes de YHWH. Elias comporta-se como um opositor do objeto do programa narrativo, ao procurar obstar que Eliseu o acompanhe – mas desistiria ao final em razão da insistência de Eliseu, pois no v. 6h declara-se que ambos prosseguem juntos. Os filhos dos profetas comportam-se como ajudantes de Eliseu, pois o leitor implícito é levado a perceber o entusiasmo destes pela sucessão iminente.<sup>81</sup>

Os filhos dos profetas aparecem em três momentos distintos, relacionados aos três lugares geográficos – Betel, Jericó e Jordão. Se os filhos dos profetas de Betel e Jericó comportam-se como ajudantes, aqueles relacionados ao Jordão são testemunhas silenciosas no v. 7, declarando no v. 15 que de fato o programa narrativo do conjunto dos v. 1-15 foi executado: o espírito profético de Elias repousa sobre Eliseu.<sup>82</sup> Ainda assim tornam-se destinadores de um novo programa narrativo nos v. 16-18: procurar Elias, para verificar se de fato ele fora tomado por YHWH. Para tal, contam com cinquenta homens valentes como sujeitos dessa ação. O objeto continua sendo a sucessão profética, mas não fica claro se eles próprios seriam os destinatários – estariam almejando a sucessão? – ou Eliseu.

<sup>80</sup> Rever subtópicos 5.2.1.2 e 5.2.2 para os diálogos repetitivos entre Eliseu e os filhos dos profetas.

<sup>81</sup> Sobre o pedido de Eliseu, rever subtópico 5.3.3; sobre o suposto entusiasmo dos filhos dos profetas, rever subtópico 5.2.1.2. Ver ainda BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 97-98.

<sup>82</sup> Rever subtópico 5.3.4.5.

Sendo Eliseu, eles são ajudantes para Eliseu; se eles próprios são os destinatários, tornam-se opositores. Uma vez que Eliseu opõe-se a esse novo programa narrativo, cedendo apenas em face da insistência dos filhos dos profetas, seria melhor compreender estes atuando como opositores.<sup>83</sup>

Se tanto Elias quanto Eliseu são protagonistas nos v. 1-18, tendo Elias como protagonista principal – mesmo ausente fisicamente nos v. 13-18 –, a partir do v. 19 Eliseu passa a ser o único protagonista.<sup>84</sup> No conjunto dos v. 19-22, os homens da cidade de Jericó tornam-se destinadores e destinatários de um novo programa narrativo: purificar as águas ruins da cidade. O objeto: não haver mais abortos, nem mortes. Comparando os v. 21-22, o sujeito da ação é a palavra de Eliseu declarada mediante autoridade profética, contando como ajudantes o próprio Eliseu, os homens da cidade e o recipiente novo com sal dentro.<sup>85</sup>

Se não há antagonistas no conjunto dos v. 1-22, nos v. 23-25 os rapazes pequenos de Betel são claramente antagonistas em relação a Eliseu, destinadores de um novo programa narrativo: pedir a Eliseu que suba. Como objeto, impedir que este de alguma forma exerça seu ministério na cidade. Eliseu então torna-se opositor, apresentando um novo programa narrativo: impor uma maldição sobre os rapazes insolentes. Neste novo programa, Eliseu é o destinador, tendo a palavra de YHWH como sujeito da ação, as ursos provenientes da floresta como ajudantes e os rapazes pequenos como destinatários.<sup>86</sup>

O leitor implícito é levado naturalmente a nutrir simpatia pelos homens da cidade nos v. 19-22 e antipatia pelos rapazes pequenos nos v. 23-24. Há empatia tanto por Elias quanto por Eliseu. Com relação aos filhos dos profetas, o sentimento parece ambíguo: uma vez que os filhos dos profetas de Betel e Jericó são ajudantes, haveria simpatia; mas como os filhos dos profetas no Jordão apresentam-se como opositores nos v. 16-18, haveria uma ligeira antipatia por estes. Na verdade, os filhos dos profetas enquanto coletividade (sejam provenientes de Betel, Jericó ou Jordão) são complexos, transitando entre

<sup>83</sup> Rever subtópico 5.3.5. Ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 98.

<sup>84</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 97.

<sup>85</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 98. Rever também subtópico 5.4.1.

<sup>86</sup> BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 98-99. Rever também subtópico 5.4.2.

ajudantes a oponentes, de simpatia para ligeira antipatia, sendo, portanto, personagens redondos, enquanto todos os demais personagens dos v. 1-25 – Elias, Eliseu, os homens da cidade e os rapazes pequenos – são planos ou chatos.<sup>87</sup>

Se tanto Elias quanto Eliseu são protagonistas nos v. 1-18, e Eliseu o grande protagonista dos v. 19-25,<sup>88</sup> à primeira vista Elias parece ser o herói, por ser honrado de forma ímpar com a ascensão aos céus. Entretanto, os olhares são desviados para Eliseu: este persistentemente busca de Elias a sua indicação como sucessor; pede de Elias a porção dobrada de seu espírito profético, a qual lhe é concedida mesmo com a condição *sine qua non* imposta – presenciar pessoalmente a ascensão de seu mestre; e, ainda que necessite de uma segunda tentativa, como o mestre consegue partir as águas do Jordão com o manto. O malogro da busca por Elias requisitada pelos filhos dos profetas comprova que doravante Eliseu é o mestre. Portanto, sua obstinação em buscar esse objetivo faz de Eliseu o herói incontestável de 2Rs 2,1-25.<sup>89</sup> O destino de Elias (assim como o de Henoc em Gn 5,24), cuja morte não é contada, constitui uma “partida” que segue o *topos* do “herói desaparecido”, concedendo-lhes outra existência mais duradoura na imaginação dos leitores, chamados para preencher o enigma.<sup>90</sup>

Eliseu, enquanto personagem, é construído de tal forma a salientar uma continuidade profética: Elias extraordinariamente continua a viver no ministério de Eliseu, Eliseu é Elias mais uma vez, ultrapassando as barreiras da morte.<sup>91</sup> Eliseu ainda é um personagem de contraste em relação aos filhos dos profetas, mediante sua disponibilidade.<sup>92</sup> E Eliseu atua ainda como uma espécie de confidente para com Elias nos v. 2-6, a exemplo das tragédias gregas, tal como Jonadab em relação a Amnon (2Sm 13,3-5) e os servos de Saul acerca do episódio envolvendo a busca das jumentas perdidas (1Sm 9,5-10).<sup>93</sup>

Quanto aos personagens secundários, os filhos dos profetas nos v. 2-6, em Betel e Jericó, atuam como personagens de conexão entre Elias e Eliseu, não

<sup>87</sup> Sobre personagens redondos e planos, rever tópico 6.1.1.

<sup>88</sup> CHANG, Y.-M. J., A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History, p. 191-192.

<sup>89</sup> FOKKELMAN, J., Reading Biblical Narrative, p. 92-93. Rever também o que foi dito sobre herói no subtópico 6.1.1.

<sup>90</sup> NEPI, A., Dal fondale alla ribalta, p. 31.

<sup>91</sup> FRETHERIM, T. E., First and Second Kings, p. 140.

<sup>92</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 27.

<sup>93</sup> SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 90.



apenas meros informantes da iminente ascensão de Elias, e sim como “bússola” para Eliseu: pressupõem que Eliseu não esteja informado acerca desse importante evento, e pretendem “guiá-lo” para encontrar o “caminho” rumo à sucessão profética.<sup>94</sup> Estes destacam-se na função de “catalisadores”, expondo o “programa narrativo” da trama.<sup>95</sup>

Os filhos dos profetas no Jordão (v. 7) atuam como espectadores, fazendo parte do quadro e não da ação, testemunhas silenciosas do grande evento que está para ser realizado nos v. 11-12. Estes mesmos abandonam sua passividade e passam a servir de coro para a importante declaração no v. 15d: “Repousa o espírito de Elias sobre Eliseu!” Através destes, o leitor informa-se de que de fato consumou-se a sucessão profética. Uma clara contraposição ao “refrão zombador” dos rapazes pequenos nos v. 23-24: sem eles o leitor nunca teria sabido da calvície do profeta Eliseu, nem de sua reação brutal, que reivindica a sacralidade do homem de Deus, que não pode ser ridicularizado e cuja maldição é eficaz.<sup>96</sup>

Os filhos dos profetas no v. 15 podem ainda ser designados agentes “fiadores” e “resolutivos”, por atuarem como “informantes” ou “plataforma de lançamento” para o protagonista, com uma recomendação que despertaria a simpatia do destinatário e do leitor, com um efeito persuasivo maior sobre o público acerca da realidade da sucessão profética angariada por Eliseu. Mas este sentimento de simpatia é posto em xeque nos v. 16-18, devido à insistência para que Eliseu permita uma busca infrutífera por Elias.<sup>97</sup>

Os homens da cidade (v. 19-22) e os rapazes pequenos (v. 23-24) atuam reciprocamente como agentes de contraste: os homens da cidade mostram o máximo respeito, suscitando natural simpatia, totalmente dispostos a ajudar e serem ajudados pelo profeta, enquanto os rapazes mostram total desrespeito, suscitando natural antipatia. Postos no início do ministério de Eliseu, atuam ainda como agentes de teste, pois servem para destacar aos olhos do leitor o mundo interior, valores e escolhas do profeta, servindo para legitimá-lo em um confronto que destaca a inconsistência de atitudes diante do profeta genuíno de YHWH. Um expediente que coloca o leitor entre duas axiologias, empurrando-o para avaliar

<sup>94</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 143-145.

<sup>95</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 197.

<sup>96</sup> DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 192; NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 49-50.

<sup>97</sup> NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 156.

qual é o melhor: se normalmente a empatia nasce para o protagonista Eliseu pela atitude para com os homens da cidade de Jericó, esta seria posta em dúvida pela sua atitude para com os rapazes pequenos.<sup>98</sup>

Apesar de envolver a mesma quantidade, os cinquenta homens valentes dos v. 16-17 são distintos dos cinquenta mencionados no v. 7, e prestam-se a funções narrativas diferentes: no v. 7 exercem um papel silencioso, passivo, de audiência, enquanto nos v. 16-17 exercem um papel ativo, pois empreendem uma busca por Elias.<sup>99</sup> Portanto, enquanto os cinquenta no v. 7 comportam-se como figurantes, os cinquenta homens valentes nos v. 16-17 agem como personagem coletivo “cordão” – sua função está a “serviço do enredo”, revestindo-se de uma dimensão simbólica: ressaltar a total ineficácia de procurar Elias, pois doravante Eliseu é o sucessor incontestado, sobre o qual repousa o espírito do mestre.<sup>100</sup>

As ursos no v. 24 igualmente atuam como agentes, pois animais podem ser instrumentos de YHWH para trazer o julgamento sobre aqueles que desafiam sua autoridade representada aqui na pessoa do profeta. Pondo em evidência um programa narrativo, estas ursos agem como agentes catalisadores; e por estarem totalmente à serviço da palavra de YHWH, comportam-se ainda como agentes “servos”, uma espécie de “garçom”, para executar a maldição impetrada por Eliseu.<sup>101</sup>

### 6.2.2. Lugar e Focalização

Cinco lugares são mencionados na perícopa de 2Rs 2,1-25: Guilgal, Betel, Jericó, Jordão, monte Carmelo e Samaria. Especialmente há uma estrita organização quiástica dos lugares: Betel (v. 2-3), Jericó (v. 4-6), Jordão (v. 7-18) e

<sup>98</sup> CHANG, Y.-M. J., A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History, p. 192; NEPI, A., Dal fondale alla ribalta, p. 81-82; 121.

<sup>99</sup> NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 160-161.

<sup>100</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 77-78.

<sup>101</sup> CHANG, Y.-M. J., A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History, p. 193; NEPI, A., Dal fondale alla ribalta, p. 197-202. Ainda quanto aos personagens secundários, Elias poderia ser considerado em 2Rs 2,1-18 uma espécie de “personagem secundário não anônimo”: embora obviamente não apresente menos interesse e espaço na trama, e não seja um mero “coadjuvante”, atua como “auxiliar” para Eliseu, contribuindo para que este capitalize as atenções (NEPI, A., Dal fondale alla ribalta, p. 47).

novamente Jericó (v. 19-22) e Betel (v. 23-24), e os três lugares restantes parecem quebrar esse quiasmo formado.<sup>102</sup>

Há uma tensão entre o profano e o sagrado relacionado a Jericó e Betel: a presença dos filhos dos profetas em Betel e Jericó confere uma sacralidade a estes lugares, e Betel é um santuário relacionado às histórias patriarcais; mas ao mesmo tempo evocam o profano, pois Jericó foi um lugar amaldiçoado em Js 6,26 (cumprindo-se em 1Rs 16,34), e Betel lembra os bezerros de ouro erigidos por Jeroboão I, e seu caráter profano é amplificado pela atitude dos “rapazes pequenos” insolentes. Por outro lado, o Jordão mantém o máximo de sua sacralidade, na sua posição centralizada dentro do quiasmo.<sup>103</sup>

A centralidade concedida ao Jordão potencializa ainda mais esta contraposição entre o sagrado e o profano, representada pela disposição sutil entre além e aquém Jordão nos v. 7-18. Não somente há uma “reencenação” da entrada de Josué para consumir a conquista: o além Jordão representa o profano, um perigo potencial para toda a comunidade, e permanecer aquém do Jordão representa o sagrado, um dever quase religioso, sem que este seja “divinizado”.<sup>104</sup>

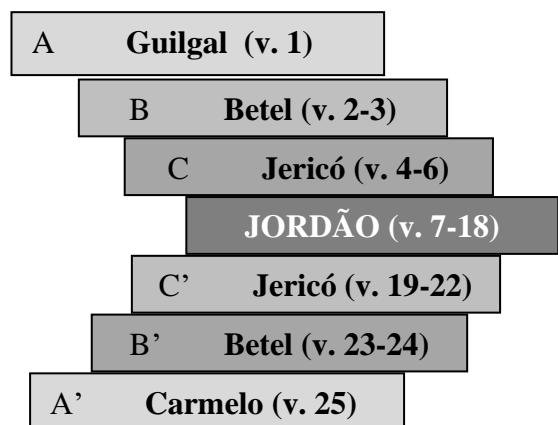
Se Guilgal, monte Carmelo e Samaria “quebram” a disposição quiástica, com a menção “deslocada” de Samaria, por não haver uma menção anterior da cidade que justifique uma “volta”, parece haver uma comparação implícita entre Guilgal e o monte Carmelo. Ainda que lugares distintos, relacionam as tradições de Elias (monte Carmelo) com as tradições da conquista (Guilgal), e amplifica a tensão existente entre o profano e o sagrado: no monte Carmelo há a presença concomitante de Elias como único profeta de YHWH e os inúmeros profetas de Baal; e Guilgal recebe uma apreciação tanto positiva em Js 5,9-10 quanto negativa (implicitamente) em Js 9,6-14.<sup>105</sup> Assim, com exceção de Samaria, estabelece-se o seguinte quiasmo, de forma concêntrica:<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Rever para a questão dos lugares o subtópico 6.1.2; e para a crítica da forma, em especial a disposição quiástica, o subtópico 3.4. Ver também LEVINSON, B. M., *The Significance of Chiasm as a Structuring Device in the Hebrew Bible*, p. 271-280.

<sup>103</sup> Rever os subtópicos 5.2 e 5.4 para esta contraposição das percepções acerca de Jericó e Betel. Para o aspecto sacralizado do rio Jordão – mas nunca divinizado – rever o subtópico 5.3.

<sup>104</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 101-102. Rever também os subtópicos 5.3.2 e 5.3.4.4 acerca desse papel do Jordão.

<sup>105</sup> Sobre o monte Carmelo e a “estranha” menção de Samaria, rever subtópico 5.5; sobre Guilgal, rever o subtópico 5.1. Uma condenação “explícita”, ainda que cercada de “simbolismo” de Guilgal encontra-se em Os 9,15-17, mediante a declaração enfática “toda a sua maldade está em Guilgal”:



Esta contraposição entre profano e sagrado busca salientar, na verdade, o último. Dentro de um aspecto verticalizado, tanto Elias quanto Eliseu sobem (v. 1.11.23), enquanto uma única vez se diz sobre uma descida (v. 2): tanto o subir quanto o descer possuem um sentido metafórico, positivo para o primeiro e negativo para o segundo. Entretanto, há uma ênfase na “horizontalização” da narrativa, pela abundância de verbos de movimento, com especial atenção para a raiz הָלַךְ, “andar”. Primeiramente Elias e Eliseu andam juntos, e depois Eliseu anda “sozinho”. Esta movimentação horizontal visa confirmar um ministério que inequivocamente concede “continuidade”, não há espaço para uma ideia de “descontinuidade”.<sup>107</sup>

Ainda no enquadramento geográfico, todos os lugares mencionados são conhecidos; e a não ser pela breve menção a Samaria, há uma total ausência de qualquer contexto político, nenhuma menção a reis, permitindo que a narrativa gire totalmente em torno da questão profética, pois tanto sobre Betel (1Rs 13) quanto sobre Jericó (Js 6,26) são lançados duros juízos “proféticos”.<sup>108</sup>

De tal forma o enquadramento geográfico “rege” a narrativa que ela determina o enquadramento social: há uma contraposição entre mestre e

ver BELEM, D. F.; SILVA NETO, L. G.; SILVEIRA, L. S., Toda sua Maldade está Em Guilgal: Estudo Exegético em Os 9,15-17, p. 21-37.

<sup>106</sup> COHN, R. L., 2 Kings, p. 17. Ver também ALVAREZ BARREDO, M., Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología, p. 55, o qual concorda com o paralelo entre Guilgal e o monte Carmelo.

<sup>107</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 101-102. Rever também a análise lexicográfica no subtópico 3.4. Para o subir e o descer dentro de um importante simbolismo metafórico, rever subtópico 5.1.

<sup>108</sup> Assim como o profeta anônimo de 1Rs 13, Josué comporta-se como um “profeta”: conferir Eclo 46,1 e PIROSKA, H., Remembering Joshua in the Book of Ben Sira: Man of Valour or Prophet?, p. 240-249.

discípulos (estes representados pelos filhos dos profetas) no conjunto dos v. 1-6, em Betel e Jericó; e nos v. 19-25, novamente em Jericó e Betel, ainda que os filhos dos profetas estejam ausentes, há uma sutil comparação entre potenciais discípulos (os “homens da cidade”) ou “anti-discípulos” (os rapazes pequenos) e Eliseu enquanto mestre; encontram-se ajudados e ajudantes – estes organizados em abençoador/abençoados nos v. 19-22 –, e amaldiçoador/amaldiçoados nos v. 23-25.<sup>109</sup> Assim, há uma ênfase na relação discípulos/mestre, uma quase dependência filial – com a menção de pai/filhos. Esta dependência mantém-se mesmo na relação entre os homens da cidade e Eliseu nos v. 19-22, e consequentemente os rapazes pequenos nos v. 23-24 salientam uma espécie de busca de independência do profeta.

Não há nenhuma menção de lugares desconhecidos, ou de lugares fora do território de Israel, ou de não israelitas: toda a focalização mantém-se do ponto de vista geográfico estritamente dentro das fronteiras de Israel, levemente ameaçada apenas quando houve uma “caminhada” pelo além-Jordão.<sup>110</sup> Por isso, encontra-se “focalização zero” no início da narrativa, com a informação temporal acerca da iminente ascensão de Elias a partir de Guilgal no v. 1, e a informação geográfica ao final no v. 25; no v. 22, com a informação direta do narrador acerca dos efeitos sentidos da purificação das águas “até este dia”; as informações narrativas acerca dos diálogos entre Elias e Eliseu (v. 2a.d.h.4a.d.h.6a.d.h.9a-b.f.10a), entre Eliseu e os filhos dos profetas (v. 3a-c.f.5a-c.f.15e-f.16a.g.17a-b.d-f.18a-c), entre Eliseu e os homens da cidade em Jericó (v. 19a.20a.d.21a-c), e entre Eliseu (mediante a comunicação “visual”) e os rapazes pequenos (v. 23a-e.24); e a descrição da ascensão nos v. 11a-12b, junto à reação “solitária” de Eliseu à ascensão de Elias (v. 12e-14d.f-h) e a reação dos filhos dos profetas (v. 15a-c), bem como a declaração do posicionamento dos filhos dos profetas para testemunharem os fatos no rio Jordão (v. 7), e a ação de Elias na divisão das águas do Jordão (v. 8). A “focalização externa” concentra-se nas falas de Eliseu (v. 2e-g.3g-h.4e-g.5g-h.6e-g.9g.12c.14e16h.17c.18d-e.20b-c.21d-f), de Elias (v. 2b-c.4b-c.6b-c.9c-e.10b-f.),

<sup>109</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 103.

<sup>110</sup> Rever tópico 5.3.

dos filhos dos profetas (v. 3d-e.5d-e.15d.16b-f), dos homens da cidade em Jericó (v. 19b-e) e dos rapazes pequenos (v. 23f-g).<sup>111</sup>

Sem focalizações internas, todos os focalizados são perceptíveis, e os focalizadores são deslocados. Na relação entre focalizadores e focalizados, há uma predominância maciça de Eliseu como focalizador; Elias tanto é o segundo maior focalizador, quanto é o maior focalizado. Isto salienta o papel da sucessão profética, percebida nas amplas passagens em que Eliseu é o focalizador e Elias o focalizado. Os filhos dos profetas, enquanto focalizadores, concentram-se em Elias como focalizado nos v. 16-18, “constrangendo” Eliseu a ter esse mesmo focalizado. Mas diante do malogro da missão empreendida pelos cinquenta homens valentes, do v. 19 até o v. 25 Eliseu é o grande focalizado. Esses dados podem ser comprovados na tabela abaixo:

	<b>focalizador</b>	<b>focalizado</b>
v. 2b-c	Elias	Betel
v. 2.e-g.3g-h.4e-g.5g-h.6e-g.9g.11-13	Eliseu	Elias
v. 3d-e.5d-e.15	Filhos dos profetas	Eliseu
v. 4b-c	Elias	Jericó
v. 6b-c.8	Elias	Jordão
v. 7	Filhos dos profetas	Elias e Eliseu
v. 9c-e.10	Elias	Eliseu
v. 14	Eliseu	YHWH e Elias
v.16-18	Filhos dos profetas e Eliseu	Elias
v. 19	Homens da cidade	Eliseu
v. 20-21	Eliseu	Águas
v. 22	Narrador	Águas
v. 23	Rapazes Pequenos	Eliseu
v. 24	Eliseu	Rapazes Pequenos

<sup>111</sup> Sobre a focalização zero e focalização externa, ver subtópico 6.1.2.

O ponto de vista “representado” encontra-se pelos verbos de percepção na descrição da ascensão nos v. 11a-12b, da reação de Eliseu (v. 12e-14d.f-h) e a dos filhos dos profetas (v. 15a-c), bem como pelo uso da partícula **וְהִנֵּה** nos v. 8.11.16b-f. O ponto de vista “relatado” encontra-se nas enunciações narrativas do conjunto dos v. 1-2a.d.h.4a.d.h.6a.d.h.9a-b.f.10a; v. 3a-c.f.5a-c.f.15e-f.16a.g.17a-b.d-f.18a-c; v. 7; v. 19a.20a.d.21a-c.22; e v. 23a-e.24.25. E o ponto de vista “afirmado” (assertado) encontra-se nas falas de Eliseu (v. 2e-g.3g-h.4e-g.5g-h.6e-g.9g.12c.14e.16h.17c.18d-e.20b-c.21d-f), de Elias (v. 2b-c.4b-c.6b-c.9c-e.10b-f), dos filhos dos profetas (v. 3d-e.5d-e.15d), dos homens da cidade em Jericó (v. 19b-e.) e dos rapazes pequenos (v. 23f-g).<sup>112</sup>

É natural que o leitor se identifique com os filhos dos profetas: as perguntas feitas a Eliseu, se ele sabe ou não que Elias será tomado, e a posição enquanto observadores silenciosos dos eventos no v. 7 fazem com que a focalização deles seja a nossa. Mais do que mostrar simpatia pelos filhos dos profetas, somos convidados a nos identificar com eles, mesmo nas dúvidas concernentes aos v. 16-18.<sup>113</sup>

### 6.2.3. Enredo e Organização da Trama

O tempo relatante, ao total, é de 25 versículos; quanto ao tempo relatado, gira em torno de alguns dias, com a elipse do v. 22 trazendo a narrativa para a época do narrador.<sup>114</sup> Especialmente no v. 22 há uma intrusão do narrador, uma apóstrofe indireta indicada pela expressão “até este dia”, onde o narrador situa-se em sua própria época, uma analepse.<sup>115</sup> O v. 22 ainda serve de “pausa descritiva”, justificando aos olhos do leitor os efeitos ainda sentidos nos dias do narrador proporcionados pelo milagre recém realizado por intermédio de Eliseu.<sup>116</sup> Assim

<sup>112</sup> Sobre os focalizadores deslocados e os focalizados perceptíveis, bem como a descrição dos pontos de vista representado, relatado e afirmado (assertado), ver subtópico 6.1.2.

<sup>113</sup> NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 161.

<sup>114</sup> Sobre tempo relatante e relatado, ver subtópico 6.1.3.

<sup>115</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 126; SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 8.

<sup>116</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 110. Por isso, a observação do v. 22 também pode ser descrita como uma “metalepse”, pois o narrador parece usufruir ele mesmo os efeitos do que narra (GENETTE, G., *Figuras III*, p. 132-133; SONNET, J.-P., “Today” in *Deuteronomy: A Narrative Metalepsis*, p. 498-518).

os vv. 1.25 (que marcam respectivamente a introdução e a conclusão), bem como o vv. 22 inserem-se no modo narrativo; e, para todo o restante, há o modo cênico.<sup>117</sup>

Pela informação inicial no v. 1, e pela insistência de que tanto Eliseu quanto os discípulos dos profetas conhecem o fato que está por acontecer – a ascensão de Elias –, considera-se aqui uma narrativa prenunciativa, posta ao leitor como anterior aos fatos em relação aos personagens.<sup>118</sup> Ainda no v. 1 o narrador dirige-se ao leitor, pressupondo que este conhece a tradição da ascensão.<sup>119</sup> Com relação à frequência, a narrativa é singulativa; mas nos vv. 2-6, ela comporta-se como repetitiva, pois há uma repetição tríplice quase *verbatim* do diálogo entre Elias e Eliseu, e uma repetição dupla *ipsis litteris* dos diálogos entre Eliseu e os filhos dos profetas.<sup>120</sup>

Há uma elipse: o silêncio sobre como tanto Eliseu quanto os filhos dos profetas sabem que ocorrerá de maneira iminente a ascensão de Elias.<sup>121</sup> Nos vv. 1-6 há uma prolepse interna, pois os eventos narrados das “visitas” de Elias e de Eliseu aos filhos dos profetas em Betel e Jericó não ultrapassam o quadro da narrativa; em contrapartida, há uma anacronia externa no v. 22, uma prolepse “externa”, pois a narrativa dá um “salto” para frente, saindo do quadro narrativo e “acusando” a época do narrador.<sup>122</sup> Referindo-se ao próprio tempo do narrador, este desvia a atenção momentaneamente dos eventos narrados e estabelece uma conexão direta com os leitores, tornando estes fiadores e consequentemente concedendo credibilidade ao fato narrado.<sup>123</sup> E há um “silêncio narrativo” no v. 11b: o que Elias e Eliseu conversaram momentos antes da ascensão? Este branco leva o leitor a conjecturar se haveria instruções finais a serem dadas, ou palavras de encorajamento para o sucessor.<sup>124</sup>

Pode-se identificar as seguintes cenas do modo cênico (excetuando os vv. 1.22.25, no modo narrativo):

### **Cena 1: Primeiro diálogo entre Elias e Eliseu (v. 2)**

<sup>117</sup> Sobre modo narrado e cênico, ver subtópico 6.1.3.

<sup>118</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 108.

<sup>119</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 118.

<sup>120</sup> Sobre a frequência, singulativa e repetitiva, ver subtópico 6.1.3.

<sup>121</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 111.

<sup>122</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 112-113.

<sup>123</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 25.

<sup>124</sup> WINTER, J., Face2Face with Elisha: Encountering the Messenger of Salvation, p. 18-19.



- Cena 2:** Primeiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas (v. 3)
- Cena 3:** Segundo diálogo entre Elias e Eliseu (v. 4)
- Cena 4:** Segundo diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas (v. 5)
- Cena 5:** Terceiro diálogo entre Elias e Eliseu (v. 6)
- Cena 6:** Apresentam-se cinquenta filhos dos profetas (v. 7)
- Cena 7:** Elias parte as águas do Jordão (v. 8)
- Cena 8:** Quarto diálogo entre Elias e Eliseu, e ação de Elias (v. 9-10)
- Cena 9:** Ascensão de Elias (v. 11)
- Cena 10:** Monólogo e reação de Eliseu (v. 12)
- Cena 11:** Monólogo e ações de Eliseu com o manto de Elias (v. 13-14)
- Cena 12:** Monólogo e reação dos filhos dos profetas (v. 15)
- Cena 13:** Terceiro diálogo entre Eliseu e os filhos dos profetas (v. 16-18)
- Cena 14:** Diálogo entre Eliseu e os homens da cidade (v. 19-20)
- Cena 15:** Monólogo e ação de Eliseu (v. 21)
- Cena 16:** Monólogo e ação dos rapazes pequenos (v. 23)
- Cena 17:** Ação de Eliseu (v. 24a-c)
- Cena 18:** Ação das ursos (v. 24d-e)

Observa-se a quantidade majoritária dos diálogos, sempre tendo como um dos interlocutores Eliseu. Encontram-se ainda alguns monólogos: três de Eliseu (v. 12.13-14.21); um dos filhos dos profetas (v. 15) e ainda outro dos rapazes pequenos (v. 23). Estes dois últimos monólogos, os únicos não pronunciados por Eliseu, são antagônicos, pois o dos filhos dos profetas representa um reconhecimento e máxima deferência, enquanto o dos rapazes pequenos relaciona-se zombeteiramente à ascensão de Elias, e o máximo de desrespeito para com Eliseu. A narrativa completa-se por cenas com ausência de qualquer monólogo ou diálogo: os v. 7-8.11, ambas porções de imagens que emolduram o grande diálogo definidor entre Elias e Eliseu nos v. 9-10; e as duas cenas do v. 24.<sup>125</sup>

Entretanto, ainda que haja uma unidade intrínseca no conjunto dos v. 1-25 em torno da sucessão profética – o enredo principal, do ponto de vista narrativo existem três episódios, mediante os indicadores da clausura: os personagens

<sup>125</sup> As cenas, as quais podem ser descritas também como “quadros”, mudam quando o “narrador faz o leitor ver outra coisa” (MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 48).

envolvidos e a temática, ou subenredos.<sup>126</sup> Nos v. 1-18 há como personagens Elias, Eliseu e os filhos dos profetas. A temática abordada diz respeito mais diretamente à ascensão de Elias, e de como e quem o sucederá. Algo que se encerra somente quando nos v. 16-18 comprova-se, pela busca infrutífera por Elias, que de fato o “espírito de Elias” repousa em Eliseu (v. 15). Nos v. 19-22 permanece apenas Eliseu, e entram como novos personagens os homens da cidade de Jericó, e uma nova temática: como resolver o problema das águas ruins que provocam esterilidade na cidade. E nos v. 23-25 novamente permanece apenas Eliseu, e novos personagens: os rapazes pequenos de Betel, em torno agora da maldição impetrada em virtude da atitude desrespeitosa destes para com o profeta.

Como visto anteriormente, o conjunto dos v. 19-25 mantém em comum com os v. 1-6 os lugares geográficos: Betel e Jericó. Assim, se nos v. 1-6 Eliseu busca a sucessão, nos v. 19-25 ele confirma a sucessão (relatada como foi obtida nos v. 7-18, no Jordão).<sup>127</sup> Por estes dados, verifica-se haver no conjunto dos v. 1-25 um enredo unificante, uma trama unificada.<sup>128</sup> Enquanto nos v. 1-18 encontra-se um enredo de revelação, nos v. 19-25 há um enredo de resolução. O narrador, entrelaçando diferentes episódios, originalmente sem ligação entre si, criou uma narrativa em torno da temática da sucessão profética, sobrepujando e englobando os enredos dos episódios nela contidos, os quais em conjunto iniciam e legitimam a carreira “independente” de Eliseu, garantindo a coesão interna dos v. 1-25.<sup>129</sup>

A estrutura do subenredo dos v. 1-18, com seu esquema quinário, pode ser identificada conforme se segue:<sup>130</sup>

- **Situação inicial ou exposição (v. 1).** A informação acerca do que está por acontecer serve para um importante propósito: a localização espacial e temporal da ascensão de Elias concede o contexto necessário para a sucessão profética.<sup>131</sup>
- **Nó (v. 2-10).** O nó desenvolve-se pela persistência de Eliseu em acompanhar Elias, a qual descrita dentro do esquema triplo envolve uma

<sup>126</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 45-46; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 159.

<sup>127</sup> Rever o que foi dito no subtópico 3.4 sobre essas questões.

<sup>128</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 71-73.

<sup>129</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 70-73; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6771.

<sup>130</sup> Sobre o esquema quinário, rever subtópico 6.1.3.

<sup>131</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 179.

tensão dramática que culminará no diálogo decisivo entre Elias e Eliseu nos v. 9-10.<sup>132</sup>

- **Ação transformadora (v. 11-14).** É o clímax da narrativa dos v. 1-18, marcado pelo uso de  $\text{נִיבֵן}$  no v. 11, e que continua mesmo após a ascensão de Elias, pois Eliseu depara-se com a angustiante constatação de sua solidão: onde está YHWH, e mesmo seu mestre? (v. 14e). Mas Eliseu, ainda que sentindo-se sozinho fisicamente, tem a seu dispor o manto, a “fiança” do poder profético que lhe foi transferido, evidenciado pelo partir das águas (v. 14f-h) que Elias já havia feito anteriormente no v. 8. Eliseu foi transformado em sucessor de Elias!<sup>133</sup>
- **Desenlace (v. 15-17).** Após a declaração dos filhos dos profetas no v. 15 – a qual marca também o “abandono” da solidão física de Eliseu nos v. 11-14, há tensão envolvida na procura por Elias; e ao certificar-se de que não há “traços” dele, comprova-se de fato que Eliseu agora é o legítimo sucessor, respondendo ao nó envolvido nos v. 9-10: “Repousa o espírito de Elias sobre Eliseu!” (v. 15d).<sup>134</sup>
- **Situação final (v. 18).** Responde-se aqui não apenas aos filhos dos profetas, mas à situação inicial posta no v. 1: é inútil procurar Elias, pois este ascendeu aos céus.

A estrutura do subenredo dos v. 19-22, com seu esquema quinário, pode ser identificada conforme se segue:

- **Situação inicial ou exposição (v. 19a).** Simplesmente introduz especificando que tudo foi motivado por uma fala dita pelos homens da cidade.
- **Nó (v. 19b-e).** Pela fala dos homens da cidade, a complicação da narrativa gira em torno de uma água acessível, em um local aprazível, mas não potável, pois provoca esterilidade.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 159-160.

<sup>133</sup> BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings*, p. 300; LONG, B. O., *2 Kings*, p. 27; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 162-163; OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., *A Handbook on 1-2 Kings*, p. 718.

<sup>134</sup> CHANG, Y.-M. J., *A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History*, p. 197-198.

<sup>135</sup> SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 56.

- **Ação transformadora (v. 20a-21b).** O clímax envolve a requisição de objetos por parte de Eliseu, contando com a pronta obediência dos homens da cidade, e a ida para a fonte das águas.
- **Desenlace (v. 21c-f).** Revela-se que o verdadeiro agente pela “cura” das águas é a Palavra de YHWH, resolvendo o problema tal como posto pelos homens da cidade no v. 19b-e.
- **Situação final (v. 22).** A situação final não se restringe aos homens da cidade da época de Eliseu, mas estende-se até os dias do narrador. Se o agente é a Palavra de YHWH, esta realizou-se conforme o que Eliseu dissera. Os leitores da narrativa, ao identificarem-se com os homens da cidade, tornam a declaração “conforme a palavra de Eliseu a qual ele falara” (v. 22b-c) a afirmação da continuidade da palavra profética para os seus dias, as “águas” a serem purificadas.

A estrutura do subenredo dos v. 23-25, com seu esquema quinário, pode ser identificada conforme se segue:

- **Situação inicial ou exposição (v. 23a).** Situa-se geograficamente por ocasião da subida de Eliseu para Betel.
- **Nó (v. 23b-g).** Enquanto Eliseu subia para Betel, encontra rapazes pequenos que zombam de Eliseu.
- **Ação transformadora (v. 24a-c).** Como resposta à zombaria dos rapazes pequenos, Eliseu os amaldiçoa pelo nome de YHWH, numa tensão narrativa evidenciada pelo ato de virar-se e depois vê-los.
- **Desenlace (v. 24d-e).** Como consequência da impetração da maldição saem duas ursos da floresta, que despedaçam os rapazes insolentes como resposta ao nó criado por estes no v. 23.
- **Situação final (v. 25).** Reversão da situação inicial pela mudança geográfica primeiramente para o monte Carmelo, e depois para Samaria.

Para a estrutura do enredo do conjunto dos v. 1-25, com seu esquema quinário, mantém-se a situação inicial no v. 1, o nó nos v. 2-10, e a situação final no v. 25. A ação transformadora engloba não apenas os fatos relacionados diretamente com a ascensão nos v. 11-14, mas estende-se até o v. 18, pois somente então comprova-se a ausência de Elias e consuma-se a obtenção da

sucessão profética. O desenlace engloba as duas narrativas dos v. 19-24, pois cria-se uma ironia dramática ou situacional nos v. 23-24 em comparação aos v. 19-22, levando a “resultados que são o reverso” do que se espera de Eliseu, chamando a atenção dos leitores para o ponto de vista avaliador do narrador.<sup>136</sup> As duas histórias nos v. 19-24 criam, portanto, uma resposta adequada ao nó proposto nos v. 2-10: o pedido de Eliseu pela porção dobrada realiza-se de imediato por dois atos portentosos efetuados, cujo contraste estabelece uma espécie de hendíadis.

Ainda reorganizando as cenas, elas formariam três atos, cada um correspondendo não somente aos lugares geográficos, mas também aos estágios relacionados da sucessão profética: o Primeiro Ato corresponde à busca da sucessão em Betel e Jericó nos v. 1-6 (cenas 1-5); o Segundo Ato, à obtenção da sucessão no Jordão nos v. 7-18 (cenas 7-13); e o Terceiro Ato, à confirmação da sucessão em Betel e Jericó (cenas 14-18).<sup>137</sup> Isto reafirma um arranjo concêntrico, ainda que num quiasmo “imperfeito”, e que assegura a unidade narrativa.<sup>138</sup>

### 6.3.

#### Articulação Temática entre 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25

Quando 2Rs 1,1-18 e 2,1-25 são lidas independentemente, constituem duas macronarrativas com programas narrativos distintos, como visto nos tópicos anteriores, sem aparente conexão entre si. Mas a análise da articulação temática evidencia não somente os pontos de contato, bem como aponta as razões para tal sequência narrativa. Houve “maestria” na combinação dessas duas narrativas em uma, proporcionando a “mais adequada” expressão literária.<sup>139</sup>

<sup>136</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 125; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 139.

<sup>137</sup> Se cada ato ocorre num tempo ou lugar diferente, neste caso a divisão dos atos baseia-se nos subenredos dependentes da temática central envolvida (BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 102-103).

<sup>138</sup> BURNETT, J. S., “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History, p. 288-289; COHN, R. L., *2 Kings*, p. 11. Além das referências geográficas, há a menção dupla dos 50 nos v. 7 e 16, e o duplo cruzar do Jordão efetuado por Elias no v. 8 e depois por Eliseu no v. 14 (McKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6442-6450). Estes três atos correspondem ainda à organização tríplice detectada pelo Método Histórico Crítico, conforme subtópico 3.4.

<sup>139</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 181. A epopeia de Gilgamesh mostra a “integração de episódios díspares em um todo progressivamente unificado e, assim, nos permitem imaginar um processo semelhante no caso da literatura bíblica”, pois aparentemente a “conversão de Enkidu no amigo de Gilgamesh foi a mudança inicial pela qual o autor do épico deu uma unidade aos materiais utilizados” (SONNET, J.-P., *L’Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 48-

Existe uma ênfase em torno da organização tríplice de ambas as narrativas de 2Rs 1,1-18 e 2,1-25. O esquema tríplice torna-se bem notório tanto em 1,9-14 quanto 2,1-6: se em 1,9-14 dois grupos de cinquenta aproximam-se de Elias antes que um terceiro seja bem-sucedido, em 2,1-6 Eliseu insiste duas vezes para acompanhar Elias, antes que na terceira finalmente ganhe a permissão do mestre.<sup>140</sup> Percebe-se a importância narrativa em torno dos números três; cinquenta; e dois.

A menção tríplice encontra-se ainda estritamente relacionada com os grupos de cinquenta: são três grupos de cinquenta em 1,9-14, enquanto três vezes grupos de cinquenta aparecem mencionados em 2,7.16.17. O fato dos cinquenta em 2,16 serem nomeados de בְּנֵי-חַיִל, “homens valentes”, estabelece outra forte conexão, pois este termo equivale a “soldados”, uma alusão indireta aos três grupos de cinquenta soldados em 1,9-14. Em ambos, os grupos de cinquenta objetivam trazer de alguma forma Elias. Uma contraposição importante: por ordem expressa de Ocozias os grupos de cinquenta tentam trazer coercitivamente Elias; já os filhos dos profetas exercem uma espécie de “coerção” sobre Eliseu para convencê-lo a permitir a busca por Elias, a qual não fora dada inicialmente.<sup>141</sup>

Outro número importante para estabelecer as conexões entre 2Rs 1,1-18 e 2,1-25 é o vocábulo דְּוָיִן, “dois”: dois grupos de cinquenta em ambos, exercendo uma espécie de “coerção”. Elias, ao pedir a Eliseu que não o acompanhe, deseja ficar só em 2,2-5, apenas relutantemente permitindo em 2,6 – quando se afirma que ambos (דְּוָיִן) partiram – ou seja, juntos. Da mesma forma, Elias está só em 1,9-14, condescendendo apenas face ao pedido do mensageiro de YHWH em 1,15. Em 2Rs 1,1-18 Elias está sozinho, não precisa de Eliseu. Em 2Rs 2,14 Eliseu demonstra que precisa de Elias, não pode ficar sozinho. Mas o espírito de Elias está sobre ele!<sup>142</sup>

49; TIGAY, J. H., *The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic*, p. 21-52).

<sup>140</sup> AUCKER, W. B., *Putting Elisha in His Place*, p. 78-79; GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 92; LUNDBOM, J. R., *Elijah's Chariot Ride*, p. 156-157.

<sup>141</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 50-51; CARLSON, R., *Élisée - Le Successeur D'Élie*, p. 386; GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 92; LUNDBOM, J. R., *Elijah's Chariot Ride*, p. 158; MCKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 6433; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 158; SWEENEY, M. A. *I & II Kings: A Commentary*, p. 272.

<sup>142</sup> AUCKER, W. B., *Putting Elisha in His Place*, p. 79-83; GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 93.

O uso das raízes  $\text{עלה}$  e  $\text{יר}$  em 2Rs 1–2, embora de forma desigual, permite que elas se comportem como *Leitwörter*, forjando uma conexão.<sup>143</sup> Se em 1,1-18 declara-se por três vezes que da cama a qual Ocozias subiu ele não descerá, indicando sua morte, em 2,1-25 Elias sobe aos céus para nunca mais descer ou morrer.<sup>144</sup> Mais do que “ferramentas literárias” cuidadosamente empregadas como “marcadores narrativos”, estas similaridades indicam que Eliseu não é somente o discípulo que continua a obra iniciada por Elias: ele é a própria continuação de Elias em si. Ocozias é indicativo de uma monarquia que “cai” do alto, enquanto Elias representa um profetismo que é elevado por YHWH. Ambos, de onde subiram, não mais descerão; mas se a dinastia de Amri está condenada, a “dinastia profética” estabelecida na continuidade Elias-Eliseu está garantida.<sup>145</sup>

Ainda que utilizando palavras diferentes, outro elemento importante de conexão entre 2Rs 1,1-18 e 2,1-25 é a roupa de Elias. Ela serve para identificação por parte de Ocozias em 1,6-8, e exerce papel fundamental para a transferência do poder profético em 2,12-14. Assim, para Ocozias, mais do que descrição física de Elias, a roupa serve como anúncio daquele que acumulará as funções proféticas e régias. O vocábulo  $\text{אֶדְרָת}$  é explicitamente citado em 2,12-14 e aparece obliquamente em 1,8; portanto, 1,1-18 ao narrar acerca de um rei moribundo prepara a ascensão de um novo profeta que acumulará também *ipso facto*, ainda que não por direito, as funções reais.<sup>146</sup> Se aparentemente existe uma “suspensão da narrativa de sucessão real” em detrimento da sucessão profética em 2Rs 2, percebe-se que 2Rs 1 prefacia a sucessão profética em 2Rs 2 como sucessão real desejada e mais eficaz.<sup>147</sup>

A descrição física de ambos os profetas estabelece outro importante ponto de contato: enquanto Elias é descrito em 1,8 como  $\text{בֶּעַל שֵׁעַר}$ , uma expressão que pode ser traduzida como “hirsuto”, Eliseu é zombado pelos rapazes pequenos em 2,23 como “calvo”. Há uma “intenção narrativa” (indicada pela insistência do rei

<sup>143</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 120; GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 91.

<sup>144</sup> SWEENEY, M. A. *I & II Kings: A Commentary*, p. 270.

<sup>145</sup> AUCKER, W. B., *Putting Elisha in His Place*, p. 74; CARR, A. D. *Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15)*, p. 35.

<sup>146</sup> AUCKER, W. B., *Putting Elisha in His Place*, p. 72; BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 52; BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 51; BURKI, M., *L'étoffe du prophétie: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée*, p. 146

<sup>147</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 44.

Ocozias) em fornecer uma descrição dos profetas, estabelecendo um contraste entre os dois ao leitor.<sup>148</sup>

Outro paralelo importante com vocábulos distintos é o ato de prostração do terceiro capitão em 1,15 e dos filhos dos profetas em 2,15. Se o primeiro representa tacitamente o reconhecimento da liderança não de Ocozias mas de Elias, e consequentemente a transferência da obediência para este por parte do capitão, a segunda representa a transferência da liderança de Elias para Eliseu por parte dos filhos dos profetas – e este ato de prostração não é visto com nenhum outro profeta.<sup>149</sup> E esta envolve um reconhecimento régio: a prostração utilizando a raiz  $\text{שׁח}$  no *hitpalel* ou  $\text{חיה}$  numa antiga forma *shafel*, antes de 2Rs 2,15, é encontrada relacionada à prostração real em 1Rs 1–2.<sup>150</sup> Portanto, a comparação evidencia que tanto para o terceiro capitão quanto para os filhos dos profetas Eliseu de fato é um “novo rei”, amplificando a temática da sucessão profética com traços da realeza.

Tão importantes quanto as similaridades são as contraposições, como entre  $\text{שׁח}$  e  $\text{מׁי}$ : se  $\text{שׁח}$  mantém-se estritamente relacionado a Elias em 1,10.12.14 e 2,11, por outro lado  $\text{מׁי}$  relaciona-se com Eliseu em 2,19.21.22 – não obstante a palavra  $\text{מׁי}$  aparecer associada a ambos no partir das águas do Jordão, primeiramente efetuado por Elias em 2,8 e depois por Eliseu em 2,14.<sup>151</sup> A narrativa de 2Rs 1,9-14 comporta-se como uma “recapitulação” de 1Rs 18,20-40, pois ambos mantêm a temática comum da descida do fogo dos céus. Este fogo então aparece novamente em 2Rs 2,1-18 na forma de carruagem e cavalo de fogo; portanto, a ordem dada por Elias para descer fogo dos céus em 1,1-18 encontra seu clímax pela ascensão deste aos céus em 2,1-18.<sup>152</sup>

Outra contraposição importante encontra-se entre as expressões  $\text{כְּדִבְרֵי יְהוָה}$  (1,17) e  $\text{כְּדִבְרֵי אֱלֹהִים}$  (2,22): de tal forma Eliseu logra êxito em suceder Elias

<sup>148</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 41. Rever ainda subtópico 4.2.1.4.

<sup>149</sup> LUNN, N. P. Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah–Elisha Cycle, p. 57. Rever também subtópico 4.2.2.3.

<sup>150</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 86. Rever também subtópico 5.3.4.5.

<sup>151</sup> BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 136; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 92.

<sup>152</sup> BAILEY, R., Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare, p. 20-21; BEEK, M. A., The Meaning of the Expression “The Chariots and the Horsemen of Israel” (2 Kings 2:12), p. 1-2; MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 353.



como autêntico representante de YHWH que a narrativa mostra a palavra de Eliseu equiparada ao do próprio YHWH. E ainda, se Ocozias não busca Elias para consultar a palavra profética, e apenas posteriormente com intenções dúbias em 2Rs 1,1-18, Eliseu busca obstinadamente não se separar de Elias, a ponto de proferir um juramento solene.<sup>153</sup>

Mas é a geografia que estabelece as maiores conexões entre 2Rs 1,1-18 e 2,1-25. A dupla menção da rebelião de Moab em 2Rs 1,1; 3,15 proporciona uma moldura para 2Rs 1–2, comparando e contrastando uma monarquia que rejeita a palavra profética a ponto de buscar divindades estrangeiras com um grupo que sustenta o profetismo e sua palavra, além de ter YHWH em alta estima.<sup>154</sup> Ainda mais importante é Samaria: o “retorno” mencionado em 2,25 é adequadamente compreendido como referência ao palco dos últimos acontecimentos em 1,2-8.16-18, corroborando o enquadramento.<sup>155</sup> Desta forma, não há necessidade de conjecturar se Eliseu estaria simplesmente retornando a uma “residência” estabelecida em Samaria, ou se haveria uma narrativa “perdida” acerca de uma descrição literal de uma presença anterior de Eliseu na capital.<sup>156</sup>

Percebe-se uma organização quiástica em torno dos lugares, não apenas dentro de 2Rs 2, mas incluindo 2Rs 1. Não obstante, aparentemente esse quiasmo é “imperfeito”: considerando-se a menção do monte anônimo em 1,9 paralela ao monte Carmelo em 2,25, há o problema da menção de Guilgal em 2,1.<sup>157</sup> Mas deve ser salientado que a menção do “topo do monte” (רֶאֶשׁ הַהָר) evoca Ex 19,20, e o fogo que consome em 1,9-14 evoca Ex 24,17, estabelecendo uma conexão com os eventos do Sinai, pelo que o monte de 1,9 poderia ser uma associação ao Sinai.<sup>158</sup> Como Guilgal é associado com Josué, os dois elementos mencionados juntos – o monte em 1,9 e Guilgal em 2,1 – seriam alusões aos motivos mosaicos,

<sup>153</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 79.

<sup>154</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 78; SKA, J.-L. Our Fathers Have Told Us, p. 80-81.

<sup>155</sup> FOKKELMAN, J., Reading Biblical Narrative, p. 162.

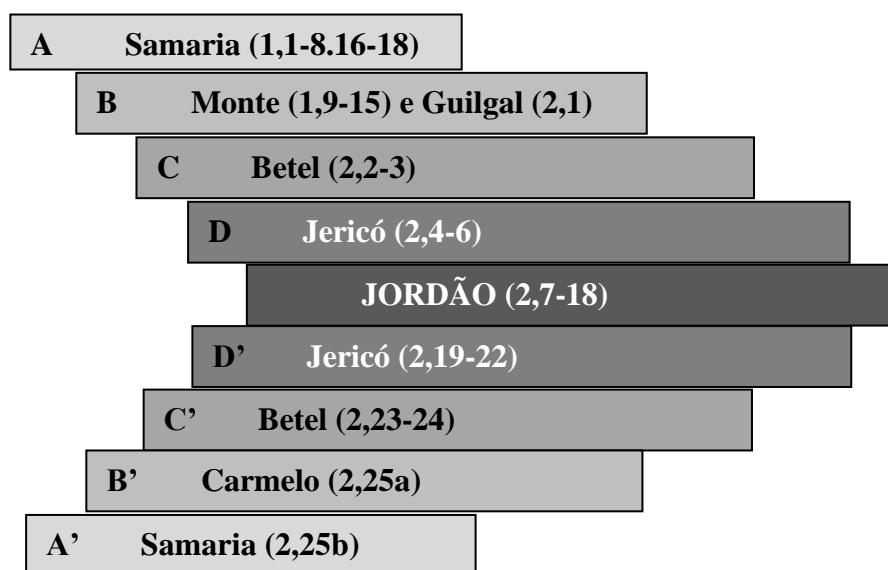
<sup>156</sup> OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E., A Handbook on 1-2 Kings, p. 733; ver também subtópico 5.5.

<sup>157</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 48; LONG, B. O., 2 Kings, p. 20. Ver também BERGEN, W. J., Elisha and the End of Prophetism, p. 71; WEINGART, K., My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title, p. 261.

<sup>158</sup> LUNN, N. P. Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah–Elisha Cycle, p. 54.

reiterando mais uma vez a sucessão profética aos moldes mosaicos. Como visto anteriormente, há um paralelo entre Guilgal em 2,1 com o monte Carmelo em 2,25.<sup>159</sup> Portanto, com estes dados combinados, o par monte anônimo/Guilgal forma um paralelo com o monte Carmelo em 2,25: e o monte anônimo está associado com Elias em 1,9 e Guilgal com Eliseu em 2,1 – e o monte Carmelo associa-se a ambos. Por isso a importância do “anonimato” do nome em 1,9: garantir uma associação tanto com o monte Sinai quanto com o Carmelo.

Poderia então ser estabelecido o seguinte quiasmo concêntrico, cuja aparente “imperfeição” seria consequência do processo redacional, pelo qual a menção de Samaria em 1,1-8.16-18 apresentaria uma “descontinuidade” em 1,9-15, mas que estabeleceria uma conexão tanto com 2,1 quanto com 2,25. Assim, todo o conjunto de 2Rs 1-2 formaria uma trama unificada com a seguinte disposição:<sup>160</sup>



<sup>159</sup> Rever subtópicos 5.1 e 6.2.2. Ver também LUNN, N. P. *Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah–Elisha Cycle*, p. 58. Na p. 59 N. P. Lunn amplifica ainda mais essas associações, observando que os vocábulos עֹר (pele) e שֶׂעִר (cabra) fazem alusões ao tabernáculo: a primeira indiretamente é mencionada na cobertura de pelos de cabra (עֹר) do tabernáculo (Ex 26,7); já a segunda é mencionada diretamente na dupla descrição de “coberturas de peles” (עֹרֹת, Ex 26,14).

<sup>160</sup> Seria a mesma disposição encontrada em LUNDBOM, J. R., *Elijah’s Chariot Ride*, p. 153, exceto pelo fato de que o monte de 1,9 e Guilgal mantêm-se separados, e a “contraparte” de Guilgal encontra-se em “aberto”. Outra tentativa similar é encontrada em HOBBS, T. R., *2 Kings I and 2: Their Unity and Purpose*, p. 332, onde 1,9-15 associa-se com 2,23-25 e 1,1-8.16-18 associa-se com 2,19-25 – uma estrutura replicada, de forma adaptada, em WOODS, F. E., *Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession*, p. 51. Ver também HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 17-19. Todas essas estruturas, entretanto, mantêm em comum a dificuldade em resolver a menção de Guilgal.

Pode-se estabelecer ainda uma “robusta” justaposição entre 1,1-18 e 2,19-25. Saliente-se que unicamente em ambas há antagonistas aos profetas (Ocozias a Elias em 1,1-18, e os rapazes pequenos a Eliseu em 2,22-23). Tanto 1,1-8.16-18 quanto 2,19-22 possuem a temática comum da doença e cura; tanto 1,9-15 quanto 2,23-24 abordam como tratar com a máxima deferência um profeta de YHWH; e a dupla ordem “sobe calvo” dada a Eliseu em 2,23-24 corresponde por contraposição à dupla ordem “desce” dada a Elias em 1,9-15. Estas ordens são complementares, para as quais as reações tanto de Elias quanto de Eliseu são similares; um indicativo literário ao leitor de que ambos não constituem meros insultos, mas antes denúncia de uma ameaça ao profetismo como um todo.<sup>161</sup>

Tanto 1,1-18 quanto 2,19-25 mantém como importante ponto de contato a questão da perda de filhos. Se 1,1-18 sublinha a persistente doença e morte do “cabeça” de Israel, filho e herdeiro de Acab, por outro lado os homens da cidade de Jericó (2,19-22) experienciam a cura das águas que provocavam aborto e a perda de filhos. E tanto 1,1-18 quanto 2,23-24 mostram a realidade da perda de filhos: Ocozias, explicitamente por sua postura idolátrica; e no caso dos rapazes pequenos, pela associação com o santuário de Betel.<sup>162</sup> Se Ocozias não possui filho, necessitando ser sucedido pelo seu irmão Jorão, Elias igualmente não possui filho carnal, mas é sucedido pelo seu filho espiritual, Eliseu. E como a sucessão profética de Elias por Eliseu é modelada pela sucessão de Moisés por Josué, estes são retratados como protótipos do rei israelita na transferência do ofício de um para outro – algo amplificado quando Eliseu rasga suas próprias vestes e apodera-se do כִּתְיֹאֵל de Elias, uma roupa de uso “estatal”, reiterando uma sucessão real.<sup>163</sup>

Há outra comparação aparentemente intencionada pelo narrador entre Jericó em 2,19-22 e Ocozias em 1,1-18: enquanto as águas de Jericó recebem a cura de um “filho profético” que herda a porção dobrada destinada a um primogênito,

<sup>161</sup> CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15), p. 42; DHARAMARAJ, H., A Prophet Like Moses?, p. 197; HOBBS, T. R., 2 Kings I and 2: Their unity and purpose, p. 331-332; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 156; YATES, G. E., The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 - 2 Kings 13, p. 8-9.

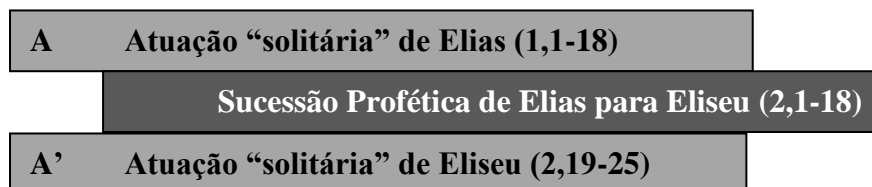
<sup>162</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 91; sobre a associação dos rapazes pequenos com o santuário de Betel, ver subtópico 5.4.2.2.

<sup>163</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 84-86; PORTER, J. R., The Succession of Joshua, p. 121.

permitindo que as mães da cidade não mais vejam seus filhos morrerem ainda no ventre, ao rei lhe é negada por palavra profética através de Elias tanto a vida quanto um primogênito.<sup>164</sup>

As duas histórias encontradas em 2,19-25 são programáticas, uma espécie de “sumário” das atividades posteriores de Eliseu e a resposta à dupla pergunta feita anteriormente: onde está YHWH, e mesmo Elias? Em conjunto 2,19-25 pode ser considerada a “prova qualificante” de Eliseu, quando prova a si mesmo ser um herói (segundo a conceituação de A. J. Greimas), amplificado pelos pontos de contato estabelecidos com a atitude de Elias demonstrada em 1,9-15.<sup>165</sup>

Percebe-se que Elias age sozinho, sem Eliseu, em 1,1-18 e Eliseu age sozinho, sem Elias, em 2,19-25. Em 2,1-18 reitera-se a tensão da necessidade de ambos caminharem juntos; e, mesmo no momento da separação pela ascensão de Elias, Eliseu de um lado ainda procura a presença do mestre em 2,14, enquanto os filhos dos profetas igualmente procuram por Elias em 2,16-18.<sup>166</sup> A sucessão profética, portanto, encontra-se enquadrada pela comparação da atuação solitária de ambos os profetas:



A justaposição entre 2Rs 1 e 2Rs 2 faz mais do que incrementar a ênfase na figura de Elias, o qual aparece dramaticamente em ambos os episódios: permite uma comparação entre as figuras de Elias e Eliseu enquanto no exercício do ministério profético.<sup>167</sup> Elias atua como uma espécie de personagem “subsidiário”

<sup>164</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 57.

<sup>165</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 88; GREIMAS, A. J., Elementos para uma teoria da interpretação da narrativa mítica, p. 63-113; ver também BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 101 (ver também as p. 110-118 sobre a importância de 2,19-25 para o restante do ciclo de Eliseu); FOKKELMAN, J., Reading Biblical Narrative, p. 195-196.

<sup>166</sup> “O fato de a divisão das águas efetuada por Eliseu” em 2,13-14 “ser realizada mediante o manto de Elias (...) mostra que o grande mestre de Eliseu ainda é tema, mesmo que ausente fisicamente” (BELEM, D. F., Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25, p. 26). Portanto, Eliseu evidencia em 2,14 ainda ser “dependente” de Elias (GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 172).

<sup>167</sup> GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 90.

em 2Rs 1, preparando para a sucessão profética por parte de Eliseu em 2Rs 2. A comparação entre 1,9-12 e 2,23-24 funciona como se o caráter de Elias fosse assumido por, ou antes imposto a Eliseu no momento crucial.<sup>168</sup>

Não são poucas, portanto, as similaridades entre 2Rs 1,1-18 e 2,1-25, e a combinação das duas narrativas serve para realçar a inter-relação entre Elias e Eliseu, mais do que uma “mera” continuidade”.<sup>169</sup> Assim, 2Rs 1 torna-se importante não apenas pelas similaridades com 2Rs 2, mas atua como um “prefácio” para este, mantendo a temática comum de transições: a malfadada carreira de Ocozias, sem herdeiros em 2Rs 1, recebe uma bem-organizada justaposição com a exitosa transferência de poder profético de Elias para Eliseu em 2Rs 2. Uma sucessão estéril é totalmente eclipsada por outra muito mais poderosa e eficaz.<sup>170</sup>

Partindo da temática sobre verdadeira e falsa profecia, a questão da sucessão profética sugeriria um conflito acerca do tema, e conseqüentemente um conflito acerca da legitimidade da sucessão de Eliseu.<sup>171</sup> O duplo pedido de Eliseu para que os filhos dos profetas se calem em 2,3.5 esconderia uma sutil tentativa de que a voz profética fosse calada, uma vez que há uma oposição entre a raiz  $\text{השקט}$  e os verbos relacionados a fala, anúncio, como se os filhos dos profetas estivessem sendo incitados a não exercer a profecia. Ocozias procurou silenciar essa voz profética em 1,1-18; entretanto, o rei fica em silêncio diante do profeta. Assim, a exitosa sucessão de Elias para Eliseu garante que a voz profética não pode ser silenciada.<sup>172</sup>

Finalmente, a expressão “até esse dia”, referindo-se ao “presente” tanto do narrador quanto da audiência coeva, simboliza uma plateia “mortal” que será substituída por novos leitores, mas na esperança que as “águas purificadas” do profetismo nunca deixem de jorrar, mantendo viva a esperança de toda uma comunidade. Assim, a articulação temática entre 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25 convida o leitor a ressignificar seu mundo: a sobrevivência do profetismo mesmo em face

<sup>168</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 229; BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 86.

<sup>169</sup> SWEENEY, M. A. *I & II Kings: A Commentary*, p. 268.

<sup>170</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 39.

<sup>171</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings I and 2: Their Unity and Purpose*, p. 333.

<sup>172</sup> HOBBS, T. R., *2 Kings I and 2: Their Unity and Purpose*, p. 334; NOLL, S., *The Semantics of Silence in Biblical Hebrew*, p. 99.

e acima da morte da monarquia, pois os profetas são os “novos reis”.<sup>173</sup> Por sua função temática de ênfase na sucessão profética, o conjunto obtido de 2Rs 1–2 constitui uma narrativa metadieética, por sua relação de contraste, oposição e similaridade, uma “narrativa dentro da narrativa”. Tanto Elias quanto Eliseu constituem agentes de comparação, “*sinkrisis*”; ou ainda, Elias é um “agente de contraste” para Eliseu, para destacar, por refração, o caráter deste – ambos atuam como “duplas literárias” no conjunto de 2Rs 1–2. Portanto, Eliseu, mesmo ausente da cena em 2Rs 1, é o fio que “segura” e une a narrativa em 2Rs 1–2, constituindo uma espécie de “protagonista estrutural” – enquanto Elias permanece como o “protagonista episódico” em 2Rs 2, embora principal em 2Rs 1.<sup>174</sup>

#### 6.4.

#### **Elias e Eliseu e seus respectivos ciclos narrativos enquanto caracterização dos mesmos**

Como um personagem pode igualmente revisitar inconscientemente uma situação narrativa que o precede no *corpus* bíblico, as relações de similaridade e contraste entre Elias e Eliseu podem ser definidas expressamente dentro da fronteira de seus respectivos ciclos em 2Rs 1–2, permitindo que Eliseu seja encarado como um “novo Elias” no mais amplo sentido da expressão.<sup>175</sup> Portanto, a articulação temática entre 2Rs 1 e 2Rs 2, além de mostrar inúmeros pontos de contato, leva ao debate acerca dos ciclos de Elias e de Eliseu e do caráter de ambos os profetas.

##### 6.4.1.

##### **Debate sobre os ciclos de Elias e de Eliseu**

De maneira mais ampla, A. F. Campbell nega um caráter distinto tanto das histórias de Elias quanto de Eliseu, uma vez que insiste haver uma Crônica Profética se estendendo desde 1 Samuel até 2Rs 10 datando do século IX a.C., a qual reivindica autoridade profética sobre os reis de Israel, legitimando o golpe de

<sup>173</sup> FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 41; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 177.

<sup>174</sup> HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 116; NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 40-82; SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 48.

<sup>175</sup> SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 70-71.

Jeú e sua campanha contra o culto a Baal.<sup>176</sup> Por outro lado, as tradições sobre Elias e Eliseu formam um “díptico”, já que existe uma sucessão ininterrupta na atividade e nos interesses teológicos. Assim, como as histórias de Eliseu refletem interesses semelhantes a nível redacional e sincronizações temáticas, seria mais adequado falar de um ciclo de Elias-Eliseu – o qual, segundo M. A. Beek, demonstra ser uma “maciça unidade literária” – “sem interrupção” no conjunto de 1Rs 17 – 2Rs 13, de acordo com J.J. Spoelstra,<sup>177</sup> pois são descritos os mesmos atos portentosos aos dois profetas: ambos providenciam abundantes quantidades de óleo a viúvas em penúria e angústia (1Rs 17,8-16; 2Rs 4,7); ambos trazem de volta à vida o filho de uma viúva (1Rs 17,17-24; 2Rs 4,8-37); e ambos põem fim a uma fome (1Rs 18,41-46; 2Rs 6).<sup>178</sup>

Mas um ciclo narrativo, segundo B. Efrat – citando nominalmente o de Elias –, é criado quando apresenta diferentes episódios de um mesmo personagem principal, em ordem cronológica, sejam poucos eventos centrais ou a inteira duração de sua vida do nascimento à morte. Assim, W. J. Bergen prefere falar genericamente da “Narrativa de Eliseu” como referência a todas as histórias que fazem referência a Eliseu, não como uma unidade literária separada, mas uma seção da História Deuteronomista a qual pode ser destacada por sua referência a um indivíduo específico. Portanto, haveria dois ciclos bem delineados com base em Elias e Eliseu como personagens distintos: enquanto Elias combate energicamente o culto a Baal – e a monarquia amrida que a apoia – numa carreira solitária e sofrida, Eliseu apresenta-se mais como “milagreiro” que melhora o quotidiano das pessoas, intimamente associado aos filhos dos profetas, e

<sup>176</sup> CAMPBELL, A. F., *Martin Noth and the Deuteronomistic History*, p. 42; ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 27. Segundo D. Nocquet, como propaganda visando legitimar o golpe de Jeú, o momento propício para uma primeira coleção e elaboração do relato seria o reinado de Jeroboão II (NOCQUET, D., *Une manifestation “politique” ancienne de Yhwh: 1 R 18,17-46 reinterprete*, p. 183-184).

<sup>177</sup> ALVAREZ BARREDO, M., *Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología*, p. 63; BEEK, M. A., *The Meaning of the Expression “The Chariots and the Horsemen of Israel” (2 Kings 2:12)*, p. 1-3; SPOELSTRA, J. J., *Queens, Widows, and Mesdames: The Role of Women in the Elijah-Elisha Narrative*, p. 171-172.

<sup>178</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 184. Por isso, T. L. Brodie insiste nas histórias de Elias e de Eliseu como uma unidade, mas a estende ininterruptamente de 1Rs 16,29 a 2Rs 13,25 com sua ênfase ímpar nos milagres e feitos extraordinários – e não duas coleções distintas (BRODIE, T. L., *The Crucial Bridge*, p. 1-5). L. Bronner classifica em conjunto os feitos de Elias e de Eliseu em oito motivos ou tipos: fogo, chuva, óleo e grão, filhos, cura, “ressurreição”, ascensão e rio (BRONNER, L., *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship*, p. 50-138; YATES, G. E., *The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 - 2 Kings 13*, p. 29).

mantendo contatos amistosos tanto com os reis de Israel quanto de Aram. As narrativas de Elias comportam-se como “reportagens quase históricas”, enquanto as narrativas de Eliseu enfatizam mais o caráter “lendário”.<sup>179</sup>

A narrativa também pode ser pontuada e unificada pela recorrência de um motivo –, uma imagem concreta, uma qualidade sensorial, uma ação ou um objeto: assim, embora o motivo das águas ocorra no ciclo de Elias, estas acompanham mais intimamente a carreira de Eliseu. E, se no caso de Elias, a ênfase é a falta de água, como em 1Rs 17–18, em Eliseu o tema reiterado são as águas como alvo (2Rs 2,19-22) ou objeto dos atos portentosos (2Rs 3; 5–6). Elias demonstrou controle sobre inúmeros elementos da natureza; mas levantou apenas o filho de uma viúva. Eliseu, por outro lado realizou mais milagres de cura; seu poder se estendeu a variadas dimensões do cotidiano humano. Não apenas levantou o filho de uma viúva (como Elias fizera), mas exerceu controle sobre lepra; fez pessoas enxergarem e ficarem cegas; e fez um machado flutuar. E suas ações beneficiavam indistintamente ricos e pobres. Se Elias exercia poder sobre “elementos celestiais”, Eliseu os trouxe para a esfera “terrena”.<sup>180</sup>

Mas os dois personagens encontram-se juntos – e a narrativa insiste nesse dado – em 2Rs 2,1-18, e a definição de ciclo com base no personagem precisaria enfatizar qual o personagem seria o mais importante. Além da presença de Elias, a narrativa de 2,1-18 faz uma alusão deliberada a 1Rs 18,12 acerca do traslado, numa espécie de “despedida”, pelo que poderia se considerar 2Rs 2,1-18 ainda como ciclo de Elias.<sup>181</sup>

Mas na perícopes de 2Rs 2,1-18 é Eliseu quem capitaliza as atenções, o foco: é somente com ele que os demais personagens dialogam; e dele é a radical transformação de um *protégé* dependente em 2,1-18 para o profeta autoconfiante em 2,19-25. Elias comporta-se durante a narrativa de 2,1-18 como um “estranho” desapego e distanciamento, especialmente na sua relutância em ter a companhia

<sup>179</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 135; BERGEN, W. J., *The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy*, p. 127; HAVRELOCK, R., *River Jordan*, p. 152-153. Ver também FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 159; SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 56. J. Fokkelman efetua na p. 156 uma distinção entre um “ato” como grupo de histórias, usualmente cinco ou seis, e o “ciclo de histórias”, geralmente consistindo em três a cinco atos. Assim, na p. 216, encontra uma unidade intrínseca de seis histórias em torno de Elias: 1Rs 17/18,1-15/18,16-46/19/20/21 – deixando de fora 2Rs 1.

<sup>180</sup> DUBOVSKÝ, P. P., *From Miracle-makers Elijah and Elisha to Jesus and [the] Apocrypha*, p. 31; SONNET, J.-P., *L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici*, p. 77.

<sup>181</sup> DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 171.



de Eliseu. Por isso, não há necessidade de “separar” 2Rs 2,1-25 em “duas tradições” – e consequentemente dois ciclos narrativos –, uma envolvendo Elias (v. 1-18) e a outra Eliseu (v. 19-25): pode-se considerar 2,1-18 tanto finalizando o ciclo das histórias de Elias, quanto iniciando o de Eliseu.<sup>182</sup>

Ainda um forte argumento para incluir 2,1-18 dentro do ciclo de Eliseu, e não de Elias, é a menção dos “filhos dos profetas”. Estes estão em relação estreita com Eliseu (4,1-7.38-44; 6,1-7), e nunca aparecem no bloco de narrativas relacionadas a Elias em 1Rs 17-19; 21; 2Rs 1.<sup>183</sup> Outra “decisiva evidência” para o pertencimento de 2,1-18 ao ciclo de Eliseu reside no seu “itinerário geográfico”: a menção da volta a Guilgal em 2Rs 4,38 e do Jordão em 2Rs 5 - 6, além do monte Carmelo e Samaria em 4,25 e 6,19-20, ecoam o que se “antecipa” acerca desses lugares em 2,1-25.<sup>184</sup>

Portanto, pode-se falar de um ciclo de Eliseu abrangendo o inteiro conjunto de 2Rs 2–13, enquadrado pelo refrão *אָבִי אָבִי רָכָב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו*, “Meu pai, meu pai! Carruagem de Israel e sua cavalaria!”: a visão dos cavalos e carruagem de fogo ao redor de Eliseu em 6,17 desenvolveu-se como conceito deste profeta como guerreiro de Israel – título posto na boca do rei Joás como reconhecimento régio deste fato (13,14) –, e então transferido a Elias para salientar o seu poder em realizar prodígios, poder esse legado a Eliseu (2,12).<sup>185</sup>

Uma vez que o fluxo narrativo segue normalmente da “fórmula de conclusão” do reinado de Ocozias em 1,17-18 para a “fórmula introdutória” do reinado de Jorão em 3,1-3, a posição de 2,1-25 evidenciaria ser uma inserção, revelando seu caráter “tardio” em relação ao ciclo de histórias de Eliseu –

<sup>182</sup> DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 198; del OLMO LETE, G., *La vocación de Eliseo*, p. 289; STEENKAMP, Y., *King Ahaziah, the Widow's Son and the Theology of the Elijah Cycle: a Comparative Study*, p. 656. Ver também COGAN, M.; TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 33; NELSON, R. D., *God and the Heroic Prophet: Preaching the Stories of Elijah and Elisha*, p. 102; POLAN, G. J., *The Call of Elisha*, p. 361-362; PRIOTTO, M., *II ciclo di Eliseo. Linee di teologia profética*, p. 27-32. A unidade de 2,1-25 pôde ainda ser comprovada pelo Método Histórico-Crítico: ver subtópico 3.4.

<sup>183</sup> CARLSON, R., *Élisée - Le Successeur D'Élie*, p. 403; MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 353; ROFÉ, A., *The Classification of the Prophetic Stories*, p. 436-437; TOMES, R., *1 and 2 Kings*, p. 165.

<sup>184</sup> WEINGART, K., *My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title*, p. 262-264; ver também Van SETERS, J., *Em busca da História*, p. 315-316.

<sup>185</sup> BAILEY, R., *Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare*, p. 37-39; UEHLINGER, C., *L'ascension d'Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12*, p. 87.

objetivando enfatizar a autoridade profética recebida de Elias. Isso incluiria “naturalmente” 2Rs 1, pois a menção de Moab em 2Rs 1,1 repete-se em 3,5 como uma espécie de “moldura” – acusando que todo o conjunto de 2Rs 1–2 seria tardio. Portanto, se a presença de Elias (e a ausência de Eliseu) em 2Rs 1,1-18 incluiria esta perícopa no ciclo de Elias, pela definição de B. Efrat, ao levar-se em consideração a temática, este dado pode ser problematizado, pois B. Efrat reconhece que a narrativa dentro de um ciclo é uma unidade independente contendo uma história completa, ao mesmo tempo constituindo um “link” dentro do padrão geral e contribuindo com sua parte para a criação de um enredo geral.<sup>186</sup>

Falando especificamente de 2Rs 1,9-16, C. T. Begg argumenta que estes versículos podem ser destacados não somente de 2Rs 1,2-8.17 mas de todo o ciclo de Elias pela designação “homem de Deus”, título que lhe é aplicado alhures apenas em 1Rs 17,17-24. E as várias peculiaridades na apresentação de Elias em 2Rs 1,9-16 seriam na verdade reminiscências da descrição de Eliseu em 2Rs 6–7. Ainda a referência ao “mensageiro de YHWH” em 2Rs 1,2-8.17 comissionando Elias para sua atividade profética contrasta com o restante do ciclo de Elias, quando é a palavra de YHWH ou o próprio YHWH quem exerce essa função (1Rs 18,1; 19,19; 21,17.28). Se o bloco de 1Rs 17-19 começa e termina com a ênfase na obediência de Elias, 2Rs 1 salienta de forma ainda mais marcante essa característica, pois justapõe a total submissão do profeta às diretrizes de YHWH com sua total superioridade sobre toda coerção humana.<sup>187</sup>

Se o termo עֲלֵיךָ em 2Rs 1,2 estabelece um *link* com o ciclo de Elias em 1Rs 17,19, aparece igualmente em 2Rs 4,10; e há maiores afinidades temáticas entre 2Rs 1,1-18 e 8,7-15 pela mesma pergunta oracular feita por um rei (ambas, com a raiz שָׁרַר): “sararei/sobreviverei desta doença?” (1,2; 8,8, com idêntica sequência

<sup>186</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 136; BRODIE, T. L., *The Crucial Bridge*, p. 17; DAVIS, D. R., *2 Kings: The Power and the Fury*, p. 31; NELSON, R. *The Anatomy of the Book of Kings*, p. 44; TOMES, R., *1 and 2 Kings*, p. 265. Os elementos do ciclo de Eliseu considerados como arcaicos seriam aqueles que descrevem o profeta como taumaturgo, um “mágico”; entretanto, a “mágica” como elemento “arcaico” é um pensamento herdado do fim do século XIX (BURKI, M., *L'étoffe du prophétie: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée*, p. 141).

<sup>187</sup> BEGG, C. T., *Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a*, p. 79-84; DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 162. E mais: apenas em 2Rs 1 Elias limita-se à mensagem de YHWH que lhe é dada (v. 2-4.6.16); e aqui, pela primeira vez na narrativa de Elias desde 1Rs 17, um evento ocorre “conforme a palavra de YHWH, a qual falara Elias” (v. 17). Por outro lado, não há “palavra de YHWH” em 2Rs 2 (OLLEY, J. W., *YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, p. 33-34).

vocabular: אֶחָדָה מִקְּלֵי יָהּ). Em ambos os casos, os reis requerem consulta oracular a divindades que lhe são estrangeiras: Baal Zebub para Ocozias, e YHWH para Ben-Adad; e ambos morrem. Mesmo na contraposição, há similaridade gramatical: em 1,4.6.16 afirma-se ao rei que “certamente morrerás” (מוֹת תָּמוּת), enquanto em 8,10 Eliseu pede a Hazel para comunicar a Ben-Adad que “certamente viverás” (חַיִּיהָ תִּחְיֶה).<sup>188</sup>

O conjunto de 2Rs 1,1-18 é ainda distinto do ciclo de Elias pela “magnificação” do elemento miraculoso e pela desumanidade com a destruição dos dois capitães com seus cinquenta; e, ao mesmo tempo, nas palavras de J. A. Montgomery, está “totalmente em humor com o ciclo de Eliseu”.<sup>189</sup> A narrativa contida em 2Rs 1 comporta-se como uma transição entre Elias e Eliseu: providencia uma espécie de sumário da personalidade e do caráter de Elias (pelas similaridades com o ordálio no monte Carmelo), ao mesmo tempo vislumbrando adiante a carreira de Eliseu (pela menção de “homem de Deus”) e a campanha antibaalista de Jeú.<sup>190</sup>

Um argumento para incluir 2Rs 1 como parte integrante do ciclo de Eliseu é a menção conjunta de Ocozias como rei de Israel e Jorão como rei de Judá em 2Rs 1,16-17 “revertida” para a menção de Ocozias como rei de Judá e Jorão como rei de Israel em 2Rs 9,15-27 – uma “técnica narrativa” proporcionando um enquadramento para o conjunto de 2Rs 1–9. Assim, a morte de Ocozias em 2Rs 1 relaciona-se à primeira fase da queda da “casa de Acab”, enquanto a revolta de

<sup>188</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 42-43; DHARAMARAJ, H., A Prophet Like Moses?, p. 163-164; HOBBS, T. R., 2 Kings, p. 6-7; STEENKAMP, Y., A Comparative Reading of the Elijah Cycle and its Implications for Deuteronomistic Ideology, p. 49; TODD, J. A., The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle, p. 30-31.

<sup>189</sup> MONTGOMERY, J. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, p. 348. Ver também McKENZIE, S. L., The Trouble with Kings, p. 93-94; NOCQUET, D., Le livret noir de Baal, p. 181-184; ROFÉ, A., Baal, the Prophet and the Angel (II Kings 1), p. 222-232; WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25, p. 266-269. Como afirma D. Nocquet na p. 184, 2Rs 1 (mais especificamente v. 2-17) é uma “adaptação da polêmica contra Baal do rei Acab à situação do rei Ocozias”.

<sup>190</sup> McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6072-6074. Portanto, não obstante a possível origem no meio de contos populares, como pontua R. Alter, a história de 2Rs 1,1-18 evidencia ser uma bem planejada composição literária, artística e retoricamente bem formada, organizando um material de origem redacional diversa (ALTER, R., The Art of Biblical Narrative, p. 113; GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 144).

Jeú em 2Rs 9–10 relaciona-se à “consumação” dessa queda, com sua completa destruição.<sup>191</sup>

Mas o texto de 2,1-25 também parece não condizer totalmente com o ciclo de Eliseu: 2,23-24 soa estranho ao contexto geral do ciclo de Eliseu, no qual encontra-se uma extraordinária sensibilidade para com os meninos, defendidos e resguardados pela ação profética. Segundo R. Gilmour, tanto 1Rs 19,19-21 quanto 2Rs 2 não pertenceriam nem ao ciclo de Elias nem ao de Eliseu, pois teriam sido escritos quando as histórias de ambos os profetas foram unidas. Para dar pleno embasamento teológico ao apoio de Eliseu ao golpe de Jeú, não era suficiente relacioná-lo ao grande campeão antibaalista Elias; era necessário mesmo “antecipar” a ordem divina dada a este para ungir Jeú (1Rs 19,16) – algo que foi realizado, de fato, por Eliseu. Assim, a ausência de menção a qualquer rei em 2Rs 2,1-25 prepara um ponto importante para todo o ciclo de Eliseu: reis são tão ineficazes que o profeta Eliseu assume para si as prerrogativas e cargos próprios de um rei. Assim, a narrativa acerca do rei moribundo Ocozias em 2Rs 1,1-18 tem caráter preparatório para o pleno exercício do ministério de Eliseu.<sup>192</sup>

P. P. Dubovský, debatendo os milagres de Elias, divide-os em dois ciclos narrativos: Ciclo I (1Rs 17 - 19) e Ciclo II (2Rs 1 - 2), deixando de fora 1Rs 21 por neste Elias apenas anunciar uma intervenção divina, sem propriamente desencadeá-lo. O relato sobre Elias envolvendo o episódio da vinha de Nabot em 1Rs 21 – provavelmente um dos mais antigos, apresentando-o como um típico “profeta deuteronomista” – mostra o arrependimento final de Acab, o verdadeiro objetivo dessa passagem: o ideal deuteronomico-deuteronomista não é a destruição, e sim a salvação. Desta forma, Elias lidera e salva Israel e seu rei, e

<sup>191</sup> AUCKER, W. B. Putting Elisha in His Place, p. 77; MILLER, J., The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars, p. 450. Em ambos os casos, três reis (os dois Ocozias e o Jorão de Israel) são mortos em cumprimento à palavra de YHWH proferida por intermédio de Elias contra a “casa de Acab”, conforme deixa claro 2Rs 10,1-17.

<sup>192</sup> AUCKER, W. B., Putting Elisha in His Place, p. 75; GILMOUR, R., Juxtaposition and the Elisha Cycle, p. 74-75; MILLER, J., The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars, p. 450; PEREIRA, N. C., La Profecía y lo Cotidiano, p. 16. E talvez 2Rs 2 seja mais tardio que 1Rs 19,19-21, pois R. Gilmour comenta na p. 80 que a menção do manto necessitando cair nas mãos de Eliseu em 2Rs 2,13-14 faz alusão ao gesto em 1Rs 19,19, insinuando haver um malogro ou pelo menos carecendo complementação.

esta intervenção funciona como sua despedida, uma vez que alcançou o verdadeiro clímax de sua missão.<sup>193</sup>

Não obstante sua insistência na unidade das histórias de Elias e de Eliseu, T. L. Brodie divide em “dois dramas”, um centrado em Elias (1Rs 16,29 – 2Rs 2,25) e outro em Eliseu (2Rs 3–13). Cada drama contém quatro atos, sendo 2Rs 1–2 uma unidade literária enquanto quarto ato do primeiro drama. E vê similaridades com o quarto ato do segundo drama (2Rs 11–13) em torno da morte de reis e rainhas, ameaças à sucessão dinástica e doenças que levam à morte. Por sua vez, 2Rs 1–2 é formado por um “díptico”, com cada lado abrangendo um dos capítulos. A temática comum envolve a partida dessa vida, ainda que sejam diversas: o rei Ocozias cai do alto e morre sem mais poder se levantar de sua cama; o profeta Elias é elevado aos céus. Há, portanto, um contraste entre queda e ascensão. Mas ambas as partidas são acompanhadas pela palavra profética.<sup>194</sup>

Dentro do quadro geral de 2Rs 1–2, pode-se ressignificar a sentença de 2Rs 1,1. Ela segue o padrão já encontrado em Js 1,1; Jz 1,1; 2Sm 1,1. Em todas, um velho líder morre, e uma nova época surge, com mudanças dramáticas tanto na liderança quanto no destino de Israel. Observe-se ainda que dentro da História Deuteronomista esse padrão representa o começo de um livro (Js 1,1; Jz 1,1) ou a separação em dois grandes blocos dentro de um mesmo livro (2Sm 1,1; 2Rs 1,1). Assim, a divisão em dois livros para Samuel e Reis seguida pelos tradutores da LXX não seria tão artificial ou arbitraria, mas seguiria um padrão talvez percebido.<sup>195</sup> Deve-se salientar que a divisão entre 1 Reis e 2 Reis é disruptiva,

<sup>193</sup> DUBOVSKÝ, P. P., From Miracle-makers Elijah and Elisha to Jesus and [the] Apocrypha, p. 28-29; HELLER, R. L., The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy, p. 100-101; SMEND, D. R., The Deuteronomistic Elijah: A Contribution to the Old Testament Portrayal of the Prophets, p. 28-45. Em contraposição ao “Elias pós-deuteronomista” de 2Rs 1,1-18 (rever subtópico 2.3); ver também DEARMAN, J. A. Reading Hebrew Bible Narratives, p. 165-184; VANDAGRIFF, M., A Modern Rendering of Naboth's Vineyard, p. 38-41.

<sup>194</sup> BRODIE, T. L., The Crucial Bridge, p. 6-17; HELLER, R. L., The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy, p. 206. R. L. Heller vê 2Rs 13 no episódio de Eliseu dar vida mesmo depois de sua morte como “reprise da inteira memória do ministério de Eliseu”. Mais do que isso, contrasta com o visto em 2Rs 1,1-18; 2,23-25, promovendo uma moldura.

<sup>195</sup> HOBBS, T. R., 2 Kings I and 2: Their unity and purpose, p. 334; MUÑOZ SARAOZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P., En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18, p. 152; RENDTORFF, R., Introduzione all'Antico testamento, p. 233-234, ao contrário do que argumentam EISSFELDT, O., The Old Testament: An Introduction, p. 134-136, 241-243; KISSLING, P. J., Reliable Characters in the Primary History, p. 14. Não obstante, um grande espaço deixado pelo Códice Leningradense entre o v. 18 e o v. 19, e a marcação de uma nova *parashá* no v. 1 aponta para a compreensão dos massoretas da narrativa de

ocorrendo no meio da seção acerca de Ocozias e dividindo o material concernente a Elias. Mas 2Rs 1–2 cria um paralelo com 1Rs 1–2, pois ambos relacionam-se a questões de sucessão, real e profética. 2 Reis começa, assim como 1 Reis, com um rei doente, e acamado. Tanto Davi quanto Ocozias recebem profetas em seus leitos de morte, mas com resultados bem diferentes. Há portanto uma “interrupção” antecipada do ciclo de Eliseu em 2Rs 1,1-18.<sup>196</sup>

O redator final de 2Rs 1–2 utilizou a “técnica de colocar dois relatos paralelos em sequência dinamicamente complementar”: juntos, 2Rs 1 e 2Rs 2 “produzem mutuamente implicações do evento narrado”, possibilitando um “relato imaginativo completo”, pois segundo S. Eisenstein “a justaposição de dois planos isolados através de sua união não parece a simples soma de um plano mais outro plano – mas o produto”. A justaposição de 2Rs 2 com 2Rs 1, como salienta R. Gilmour, incrementa a ênfase na figura de Elias, pela sua dramática aparição em ambos os episódios – mudando-se, conseqüentemente, a percepção acerca dos mesmos.<sup>197</sup> Dentro do conjunto de 2Rs 1–2, cada narrativa, a saber 2Rs 1 e 2Rs 2, é uma unidade independente contendo uma história completa, enquanto ao mesmo tempo estão magistralmente integradas e contribuindo como adequado elo entre os ciclos de Elias e de Eliseu.<sup>198</sup>

---

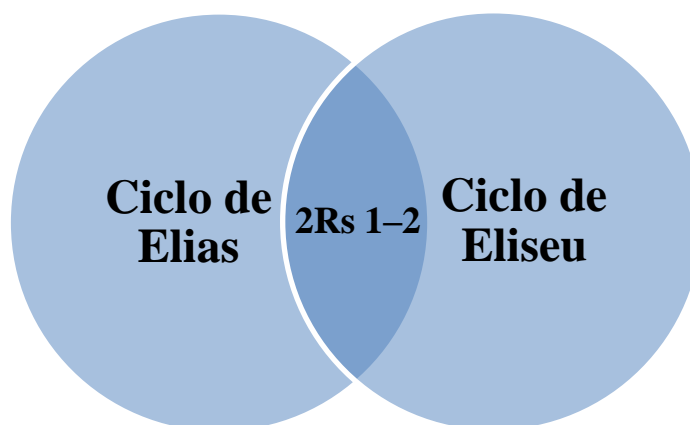
2,1-18 como uma unidade autônoma sem relação necessária com o que precede em 1,1-18, e nem com o que se segue em 2,19-25 (VALLANÇON, H., *Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible*, p. 49).

<sup>196</sup> FRETHERM, T. E., *First and Second Kings*, p. 131; LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings*, p. 165; NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 153. Da mesma forma a narrativa de Gn 38 interrompe o início das Histórias de José em 37,1, para somente retornar em 39,1: a interrupção procura contrastar a reação de José ao assédio da mulher de Potifar (39,7-15) com a de Judá, o qual teve relações sexuais com sua própria nora, quando não a reconheceu e supôs tratar-se de uma prostituta (38,13-18); e ainda compara a atitude imposta ao pai em 37,32-33 com a imposta por Tamar a Judá em 38,25-26 pelo uso paralelo da raiz *נכר*, “reconhecer” (ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 3-11; FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 79-81).

<sup>197</sup> ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 172-175; EISENSTEIN, S., *O Sentido do Filme*, p. 16; GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, p. 90-91. S. Eisenstein ainda complementa, no mesmo parágrafo: “Parece um produto – em vez de uma soma das partes – porque em toda justaposição deste tipo o resultado é qualitativamente diferente de cada elemento considerado isoladamente”.

<sup>198</sup> BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, p. 136. Deve-se salientar que a concepção de “unidade literária” para os editores de antiguidade era diferente da moderna, pois estava mais interessada em uma completude de informação do que na coerência lógica das histórias, além da possibilidade de que fossem intencionalmente justapostos por razões ideológicas acompanhando a evolução do público (ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 182; NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 20; WYATT, S., *Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A Ménage à Trois that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange*, p. 441). Como ainda afirma R. Alter na p. 166, é necessário admitir que o “esforço em reconstruir um conceito de unidade estrutural divergente do nosso e separado de nós por três milênios não tem garantia fácil de sucesso”.

Consequentemente, o papel de 2Rs 1–2 consiste numa “intersecção” entre os dois ciclos, como demonstrado pelo gráfico abaixo:



Enquanto ciclos distintos, teriam sido compostos juntos ou separados? São tantas similaridades que se levanta a hipótese de composição na mesma época.<sup>199</sup> Segundo S. McKenzie o gênero lenda é uma “propriedade” de Eliseu – as poucas de Elias, como 1Rs 17,10-16.17-24, são revisões das lendas sobre Eliseu em 2Rs 4. E defende que 2Rs 1,9-15; 2,1-18 seria originalmente sobre Eliseu, ou pelo menos “emprestadas” ou “apropriadas”, sugerindo então que as lendas de Eliseu foram reunidas numa coleção, de onde as histórias de Elias foram posteriormente adaptadas.<sup>200</sup>

Não apenas as histórias de Eliseu apresentam caráter pós-deuteronomista, mas igualmente o bloco de histórias de Elias em 1Rs 17–19: ambos são apresentados mais como homens de Deus “milagrosos” do que mensageiros com uma palavra divina, a exemplo de Aías o silonita (1Rs 14,7-11) e Jeú filho de Hanani (1Rs 16,2-4). E construção por parte de Elias de um altar no monte Carmelo (1Rs 18,30) é uma “violação flagrante” ao exposto na teologia

<sup>199</sup> HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 14-16. Para um debate atual, ver KNAUF, E. A., *1 Könige 15-22*, p. 127-150; MCKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 788-941.

<sup>200</sup> MCKENZIE, S. L., *1 Kings 16–2 Kings 16*, l. 746-752; Van SETERS, J., *Em busca da História*, p. 316; WEINGART, K., *My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha’s or Elijah’s Title*, p. 269-270.

deuteronômica-deuteronomista, gerando tensões. As exceções ficariam por conta de 1Rs 21,20-24; 2Rs 1,2-8, segundo S. L. McKenzie.<sup>201</sup>

Esquemáticamente, um esboço do desenvolvimento redacional dos ciclos de Elias e de Eliseu podem ser assim representados: com base em tradições orais transmitidas, foram compiladas pelo deuteronomista as tradições de Elias encontradas tanto em 1Rs 21, quanto uma breve menção do embate com Ocozias em 2Rs 1,2-8.17-18. Com a revolução de Jeú, começaram a ganhar força os relatos sobre Eliseu, os quais receberam posteriormente sua redação “pós-deuteronomista”. Em seguida foram redigidos ainda pelo “pós-deuteronomista” um relato mais expandido sobre Elias, contendo 1Rs 17-18, completados posteriormente com 1Rs 19 para estabelecer o vínculo entre Elias e Eliseu como mestre e discípulo. E, necessitando “comparar” as figuras de Elias e de Eliseu, finalmente foram redigidos 2Rs 1,1-9-16 e 2Rs 2,1-25, para que 2Rs 1-2 em conjunto funcionassem como um elo entre os ciclos do mestre e do discípulo, esmiuçando o processo de sucessão profética.<sup>202</sup>

#### **6.4.2. Caráter de Elias e de Eliseu**

Como pontua M. Garsiel, se por um lado tornou-se consenso acadêmico que muitos episódios relacionados a Eliseu foram posteriormente adotados e adaptados para o ciclo de Elias – o que indicaria a primazia do ciclo de Eliseu sobre o de Elias – é “duvidoso” ser possível reconstruir a gênese de ambos os ciclos narrativos. Mas qual seria o propósito em combinar ambos os ciclos, e pôr

<sup>201</sup> MCKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 808-825. Se em 2Rs 4,42-44 o ato portentoso ocorre não de acordo com as palavras de Eliseu (como em 2,19-22), mas de acordo com a Palavra de YHWH, em consonância com a teologia deuteronômica-deuteronomista do profeta mosaico, isto poderia ser considerado um resquício de um extrato deuteronomista, ou uma “adequação” pós-deuteronomista (HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 210). A própria fórmula “até este dia” em 2,22 é reputada deuteronomista, como se uma antiga versão da narrativa de 2,19-22 estivesse sendo adaptada (RENTERÍA, T. H., *The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel*, p. 112).

<sup>202</sup> ALBERTZ, R., *Elia*, p. 64-88; OTTO, S., *Jehu, Elia und Elisa*, p. 11-27; WERLITZ, J., *Vom feuerigen Propheten zum Versöhner*, p. 196. Como alerta J. Werlitz na mesma página, é “necessário fazer uma distinção entre a origem dos textos e sua integração” na Obra Historiográfica Deuteronomista; e a “confiança na metodologia diacrônica não é de modo algum igualmente forte em todos os lugares”.



deliberadamente similaridades e analogias? Qual seria o objetivo do autor implícito por trás da comparação intencionada?<sup>203</sup>

As histórias de Elias e de Eliseu, através da caracterização desses personagens, salientam a natureza ambígua e provoca ambivalência da parte do leitor acerca desses grandes profetas, bem como do fenômeno da profecia. Elias e Eliseu são caracteres literários, como pinturas nas quais as várias partes unem-se de tal forma a proporcionar ao leitor interpretações variadas das histórias.<sup>204</sup> O pedido de Eliseu pela porção dobrada do espírito de Elias, mais do que comparar quantitativamente os atos de cada um, nos leva antes a comparar ambos os profetas em suas ações. P. J. Kissling, ao analisar o retrato narrativo de Elias e de Eliseu, contrariando a suposição da exegese tradicional tanto de Moisés quanto de Elias como “heróis”, aponta para as similaridades e contrastes entre Elias e Eliseu como absolutamente cruciais para o retrato deste último.<sup>205</sup>

A contraposição entre Elias e Eliseu desce aos mínimos detalhes: se a calvície de Eliseu é algo indesejado, alvo da zombaria dos rapazes em 2,23-24, em marcante oposição à presença do cabelo como um traço masculino desejado, por outro lado o excesso de cabelo (conforme implícito em 1,8) pode ser um problema, como evidenciado em Jz 16,17-21 e 2Sm 18,9-15. Seus próprios nomes carregam “programas narrativos”: Elias, אֱלִיָּהוּ, “YHWH é (meu) Deus”, indica sua total e irrestrita devoção a YHWH; Eliseu, אֵלִישָׁע, “meu Deus é salvador”, contém o elemento de libertação, salvação, realçando esse aspecto mais do que o da devoção. A palavra רוּחַ, “espírito”, direciona a atenção do leitor para o tipo de “caráter” que passou de Elias para Eliseu. Este será intransigente, errático, e imprevisível como seu mestre, ou revelará um “estilo” próprio?<sup>206</sup>

<sup>203</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 184. Deve-se salientar que a primazia do ciclo de Eliseu não impede que já circulassem oralmente (ou talvez já houvesse algo escrito) histórias de Elias (WÉNIN, A., *O Homem Bíblico*, p. 134-135): encontra-se em 1Rs 17 – 2Rs 2 um conjunto de características filológicas peculiares que indicaria a origem das histórias de Elias na tradição oral (VALLANÇON, H., *Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible*, p. 5).

<sup>204</sup> HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 4-6.

<sup>205</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 7-8; KISSLING, P. J., *Reliable Characters in the Primary History*, p. 15-16; 20; LEVINE, N., *Twice as much of your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha*, p. 44-45.

<sup>206</sup> GRAYBILL, R., *Elisha's Body and the Queer Touch of Prophecy*, p. 35; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 103; 173.

Primeiramente, deve-se analisar o caráter de Elias. Uma “figura ambígua”: de um lado admirável pela sua lealdade intransigente e zelo pela adoração exclusiva a YHWH; por outro, age como se sua missão fosse prerrogativa própria, demonstrando uma excessiva independência ao lançar mão de “arroubos” de intolerância em 2Rs 1,9-15, quando reluta até o último instante em se mover. É necessária a intervenção do mensageiro de YHWH para convencê-lo a acompanhar o terceiro capitão, mesmo quando esse deixa clara sua lealdade ao profeta. Elias age como se preferisse permanecer longe da sociedade (“sozinho” no topo do monte no v. 9).<sup>207</sup>

Por isso, se o autor implícito apresenta Elias abertamente como um “admirável milagreiro”, ao mesmo tempo sutilmente o critica por seu caráter e tipo de liderança. Ao ser convidado a compartilhar de uma certa experiência, o leitor implícito não necessariamente deve concordar com o fogo do céu pedido por Elias em 2Rs 1,9-14, ao contrário do que possa parecer numa leitura de superfície.<sup>208</sup> Se Elias é um “lutador apaixonado” pela causa de YHWH, que objetiva executar o “milagre” do arrependimento do povo, não se deve imitar

<sup>207</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 158; 170. “Para nós que temos em mente os perigos do fanatismo religioso, um resultado tão violento da competição entre os deuses é alarmante. O narrador se orientou em 1Rs 18,40 provavelmente pela Revolução de Jeú, na qual os adoradores de Baal também foram brutalmente mortos (2Rs 10,24-28). Lá, pela primeira vez na história de Israel, a estreita fusão de interesses político-militares com uma adoração exclusivamente compreendida de YHWH levou a um surto de intolerância fanática”. Não obstante, “Eles não teriam que ser mortos, uma deportação teria sido suficiente!” (ALBERTZ, R., *Elia*, p. 136-137). Os profetas viam a si próprios como “paladinos” do javismo “original” na sua forma “mais pura” – embora especulações acerca da natureza das primeiras manifestações do javismo sejam altamente conjecturais (OVERHOLT, T. W., *Elijah and Elisha in the Context of the Israelite Religion*, p. 98-99). Reflexo de uma ameaça tanto cultural quanto religiosa (NA'AMAN, N., *The Contest on Mount Carmel (1 Kings 18:19-40) as a Reflection of a Religious-Cultural Threat*, p. 85-100). Ver ainda ALBERTZ, R., *Does An Exclusive Veneration of God Necessarily Have to Be Violent? Israel's Stony Way to Monotheism and Some Theological Consequences*, p. 33-52; FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 66; WYATT, S., *Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A Ménage à Trois that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange*, p. 452-458; YATES, G. E., *The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 - 2 Kings 13*, p. 14. Uma compreensão “inadequada” do papel de Elias na defesa do javismo, talvez, leva P. Gregory a dizer que Elias parece “atormetado por seu próprio ego e importância exagerada”, uma “figura devorada por egoísmo, preocupado com sua imagem enquanto profeta de YHWH: um *propheta glorious*” (GREGORY, R., *Irony and the Unmasking of Elijah*, p. 102; ROBINSON, B.P., *Elijah at Horeb, 1 Kings 19.1-18: A Coherent Narrative?*, p. 528).

<sup>208</sup> FOKKELMAN, J., *Reading Biblical Narrative*, p. 148-149; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 5; GLOVER, N., *Elijah Versus the Narrative of Elijah: The Context Between the Prophet and the Word*, p. 455; NELSON, R. *The Anatomy of the Book of Kings*, p. 47; SKA, J.-L. *Our Fathers Have Told Us*, p. 43. Uma leitura positiva sobre 2Rs 1 já encontra-se no Sirácida em Eclo 48,3-6 (DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 154). A não concordância do leitor implícito representa uma espécie de ironia, pois o ponto de vista exposto pelo autor implícito torna-se objeto de avaliação crítica (NELSON, R. *The Anatomy of the Book of Kings*, p. 47).

Elias ao extremo em seu zelo pela proteção da adoração exclusiva de YHWH através desse fogo, mas sim na sua oração fervorosa de fé em 1Rs 18,36-37. Se Elias era inequivocamente zeloso em extremo por YHWH dos Exércitos, esse zelo jamais pode ser belicista, em hipótese alguma.<sup>209</sup>

Mais do que ambíguo, Elias é um profeta “multifacetado”: além do implacável campeão de YHWH “portador da espada” contra os idólatras em 1Rs 17-18, após o auge mostra toda a sua fragilidade humana em 1Rs 19, tornando-se uma espécie de “personagem secundário” em 1Rs 21 e 2Rs 1, e finalmente o mestre que desaparece e cede lugar ao discípulo em 2Rs 2,1-18. Em 2Rs 1 encontra-se o desenvolvimento da apreciação da identidade de Elias: homem, tesbita, homem de Deus. A inserção de 2Rs 1 cria paralelos com a apresentação de Elias encontrada no bloco de 1Rs 17-19, “revisitando” sua história para “reapresentá-lo”, com vistas a sua afirmação enquanto profeta. Portanto, Elias em 2Rs 1 é uma espécie de “cover” de si mesmo, um personagem retrospectivo, apresentado tão falível quanto Davi e Jacó – uma figura humana.<sup>210</sup>

Diante de todas essas colocações, ao invés de se ver como uma “aprovação positiva” do conjunto de seu ministério, a ascensão de Elias em 2Rs 2,1-18 poderia indicar um julgamento – ainda que um “tapa” em Baal, divindade compreendida habitando os céus. Mas YHWH, em sua graça, importa-se com e usa um profeta imperfeito a fim de atrair para si um povo imperfeito.<sup>211</sup>

Quanto a Eliseu, ao invés de seu grande mestre, participa pouco nas atividades contra os adoradores de Baal. No inteiro ciclo de Eliseu, há uma única

<sup>209</sup> ALBERTZ, R., Elia, p. 17; CHAUNY, P.-S., Pourquoi nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême, p. 94; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico de Elias em Lc 9,51-55, p. 225-228; OLLEY, J. W., YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings, p. 48. Esta representação “belicista” encontra-se presente pelo menos nas igrejas da Europa Ocidental, onde a figura combativa de Elias se tornou típica de pinturas, notadamente distintas das pinturas devocionais das Igrejas orientais de um Elias sábio e iluminado (ALBERTZ, R., Elia, p. 192).

<sup>210</sup> CRONAUER, P. T., The Many Faces of Elijah, p. 340-347; DHARAMARAJ, H., A Prophet Like Moses?, p. 160; NEPI, A., Dal fondale alla ribalta, p. 26; WERLITZ, J., Die Bücher der Könige, p. 181. Elias seria uma espécie de “zelote”, a tal ponto “extremamente zeloso” (עֲזֵרָה יְהוָה) por YHWH dos Exércitos (1Rs 19,10.14) que acredita estar só, como se nenhum outro profeta importasse, atuando “à sua maneira” (REISS, M. Elijah the Zealot: A Foil to Moses, p. 175).

<sup>211</sup> GARSIEL, M., From Earth to Heaven, p. 191; HELLER, R. L., The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy, p. 118; LANGE, J. P. et al., A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings, p. 15-16; MAIER III, W. A., Reflections on the Ministry of Elijah, p. 79; NELSON, R. D., First and Second Kings, p. 163; OLLEY, J. W., YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings, p. 51.

repreensão feita por ele a um rei israelita: contra Jorão, em decorrência de sua idolatria (2Rs 3,13-14). Todos os pronunciamentos contra a “casa de Acab” são atribuídos a Elias (2Rs 9,36; 10,10.17), nunca a Eliseu. Ao contrário de seu mestre, Eliseu está bem engajado e ativo nas guerras israelitas contra os arameus e moabitas. Todas as tentativas da parte de Elias para ajudar outros foram efetuadas unicamente após severos testes impostos (1Rs 17; 2Rs 1,13-15); Eliseu, de origem humilde, em situações similares, é solícito, procurando ajudar os necessitados, oferecendo sua assistência incondicionalmente, como em 2Rs 2,19-22. Se a representação de Elias rejeita a possibilidade de salvação através de um profeta, Eliseu apresenta-se diametralmente oposto, bem exemplificado na contraposição entre o tratamento dado por Eliseu aos soldados arameus em 2Rs 6,21-23, e o tratamento dado por Elias aos soldados enviados por Ocozias em 1,9-14.<sup>212</sup>

Ainda em oposição a Elias, Eliseu nunca se dirige diretamente ao povo, mas a grupos pequenos como em 2Rs 2,19-22; nem envia mensagens aos reis advertindo-os acerca da correta conduta. Ele nunca confronta profetas de outros deuses, nem os “falsos” profetas de YHWH. Poderia ser dito que o Deus de Eliseu é destituído de demandas ou expectativas de qualquer tipo. Não estabelece uma relação direta entre cura e obediência, ou morte com desobediência – a exceção fica, portanto, com 2Rs 2,19-25. Se tanto Elias quanto Eliseu agiram em tempo de fome severa e reviveram filhos (1Rs 17; 2Rs 4), Eliseu permaneceu sempre com seu povo, sofrendo junto com esse, mesmo numa Samaria sitiada, e mesmo diante do perigo representado por um rei que procura sua morte (2Rs 6,31-33). Se no começo, como demonstrado em 2Rs 2,23-24, adota o estilo de liderança de seu mestre, gradualmente Eliseu desenvolve um estilo profético totalmente diferente.<sup>213</sup>

Mas R. L. Heller questiona o caráter moral de Eliseu no episódio das ursos em 2Rs 2,23-24: parece inumano o castigo desmedido sobre os rapazinhos,

<sup>212</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 185-186; HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 88; OLLEY, J. W., *YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, p. 49; OVERHOLT, T. W., *Elijah and Elisha in the Context of the Israelite Religion*, p. 94; RENTERÍA, T. H., *The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel*, p. 116; ZUCKER, D., *Elijah and Elisha: Part II, Similarities and Differences*, p. 21-22. Por isso a “investigação clássica não tem dificuldade em reconhecer o caráter comunitário do ciclo de narrações de Eliseu” (PEREIRA, N. C., *La Profecía y lo Cotidiano*, p. 12).

<sup>213</sup> BERGEN, W. J., *The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy*, p. 135; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 191-192.

realizado de maneira violenta e hedionda, comparável ao episódio envolvendo o capitão que duvidou de sua palavra em 7,1-2. Levanta-se então a questão: Eliseu provoca (acrescente-se, indiscriminadamente) a morte de quem quer que duvide de suas “habilidades”? Parece que Eliseu vê a si mesmo como centro da fé e da vida israelita (5,8). R. L. Heller então pergunta qual seria o relacionamento entre YHWH e Eliseu, para a qual responde categoricamente: ambivalência.<sup>214</sup>

Por isso, a exemplo de seu grande mestre, Eliseu apresenta-se como um caráter ambíguo. Ao mesmo tempo forte e fraco; decisivamente contra as estruturas políticas da monarquia, e ajudando-as em tempo de guerra; proclamando a palavra de YHWH, e concomitantemente a sua própria palavra. Da mesma forma que indiretamente Eliseu foi responsável pela matança de 42 dentre os rapazes insolentes em 2Rs 2,23-24, numa demonstração de poder “rude e amor”, assim ele também foi indiretamente responsável pela matança efetuada por Jeú em 10,14 ao apoiar o golpe que defenestrou do poder a dinastia amrida. Afirmar em 1Rs 19,17 que aquele que escapar da espada tanto de Jeú quanto de Hazeel será morto por Eliseu não necessariamente afirma um “caráter violento” deste profeta, mas uma espécie de ironia: tanto Jeú quanto Hazeel são tão violentos que escapar de um deles seria uma genuína façanha. Uma ironia para salientar Eliseu como uma figura impositiva.<sup>215</sup>

YHWH ainda “falta” nas narrativas concernentes a Eliseu, aparecendo “muito, muito raramente” – e nunca falando diretamente a Eliseu, como a Elias; é como se o profeta assumisse o papel de YHWH, “caracterizado como representativo transparente da divindade” nas histórias. Eliseu, então, “encarna o divino no mundo da narrativa”. Ao mesmo tempo, o narrador provê tensão, complexidade, ironia e ambiguidade, com o firme intuito de nunca permitir que Eliseu torne-se um substituto para YHWH na adoração.<sup>216</sup> E se Elias completa sua existência terrena pela narrativa “espetacular” de seu traslado por YHWH aos céus – salientando o relacionamento ímpar do grande profeta com o divino –, isto

<sup>214</sup> HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 226-227.

<sup>215</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 33; 59; COHN, R. L., *2 Kings*, 17; HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 111.

<sup>216</sup> HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 221-223.

não contribui para uma impressão de Elias por parte do leitor como um “grande milagreiro”: os atos portentosos efetuados por Eliseu são mais impressionantes e abundantes em número, claramente afetando uma maior variedade de objetos e pessoas diferentes do que os de Elias.<sup>217</sup>

Pode-se então dizer que Eliseu apresenta-se não somente como uma autêntica alternativa para as estruturas políticas e sociais da monarquia amrida: Eliseu é uma alternativa profética. Ao contrário de Elias, que busca mudar o sistema monárquico “por fora”, Eliseu busca este objetivo por dentro, interferindo na política, como quando envia um discípulo para ungir Jeú como novo rei de Israel – ou seja, “eliminando” o culto cananeu através da dimensão religiosa e não propriamente política. Se Elias está em conflito direto com o sistema monárquico, Eliseu representa uma alternativa de sociedade estável, como um novo sistema monárquico, em que a profecia ligada a YHWH tivesse real relevância. Se Eliseu continua a admoestar e mesmo ameaçar os reis, então o poder profético deve ser compreendido de fato como uma alternativa ao poder monárquico, simbolizado pela queda de Ocozias em 2Rs 1 e pela sucessão profética aos moldes régios em 2Rs 2.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> KISSLING, P. J., *Reliable Characters in the Primary History*, p. 191-192. P. J. Kissling enumera ao todo doze: 1) o rio Jordão (2Rs 2,14); 2) as águas de Jericó (2,19-22); 3) os quarenta e dois que zombaram dele (2,23-25); 4) óleo (4,1-7); 5) os processos reprodutivos de uma mulher sem filhos com um marido velho (4,11-17); 6) o filho morto desta mesma mulher (4,18-37); 7) o guisado no pote dos filhos dos profetas, atingidos pela fome (4,38-41); 8) o “pão das primícias” (4,42-44); 9) o corpo de Naamã (5,1-14); 10) o corpo de Giezi (5,27); 11) um utensílio de ferro na parte inferior do Jordão (6,1-7); e 12) a visão dos sírios (6,18-23). Para Elias, enumera cinco: 1) a multiplicação da farinha e do óleo (1Rs 17,8-16); 2) a cura (“ressurreição”) do filho da viúva (17,17-24); 3) o fogo dos céus descendo no Carmelo (18,20-40); 4) o pedido para descer fogo dos céus sobre dois capitães e seus regimentos (2Rs 1,9-12); e 5) cruzando o Jordão por meio de seu manto (2,8). Embora a expressão “a mão de YHWH estava sobre Elias”, permitindo que ele corresse diante de Acab até a entrada de Jezrael, percorrendo uma distância de 27 km (COGAN, M., *I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 445), não haveria um “elemento fantástico” aqui: uma vez que correr à frente de carruagens reais seria símbolo de honra na Antiguidade, fontes judaicas medievais já interpretam a mão do Onipotente ordenando Elias honrar a realeza. Embora inconsistente com a narrativa bíblica dos embates entre Elias e Acab, isto evidenciaria uma aproximação de Elias para se tornar um “profeta palaciano” e influenciar positivamente a política religiosa real, algo frustrado pela ação em 1Rs 19,1 da rainha Jezabel (KADARI, A., *Did Elijah Show Respect to Royalty?*, p. 403-429). Talvez Eliseu tenha se aproximado mais em lograr êxito, pois ocupou a posição especial de מֶלֶךְ para sucessivos reis de Israel (2Rs 6,21; 13,14) mesmo sem ser “palaciano” (DHARAMARAJ, H., *A Prophet Like Moses?*, p. 185). Sobre “narrativa fantástica”, ver FELDT, L., *The Fantastic in Religious Narrative from Exodus to Elisha*, p. 198-206; TODOROV, T., *As Estruturas Narrativas*, p. 147-165.

<sup>218</sup> BERGEN, W. J., *The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy*, p. 128; 136-137; BRUEGGEMANN, W.; HANKINS, D., *The Affirmation of Prophetic Power and Deconstruction of Royal Authority in the Elisha Narratives*, p. 59-62; BURKI, M., *L'étoffe du prophétisme: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée*, p. 157; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 134;

A ênfase da centralidade do rio Jordão no conjunto de 2Rs 1–2 pode representar um lugar de transformação, uma poderosa metáfora da entrada de um caráter no alto degrau de autoridade pessoal, previamente perdida ou não existente. Assim, em 2,9 o espírito pode ser “ressignificado” como uma menção ao caráter, moralidade e personalidade; e o pedido pela porção dobrada do espírito que está sobre Elias poderia ser compreendido como Eliseu desejando para si, e consequentemente para a profecia como um todo, um caráter “superior”, e não o “mais do mesmo”. Portanto, 2Rs 1–2 mostra que Eliseu não somente é o autêntico sucessor, mas de que tipo: um poderoso mediador da palavra de YHWH (2,19-22) diante de adversários poderosos, mesmo sem portar uma espada (2,23-24), uma testemunha fidedigna dos propósitos divinos não somente para Israel como para o mundo – o “real milagre”. Assim, o leitor implícito é sutilmente levado a examinar a maneira pela qual Eliseu gradualmente desenvolve uma abordagem independente, significativamente diferente daquela demonstrada por Elias.<sup>219</sup>

Em 1Rs 19,11-12 destaca-se que após impetuoso furacão e terremoto, veio fogo, mas YHWH não estava ali. E que após o fogo, manifesta-se uma “voz levemente audível”, קוֹל דְּמָמָה דַּקָּה, um “sussurro suave”, ou ainda um “pequeno som de silêncio” – um oxímoro. A mesma sequência observada em 2Rs 1–2: após o fogo demonstrado em 2Rs 1,9-14, enfatizando a “espetacular manifestação do

---

HILL, S. D., *The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective*, p. 70-73; MARTIN, C. G. 1 and 2 Kings, p. 420; McKENZIE, S. L., 1 Kings 16–2 Kings 16, l. 6429-6430; RENTERÍA, T. H., *The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel*, p. 117. Nas p. 42-47 W. Bergen caracteriza negativamente Eliseu como um “Elias degenerado”, o qual não assume em sua plenitude a “importância histórica de seu antecessor” – um retrato “resolutamente negativo”, talvez radical demais para ser adotado (HAVRELOCK, R., *River Jordan*, p. 160). Não obstante, o mesmo caráter “independente” das ações de Elias observadas supra poderiam ser “imputadas” a Eliseu, pela contraposição importante entre as expressões כְּדָבָר יְהוָה (1,17) e כְּדָבָר אֱלֹהִים (2,22). Como ainda observa T. H. Rentería na p. 121, enquanto Elias é caracterizado mais no seu papel como profeta tradicional – como voz de resistência às injustiças e abusos de um poder monárquico – Eliseu coloca-se ao lado das instituições monárquicas, seja israelita (ou até mesmo estrangeira), talvez por genuinamente acreditar que o regime de Jeú iria corresponder mais adequadamente aos reclames do profetismo javista. Não obstante, é possível que o “Eliseu histórico” tenha pouco ou nenhuma relação com a revolução de Jeú, pois a “grande maioria dos personagens nos relatos bíblicos são figuras cuja existência histórica é atestada unicamente pela própria narrativa; não sabemos mais do que o texto nos diz” (NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 16). Ver também HUMBER, M. R., *Elijah and Elisha: Prophets in Contrast*, p. 72-81; WALFISH, R., *Ruth and Elisha: A Comparative Study*, p. 239.

<sup>219</sup> BODNER, K., *Elisha's Profile in the Book of Kings*, p. 50; FRETHEIM, T. E., *First and Second Kings*, p. 139-141; GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 161; HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 117; HOBBS, T. R., *2 Kings*, p. 27-28.

divino”, ocorre a atuação “inaugural” de Eliseu em 2Rs 2,19-22 – como em 1Rs 19,11-12, de maneira “tranquila”. Há uma contraposição implícita entre 2Rs 1,9-14 e 2,19-22; por isso, mais do que um silêncio, conforme declara N. Levine, Eliseu é esta voz que representa mais do que uma alternativa: representa uma “nova voz” profética, que proporcionará a vitória final sem demonstrações espetaculares de poder, pois dos três ordenados por YHWH a serem “ungidos” por Elias, Eliseu é o único a não portar uma espada,<sup>220</sup> um poderoso “símbolo de misericórdia” aliada à justiça.<sup>221</sup>

Portanto, não obstante sua ambiguidade e complexidade – que leva R. L. Heller a duvidar se seus atos portentosos estariam de acordo com as palavras e os temas abrangentes de Deuteronômio – pode-se entender que sim, Eliseu leva o povo a um relacionamento mais confiante e próximo com YHWH, e que sua ambiguidade teria como objetivo “desnudar” sua humanidade. Ao invés de representar o fracasso derradeiro da linha de profetas em Israel, Eliseu constitui uma ressignificação da profecia, antes do seu desaparecimento.<sup>222</sup>

<sup>220</sup> GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 168-169; De GOEDT, M., *Elijah in the Book of Kings*, p. 17-18; LEVINE, N., *Twice as much of your Spirit*, p. 45-46; MORRISON, C. E., *Handing on the Mantle: The Transmission of the Elijah Cycle in the Biblical Versions*, p. 113-116.; PROVAN, I., *An Ambivalent Hero: Elijah in Narrative-Critical Perspective*, p. 145-146; ver também BELEM, D. F., *Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25*, p. 107. Sobre a contraposição entre 2Rs 1,9-14 e 2,19-23, ver subtópico 6.3. Isto poderia ser contraditado por 2Rs 9,1-3; mas ali um discípulo é o *alter ego* do profeta Eliseu, que o delega para ungir Jeú como rei de uma maneira secreta. No texto atual, permite atestar o cumprimento da profecia de Elias sobre o extermínio da casa de Acab (1Rs 19,16; 21,21-24); e a delegação serve para proteger Eliseu aos olhos do leitor de um conluio com Jeú, que será repreendido pelas ações deploráveis em Os 1,4 (NEPI, A., *Dal fondale alla ribalta*, p. 171). Se por um lado os atos portentosos de Elias não são inteiramente punitivos (1Rs 17,6.14. 23; 18,45), os de Eliseu estariam longe de representar um tempo de “ternura divina”, como bem comprova 2Rs 2,23-24. Mas trata-se de uma época que experimentou a mais violenta convulsão dentro do reino (2Rs 9-10), bem como os conflitos mais violentos no âmbito externo (2Rs 6-7). Assim, seria a maneira de Eliseu cumprir o pedido de receber o “espírito de Elias”, demonstrar como ele – ainda que indiretamente – foi responsável por todas essas convulsões no âmbito político do reino (LANGE, J. P. et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings*, p. 24; LONG, B. O., *2 Kings*, p. 31-32). Por isso, o nome do pai (ou antepassado) de Eliseu, *יִשְׁשָׁכָר*, “julgar”, pode referir-se às instâncias em que Eliseu necessitou punir severamente pessoas, como em 2Rs 2,23-24; 5,27; 7,2.17-20 (GARSIEL, M., *From Earth to Heaven*, p. 103) – algo que não constituiria a “norma”.

<sup>221</sup> MOTTA, F. B., *The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha*, p. 231.

<sup>222</sup> CARR, A. D. *Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles* (2 Kings 2:12-15), p. 33; HELLER, R. L., *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy*, p. 231. Do ponto de vista histórico, este desaparecimento da profecia provavelmente teria ocorrido no período dos Macabeus (1Mc 9,27; Zc 13,2-6).



## 7

### Conclusão

Se a Análise Narrativa mostrou como 2Rs 1,1-18 e 2Rs 2,1-25 se articulam entre si, o Método Histórico-Crítico evidenciou que essa articulação proposta pelo narrador implícito não “obscureceu” o caráter independente de cada narrativa: enquanto 2Rs 1,1-18 aborda o embate entre Elias e Ocozias, os quais evocam o embate entre YHWH e Baal, através do “tema do envio” – confirmado pela análise lexicográfica, pois a raiz que domina toda a perícopia é **דבר** (com 19 ocorrências), pertencente ao campo semântico da comunicação –, 2,1-25 utiliza o traslado de Elias como pano de fundo para a sucessão profética. Em outras palavras, sem prejuízo de sua mensagem específica quando lida separadamente, 2Rs 1,1-18 “prefacia” e prepara a sucessão profética materializada em 2,1-25.

Salientando ainda a importância da contribuição do Método Histórico-Crítico, com relação ao aspecto filológico, uma vez que se concentre apenas em 1,1-18, percebe-se facilmente a relação entre **בַּעַל שָׁעַר** e **בַּעַל זְבוֹב**, que potencializa a polêmica em torno da adoração a Baal. Ao mesmo tempo, a expressão **בַּעַל שָׁעַר** salienta a aparência do homem que está profetizando. Uma vez que **מִשְׁפָּט** representa tanto juízo quanto “descrição”, “sumário” das características distintivas, uma “maneira de ser”, o leitor é convidado tanto a reconhecer um profeta por suas características intrínsecas quanto a exercer um juízo de valor acerca do papel desse enquanto em pleno exercício da profecia. Entretanto, em 2,1-25 há uma referência sutil ao termo **אַדְרָת** como vestimenta de Elias, conforme já visto em 1Rs 19,19-21. Assim, não somente confirma a sucessão profética “antecipada” nesse último texto, como amplifica a polêmica em 2Rs 1,1-18 com a realza: o termo tem conotações de vestimenta real, fazendo com a sucessão profética ganhe proporções de uma autêntica sucessão real, e mais eficaz e duradoura do que essa.

Com relação à crítica textual, tanto para 1,1-18 quanto para 2,1-25 evidenciam-se duas versões: a transmitida pela recensão luciânica, e aquela transmitida pela tradição massorética. Isso aponta para “duas versões” acerca do profeta Elias: durante o processo de transmissão do texto se perceberia a potencialidade para uma ambivalência em Elias. As diferentes variantes indicariam opções por “estratégias narrativas”, e até mesmo “orientações

teológicas” distintas do texto massorético. Mas, embora alguns comentaristas prefiram o texto refletido na recensão luciânica ao texto massorético, a crítica textual evidenciou tanto a validade e coerência do texto massorético quanto a comprovação da relevância deste.

E a relevância do texto massorético pode ser bem exemplificada por 2,13b: enquanto o texto massorético afirma que o manto caiu claramente de Elias para ressaltar a continuidade do poder profético, na LXX o manto cai sobre Eliseu, enfatizando a transferência de poder. Isto leva o leitor implícito a se perguntar: o que é mais importante, ou emergente, a transferência do poder profético em si ou a continuidade desse mesmo poder? Há uma ênfase na continuidade, que pode ser vista mesmo na expressão  $\text{וַיִּפֹּל מִן הַמָּוֶלֶת}$  em 2,14, que tantos debates ocasionou não somente na crítica textual, como para a tradução: a pesquisa mostrou como é importante não “desprezar” essa expressão, pois ela salienta que ao se perguntar não somente onde está YHWH, mas o próprio Elias, o leitor implícito é convidado a avaliar como se concretizará a continuidade da linhagem profética.

Outra importante conclusão da crítica textual (corroborando a crítica redacional) é acerca do caráter tardio tanto de 1,1-18 quanto de 2,1-25: observou-se o caráter “modernizante” com fins teológicos da combinação  $\text{וַיִּפֹּל מִן הַמָּוֶלֶת}$  em 1,1-18, extremamente rara e concentrada justamente em 2Rs; e em 2,16f a forma incomum  $\text{וַיִּפֹּל מִן הַמָּוֶלֶת}$  apontaria para uma escrita mais tardia em que há uma transposição entre o  $\text{ו}$  e o  $\text{י}$  – pois o *qerê* mostra a forma “esperada” mais comum  $\text{וַיִּפֹּל מִן הַמָּוֶלֶת}$ . Mas o caráter tardio não impede que antigas tradições orais sejam reelaboradas, pois se 2Rs 1,1-18 e 2,1-25 constituem cada uma *per se* uma unidade bem delimitada e com toda uma coerência interna, garantindo a integridade narrativa, não obstante há tensões que evidenciam um complexo processo redacional em ambas. A redação é pós-deuteronomista, entre os últimos anos do período persa e início do período grego. Ou seja, após a redação final primeiramente das histórias de Eliseu, e posteriormente as histórias de Elias modeladas segundo as de Eliseu, o conjunto 2Rs 1–2 serviu para unir e comparar ambas.

Ainda pela análise lexicográfica, na perícopa de 1,1-18 o campo semântico predominante da comunicação permite que se evoque a autoridade da palavra, mais especificamente de YHWH, em contraposição à do rei. A ênfase do campo

semântico bélico nos v. 9-14 traz essa contraposição para um confronto: o duelo de autoridades não é pacífico, pelo que a imposição da vontade real representa perigo ao profetismo, e à própria fé em YHWH por extensão. Por isso, na verdade esse confronto ocorre entre as divindades representadas por cada um, Baal da parte do rei israelita, e YHWH, defendido ardorosamente por Elias.

Um confronto, que em seu âmago é religioso, reflete-se no campo semântico político. Percebe-se que o contexto histórico por trás desses dados evidencia haver uma espécie de risco ao livre exercício da fé em YHWH, insinuando haver até mesmo uma perseguição patrocinada pelo poder central. Não obstante este “belicismo” enfatizado em 1,9-15 a sucessão e a consequente continuidade do profetismo precisa ocorrer de forma pacífica – enfatizado pela polidez do terceiro capitão e pela ênfase na partícula  $\text{וְ}$  nos diálogos entre Elias e Eliseu em 2,1-10.

Como os dois campos semânticos mais utilizados amplamente em toda a perícope de 1,1-18 são o da comunicação e o divino, o tema por excelência, objetivo maior, é acerca da Palavra de YHWH, transmitida pelo “homem de Deus” Elias, enviado como bastião do profetismo. O tema do envio em 1,1-18 é ainda potencializado pela insistente contraposição entre subir/descer, evocando verbos de movimento: todas essas ações envolvem o campo semântico do envio – quem envia, e quem é enviado. Se Elias ausenta-se na perícope seguinte em 2,14-25, criando sérias preocupações à comunidade de fiéis (a expressão  $\text{וְיָנֹס}$ , como que destacada no final do v. 14e, reproduz estilisticamente uma espécie de desabafo pela ausência do mestre), a continuidade do profetismo é garantida por seu discípulo Eliseu.

Os dois campos semânticos da comunicação e o do divino sobressaem-se igualmente na perícope de 2,1-25. Entretanto, pela grande incidência dos nomes de Elias e de Eliseu – abordando a maneira como este sucede aquele –, esta comunicação se dá principalmente acerca da sucessão profética, fiança da continuidade dessa. E a relação pai/filho, do campo semântico familiar, reforça ainda mais esta temática – a sucessão ocorre como a real, de pai para filho; e a forte incidência do campo semântico do divino lembra que esta sucessão se dá inequivocamente no âmbito do “sobrenatural”, controlada exclusivamente por Deus, antecipando dados da análise narrativa.

A audiência pós-exílica em 1,1-18, despojada de suas instituições, poderia ainda estar tentada a buscar oráculos em novos lares estrangeiros – designados então simbolicamente como “Acaron”. E há ainda uma advertência aos profetas, pois lembra a estes para dirigirem-se por YHWH e não pelas autoridades seculares, a exemplo do visto no episódio envolvendo Miqueias e os quatrocentos profetas em 1Rs 22,13-14 – um contexto imediatamente anterior. Por isso a crítica da forma mostrou como a temática da sucessão profética em 2Rs 2,1-25 é fortemente modelada pela disposição quiástica geográfica, proporcionando uma espécie de “zigue-zague”, refletindo as experiências de uma comunidade na diáspora, que sente as ameaças à sua fé (conforme evidenciado em 1,9-15), encorajada pela palavra profética a resistir e não sucumbir a Baal Zebub, deus que representa morte e não vida. O ponto de chegada em Betel e Jericó, o mesmo de partida, conclama uma espécie de “busca” das fontes mais prístinas do profetismo e da fé, como inspiração à essa resistência. Esses dados são corroborados pela contraposição israelita/estrangeiro, e entre dependência/independência e conhecido/desconhecido dos lugares.

Ainda que 1,1-18 apresente-se como uma unidade textual mas não com unidade literária bem coesa, evidenciada pela crítica da forma, o texto demonstra várias camadas redacionais, com especial atenção para os v. 9-15 como “enxerto” ao conjunto dos v. 1-8.16-18. Isto proporciona uma riqueza e complexidade, refletida na diversidade de gêneros literários propostos: mas o gênero dominante é o da lenda profética, dentro do qual todos os outros estão dependentes. Esse gênero ainda poderia ser denominado “lenda epigônica”, refletindo um período “pós-clássico” que “emula” um período anterior. Em 2,1-25 igualmente encontra-se uma unidade textual, mas não literária, o que implica igualmente numa riqueza de gêneros literários. E igualmente propõe-se como gênero dominante o da lenda profética. Entretanto, para as histórias de Eliseu prefere-se nomear como um exemplo de *vita*, também denominado de hagiografia. Em suma, se tanto 1,1-18 quanto 2,1-25 são lendas proféticas, mais marcadamente em 2,1-25, relacionada ao ciclo de Eliseu, há uma hagiografia profética, refletindo a preeminência no processo redacional das histórias de Eliseu em relação às de Elias.

Por isso, com relação ao *Sitz im Leben*, as lendas proféticas teriam duas finalidades básicas: a primeira é, por assim dizer, doutrinal – demonstrar quem é o verdadeiro mensageiro de YHWH; e a segunda é moral ou paradigmática –

incentivar a comunidade a respeitar o mensageiro divino e a obedecer à mensagem por ele entregue. As lendas proféticas em 2Rs 1–2 possuem ainda um aspecto em comum com o martirológico, que representa a etapa final no desenvolvimento de histórias proféticas. Não obstante, na experiência vivencial do israelita, a palavra profética ainda transmite esperança – e vida. Assim, conclui-se que o *Sitz im Leben* tanto de 1,1-18 quanto de 2,1-25 estaria relacionado à perene validade da palavra profética na vida cotidiana do povo, mesmo quando o movimento profético estivesse relegado ao passado de Israel. A palavra profética estaria viva não apenas através da escrita, mas principalmente na atuação milagrosa junto ao povo comum, objetivando diminuir ao máximo a suposta distância entre a tradição escrita e as camadas mais baixas da população.

Todo o contexto de 1,1-18 – o fogo dos céus, o mesmo uso de שִׁבְכָה em 1,2 para gradeamento e para a decoração nos dois pilares de bronze na entrada do templo de Salomão (1Rs 7,17-18.41-42), o uso da raiz נפל como metáfora para a “queda espiritual”, o ato da prostração do terceiro capitão – apresenta dados envolvendo a questão cultural, amplificada pela temática da sucessão profética e do próprio ato de prostração dos filhos dos profetas na perícopa de 2,1-25. Assim, o conjunto de 2Rs 1–2 aborda o profetismo como garantia para um elemento capital: seja o período persa final, ou grego, a comunidade necessita reafirmar sua identidade em torno do culto a YHWH. O uso da palavra מְלָאכִים, mais do que salientar a justaposição entre dois tipos de mensageiros em 1,1-18, estaria enfatizando a importância do papel dos profetas para tal função.

Os “filhos dos profetas” possuem conexões exclusivas com Eliseu, pelo que a visita de Elias a este grupo serve tanto para preparar quanto para sancionar a sucessão. Como grupo ativo exclusivamente durante a atuação desse profeta, mantêm viva a chama da mensagem profética; ausentes em 1,1-18, estavam plenamente ativos em 2,1-18. A ausência de Eliseu em 1,1-18, ainda que explicada redacionalmente, poderia indicar também uma época de grave perigo aos profetas, ameaçados por perseguição estatal. Mas a liderança de Eliseu, não somente levando adiante a obra de Elias, mas pelas suas conexões íntimas com o povo comum, representa a encarnação da esperança que a mensagem profética pode trazer – Eliseu é um novo שֹׁר, na plena acepção do que uma liderança proporciona.

O manto de Elias,  $\text{מִלְּבָנִים}$ , é o mesmo utilizado por ele no monte Horeb, quando YHWH lhe apareceu (1Rs 19,13), um símbolo de autoridade profética; e pelas similaridades com o cajado usado por Moisés em Ex 14, o próprio Elias é um “cajado humano”, um “cajado encarnado de julgamento”. Ainda à luz do papel do profetismo em fazer e desfazer reis, fica evidente a escolha pelo termo  $\text{מִלְּבָנִים}$ , por estar associado às ideias de realeza: na ausência dos reis no período pós-exílico, os profetas acumulam idealmente as funções reais, provendo liderança ao povo. Mais uma vez, salienta-se mais a pessoa do profeta, não basta a permanência de símbolos: é necessária a presença de um “cajado humano” que conduza o povo nas agruras do período pós-exílico, na busca de identidade e encorajamento para resistir aos desafios para manutenção desta.

Como para os israelitas a permanência no lado oriental do Jordão seria um ato de desobediência, a centralidade deste rio na organização quiástica geográfica de 2,1-25 representaria uma sutil “reprimenda” à comunidade que se encontra fora do território de Israel. Partindo desse pressuposto, haveria uma ressignificação dos papéis atribuídos a Jericó e Betel: Jericó, outrora amaldiçoado, agora recebe a ação das “águas purificadas” por Eliseu em 2,19-25, enquanto Betel, outrora importante centro cultural nas tradições patriarcais (Gn 28,10-17) é amaldiçoada em 2,23-24. Assim, a sucessão profética representaria a preeminência da liderança da comunidade no território de Israel (simbolizada na pessoa de Eliseu) sobre a comunidade da diáspora – lembrando os conflitos encontrados no livro de Neemias. Ainda amplificando as conclusões acerca dos dois episódios justapostos de 2,19-25: os “rapazes pequenos”, por evocarem uma “pequenez” não necessariamente em tamanho, mas em grau de maturidade conforme visto, representaria a zombaria de um grupo relacionado a antigas tradições culturais, zombando não apenas de Eliseu mas dos herdeiros deste profetismo representativo; Jericó, mesmo sendo amaldiçoada, prontamente atende às demandas deste profetismo, e experimenta consequentemente as “águas purificadas” – indo além das implicações já observadas do simbolismo envolvendo as cifras das duas ursas e dos 42 meninos despedaçados.

Existe um senso de urgência pela não interrupção da profecia, representada no caminhar de 2,11 e o “falar” evocando a ênfase na mensagem profética. Assim, a insistência do “espírito” e do “ver” em 2,10 salientam uma preocupação para

além dos símbolos exteriores, institucionais, não mais acessíveis na época persa e grega; a declaração dos filhos dos profetas de que o “espírito profético” repousa sobre Elias não foi acompanhado por estes do ato de “ver”, pois a nova geração precisa crer pela “visão espiritual”. Assim, a “busca” por Elias é “infrutífera”, pois ele não se encontra mais no meio da audiência da forma final do texto de 2,1-25.

A separação entre Elias e Eliseu em 2,11 pela carruagem, carregada de simbolismo bélico, e não pelo turbilhão, importante manifestação teofânica, representaria sutilmente as ameaças estatais ao exercício do profetismo, implícita ainda pelo contexto de 1,9-15. Mas o reconhecimento de Elias por parte de Ocozias através de vestimenta “rústica” daquele em 1,6-8 evidencia que o profetismo pode ser reconhecido por todos mesmo sem as “vestes institucionais”; mas a roupagem “real” é transmitida espiritualmente – observou-se como “fisicamente” ela não aparece mais durante o ministério de Eliseu. Conforme visto, a expressão אֵלִיָּאֵלִיָּא em 2,14e envolve uma referência a Elias, e, portanto, demonstraria a ânsia pela presença não apenas de YHWH, mas do próprio Elias. Assim, a ausência de Elias levantaria questões sobre como Israel continuará a ouvir a voz de YHWH, causando igualmente ansiedade acerca da continuidade da aliança – e do próprio Israel. Consequentemente, salienta-se uma espécie de necessidade da “imortalidade da profecia”.

A nuance marcial envolvida no título “carruagem de Israel e sua cavalaria”, aplicada primeiramente a Eliseu em 13,14 e somente posteriormente a Elias em 2,12 não pressupõe armamento, mas “logística”; se Eliseu, como “novo Josué”, lidera uma “nova conquista”, esta não ocorre mediante espada – em 1Rs 19,16-17 Eliseu é o único a não portar espada –, pois esta ocorre “espiritualmente”: o profeta é o homem cuja oração é melhor do que carros e cavaleiros.

Percebe-se, portanto, que alguns pontos de contato entre 2Rs 1 e 2 já são evidenciados pelo Método Histórico-Crítico: o conjunto de 1,9-15 assemelha-se mais às histórias de Eliseu, e especialmente com 2,23-25, por exemplo. Mas a Análise Narrativa, dentro de seu aspecto de complementaridade, e não de “exclusividade”, propõe avanços significativos acerca desses pontos de contato. Explica, por exemplo, o porquê do enxerto redacional de 1,9-15: não somente elevar ao máximo o suspense, como também inserir o embate entre a monarquia e o profetismo dentro de um contexto bélico – ou, mais especificamente, de

perseguição. E ainda confirma dados do Método Histórico: a forma tríplice, tanto do texto de 1,1-18 quanto de 2,1-25 é explicada em cada como três atos, três episódios conectados para formar uma trama unificada.

E não somente para “resolver” algumas questões, mas igualmente problematizar: se pelo Método Histórico-Crítico o fogo conclamado por Elias em 1,9-15 evidencia um julgamento divino e revela pontos de contato com o ordálio de 1Rs 18, a Análise Narrativa do conjunto de 2Rs 1-2 mostra que o leitor implícito não necessariamente deve concordar – acrescenta-se moralmente – com esse pedido. Por isso, um terceiro capitão atuando implicitamente como uma “consciência ética” do profeta Elias, por quem nutre-se natural empatia, simbolizaria uma comunidade a qual medita na sua experiência de fé necessitando mais do que uma mera continuidade do profetismo: revigoramento.

Se a princípio 2Rs 1,1 parece deslocado, consiste no contexto histórico da rebelião de Moab – cuja “versão bíblica” encontra-se esmiuçada em 2Rs 3, e possivelmente a mesma da estela de Mesa; mas a menção específica de Moab possui o importante papel narrativo de enclausuramento de todo o conjunto de 2Rs 1-2. Ou seja, se a Análise Narrativa trata o texto bíblico não apenas como um mero documento histórico, ao mesmo tempo não nega esse dado.

Ao serem analisados os personagens, em 1,1-18 há um embate entre Elias, protagonista de um lado, e Ocozias, antagonista do outro lado. Pelas similaridades estabelecidas entre 1,1-18 e 2,19-25, o papel de antagonista nesta última perícopa é ocupado pelos “rapazes pequenos”. Ou seja, de uma monarquia representada em Ocozias enquanto “perseguidora” do profetismo, passa-se aos rapazes pequenos como “zombadores”. Os quais, pela maldição impetrada por Eliseu, tem 42 dentre eles destroçados por duas ursos, símbolo dos reis Jeú, israelita que suplantou a dinastia de Amri e eliminou o culto a Baal, e Hazael, rei de Aram que encarna o castigo divino sobre uma geração pecadora. Após a ação das duas ursos, há menção de um “retorno” de Eliseu a Samaria, um retorno que pressupõe “recomeço” à comunidade no que diz respeito ao exercício da fé mediante o profetismo.

O papel de personagens secundários não significa que sejam menos importantes, não são personagens “menores”: os mensageiros do rei comportam-se como profetas para o rei! Portanto, se não há sucessão profética de Eliseu para alguém, os fiéis, o povo comum exerce uma fé robusta animada pelo espírito



profético. Mas tão importante quanto a abordagem minuciosa dos personagens presentes é a ausência de um deles. Jezabel, tão proeminente no bloco de narrativas concernentes a Elias em 1Rs 17–19, não parece em 2Rs 1,1-18 – e essa ausência serviria para destacar ainda mais essa última perícopes daquele bloco. Mas, ainda que ausente em 2Rs 1,1-18, a queda de Jezabel pela janela em 9,30 proporciona um enquadramento pela menção da queda de Ocozias através do gradeamento em 1,2.

Entretanto, um detalhe não pode passar despercebido: YHWH como personagem “oculto” dentro da narrativa, o Deus de Israel – acima de tudo o Deus da História. Em momento crucial da história, é necessário crer em YHWH como aquele que tem em si as rédeas da história: o seu povo não está à deriva, o profetismo em última instância não está morto, a última palavra não é da perseguição – fortemente sugerida pelo “silêncio” de Ocozias diante de Elias em 1,16.

O silêncio de Ocozias em 1,16 ecoa no silêncio sobre como tanto Eliseu quanto os filhos dos profetas sabem que ocorrerá de maneira iminente a ascensão de Elias em 2,2-6, formando uma elipse. O que representa narrativamente esse silêncio? O leitor implícito é levado naturalmente a nutrir simpatia pelos homens da cidade nos v. 19-22 e antipatia pelos rapazes pequenos nos v. 23-24, e os filhos dos profetas (enquanto coletividade) transitam da simpatia para a ligeira antipatia. O duplo pedido de Eliseu para que os filhos dos profetas se calem em 2,3.5 esconderia uma sutil tentativa de que a voz profética fosse calada; mas a exitosa sucessão de Elias para Eliseu garante que a voz profética não pode ser silenciada. Uma plateia “mortal” que será substituída por novos leitores, mas na esperança que as “águas purificadas” do profetismo nunca deixem de jorrar, mantendo viva a esperança de toda uma comunidade.

Deve ser salientada a força dos diálogos como motor da narrativa de todo o conjunto de 2Rs 1–2: mesmo no embate em tom bélico de 1,9-15 estes estão presentes, e mesmo no pedido de Elias para descer fogo dos céus. Uma comunidade, sem independência política e sem a figura do rei, precisa se apoiar num profetismo “dialogal”, representado por Eliseu enquanto interlocutor por excelência. Este profetismo “dialogal” estaria ainda representado por outra contraposição importante: entre as expressões *הִנֵּה כְּדָבָר* (1,17) e *אֵלֶיָּשָׁע כְּדָבָר*

(2,22) – de tal forma Eliseu logra êxito em suceder Elias como autêntico representante de YHWH que a narrativa mostra a palavra de Eliseu equiparada ao do próprio YHWH.

A articulação temática permitiu, mediante a Análise Narrativa, ampliar ao máximo as conexões já percebidas mesmo pelo Método Histórico-Crítico. Quando 2Rs 1,1-18 e 2,1-25 são lidas independentemente, constituem duas macronarrativas com programas narrativos distintos, sem aparente conexão entre si. Não obstante, o narrador, entrelaçando diferentes episódios, originalmente sem ligação entre si, criou uma narrativa em torno da temática da sucessão profética, sobrepujando e englobando os enredos dos episódios nela contidos. Em sua função temática de ênfase na sucessão profética, o conjunto obtido de 2Rs 1–2 constitui uma narrativa metadieética, por sua relação de contraste, oposição e similaridade, uma “narrativa dentro da narrativa”.

Existe uma ênfase em torno da organização tríplice de ambas as narrativas de 2Rs 1,1-18 e 2,1-25: ao se perceber imediatamente essa organização, forja-se um forte entrelaçamento entre as duas narrativas. Outro número importante para estabelecer as conexões entre 2Rs 1,1-18 e 2,1-25 é o vocábulo **שְׁנֵי**, “dois”: dois grupos de cinquenta em ambos, exercendo uma espécie de “coerção”. O numeral “dois”, em especial na ênfase de Elias e Eliseu andarem “ambos juntos” até o momento crucial do traslado daquele, salienta a necessidade de um “novo profetismo” que aprende e amplifica o profetismo anterior representado em Elias; por isso, ainda que utilizando palavras diferentes, outro elemento importante de conexão entre 2Rs 1,1-18 e 2,1-25 é a roupa de Elias. Mais do que tipificar a persistência de Josué seguir Moisés, a persistência de Eliseu em acompanhar Elias representa um processo de continuidade/descontinuidade no profetismo, representado ainda pelo uso das raízes **עלה** e **ירד** como *Leitwörter* em 2Rs 1–2 (embora de forma desigual), forjando uma conexão.

Mas é a geografia que estabelece as maiores conexões entre 2Rs 1,1-18 e 2,1-25. Há uma tensão entre o profano e o sagrado relacionado a Jericó e Betel: por outro lado, o Jordão mantém o máximo de sua sacralidade; há uma total ausência de qualquer contexto político, nenhuma menção a reis, permitindo que a narrativa gire totalmente em torno da questão profética, toda a focalização mantém-se do ponto de vista geográfico estritamente dentro das fronteiras de

Israel, levemente ameaçada apenas quando houve uma “caminhada” pelo além-Jordão. Ainda mais importante é Samaria: o “retorno” mencionado em 2,25 é adequadamente compreendido como referência ao palco dos últimos acontecimentos em 1,2-8.16-18, corroborando o enquadramento. De tal forma o enquadramento geográfico “rege” a narrativa que ela ainda determina o enquadramento social pela sutil comparação entre potenciais discípulos (os “homens da cidade), ou “anti-discípulos” (os rapazes pequenos), e Eliseu enquanto mestre.

Tanto Elias quanto Eliseu são protagonistas nos v. 1-18; mas Eliseu é o grande protagonista dos v. 19-25, e sua obstinação em buscar a sucessão profética faz de Eliseu o herói incontestável de 2Rs 2,1-25. Eliseu, enquanto personagem, é construído de tal forma a salientar uma continuidade profética: Elias extraordinariamente continua a viver no ministério de Eliseu, Eliseu é Elias mais uma vez, ultrapassando as barreiras da morte. Eliseu ainda é um personagem de contraste em relação aos filhos dos profetas, mediante sua disponibilidade. Por isso, na relação entre focalizadores e focalizados, há uma predominância maciça de Eliseu como focalizador. Eliseu, mesmo ausente da cena em 2Rs 1, é o fio que “segura” e une a narrativa em 2Rs 1–2, constituindo uma espécie de “protagonista estrutural” – enquanto Elias permanece como o “protagonista episódico” em 2Rs 2. Portanto, a articulação temática entre 2Rs 1 e 2Rs 2, além de mostrar inúmeros pontos de contato, leva ao debate acerca dos ciclos de Elias e de Eliseu e do caráter de ambos os profetas.

A grande contribuição do uso conjunto do Método Histórico-Crítico e da Análise Narrativa nessa presente tese, de fato, é o debate sobre os ciclos de Elias e de Eliseu. Pelo Método Histórico-Crítico, percebeu-se as múltiplas possibilidades de um ciclo único de Elias-Eliseu, ou considerar os dois ciclos em separado, ainda que os limites entre esses também fossem amplamente debatidos: desde 2Rs 2 como integrante do ciclo de Elias, passando pelo pertencimento de 2,1-18 ao ciclo de Elias e 2,19-25 ao ciclo de Eliseu até o pertencimento de todo o conjunto de 2,1-25 ao ciclo de Eliseu. A Análise Narrativa não somente confirmou a importância da separação dos ciclos em torno das figuras de Elias e de Eliseu, mais foi além: ao acoplar a necessidade da presença de um protagonista e/ou herói à temática que une duas narrativas, pode-se comprovar a validade do pertencimento de 2Rs 1 ao ciclo de Eliseu; e pela unidade de 2Rs 1–2 em torno da

temática da sucessão profética – pela qual 2Rs 1 prepara e “prefacia” a sucessão que ocorrerá *ipso facto* em 2Rs 2 –, este conjunto serve de “ponto de intersecção” adequado entre os dois ciclos. Se aparentemente existe uma “suspensão da narrativa de sucessão real” em detrimento da sucessão profética em 2Rs 2, percebe-se que 2Rs 1 prefacia a sucessão profética em 2Rs 2 ainda como sucessão real desejada e mais eficaz, evidenciando que tanto para o terceiro capitão em 1,19-15 quanto para os filhos dos profetas em 2,1-18 Eliseu de fato é um “novo rei”, amplificando a temática da sucessão profética com traços da realeza.

E esta questão dos ciclos leva à uma importante ponderação pastoral, pois a justaposição entre 2Rs 1 e 2Rs 2 faz mais do que incrementar a ênfase na figura de Elias, o qual aparece dramaticamente em ambos os episódios: permite uma comparação entre as figuras de Elias e Eliseu (*sinkrisis*) enquanto no exercício do ministério profético. Uma comparação já utilizada nas “fronteiras” de outros ciclos narrativos: Isaac e Jacó são comparados no início de um ciclo em Gn 25,19–26,33, e José e Jacó no início de outro, em Gn 37,2–38,30. Assim, pela “robusta” justaposição entre 1,1-18 e 2,19-25, a comparação obtida entre 1,9-12 e 2,23-24 funciona como se o caráter de Elias fosse assumido por, ou antes imposto a Eliseu no momento crucial. Partindo da temática sobre verdadeira e falsa profecia, a questão da sucessão profética sugeriria um conflito acerca do tema, e consequentemente um conflito acerca da legitimidade da sucessão de Eliseu.

Ainda que o título dado tanto a Elias em 2,12 quanto a Eliseu em 13,14 tenha conotações bélicas, e ainda que mais de um autor, como visto durante a pesquisa, salientem uma ambivalência, uma certa dubiedade no caráter profético, Eliseu apresenta uma vida de compaixão e voz profética de efetiva atividade social. Portanto, nas palavras de I. Provan,<sup>1</sup> mesmo nessa ambivalência Elias serve de “professor”, tanto nos seus sucessos quanto nas suas falhas, tanto para Eliseu quanto para os leitores implícitos; e, consequentemente, não há uma teologia do engano, como insinuou L. Popko,<sup>2</sup> nem um “agente duplo” nas palavras de K. Bodner,<sup>3</sup> representando uma “profecia esquizofrênica” que não consegue se posicionar. Eliseu torna-se de fato a encarnação da “voz silenciosa”

<sup>1</sup> PROVAN, I., An Ambivalent Hero: Elijah in Narrative-Critical Perspective, p. 135-151.

<sup>2</sup> POPKO, L., פִּי־שְׁנַיִם in 2 Kgs 2:9 as a Metaphor of Double Speech, p. 353-374.

<sup>3</sup> BODNER, K., Elisha's Profile in the Book of Kings, p. 35.

divina a Elias (1Rs 19,11-12) que representa, nas palavras de W. Brueggemann,<sup>4</sup> um “ou” que rompe a “ortodoxia” do individualismo – e, por que não dizer, do fanatismo e da insensibilidade de um fundamentalismo, uma vez que este não afirma, mas nega a genuína ortodoxia.

Importante é a reflexão de P.-S. Chauny<sup>5</sup> acerca do “caráter extremado” do ato praticado por Elias: meditando nos quinhentos anos da Reforma Protestante, ao apontar a persistência do caminho do pacifismo e do rompimento com toda manifestação de violência e intolerância, revisita a própria história do Protestantismo, o qual havia proposto resgatar uma forma mais prístina de Cristianismo, mas acabou fomentando guerras em nome de Deus. Se homileticamente Eliseu é mais explorado, principalmente no meio pentecostal, como o homem de Deus operador de maravilhas, ao mesmo tempo deve servir de parâmetro para um caminho que se afaste definitivamente de qualquer tipo de violência, de acordo com os mais autênticos valores cristãos. Por isso, foi salientado que se עֲלִישָׁא mantém-se estritamente relacionado a Elias em 1,10.12.14 e 2,11, por outro lado עֲלִישָׁא relaciona-se com Eliseu em 2,19.21.22 – não obstante a palavra עֲלִישָׁא aparecer associada a ambos no partir das águas do Jordão, primeiramente efetuado por Elias em 2,8 e depois por Eliseu em 2,14. Assim se Elias é o “profeta do fogo” pelo seu zelo e fervor, Eliseu é o “profeta das águas”: se Eliseu agiu como Elias em 2,23-24, este não se tornou um “padrão”, pois Eliseu é o profeta da solicitude, do diálogo, da diplomacia, o qual não portou espada, ao contrário de seu mestre. Uma grande lição para uma época de tanta intolerância e violência como o hodierno – não por acaso, o episódio de 2Rs 1,9-15 foi utilizado como “contraexemplo” pelo Senhor Jesus em Lc 9,51-56.

A tese ainda estabeleceu futuros aprofundamentos oriundos do tema. Se foi evidenciado o caráter tardio de 2Rs 1–2, quão tardio poderia ser? Um contexto bélico em 1,9-15, com riscos à vida do homem de Deus, evocando como que o martírio, a busca de uma autoridade israelita de oráculos relacionados a um inimigo “clássico” como descrito no conjunto de 1–2 Samuel – não seriam esses dados consistentes com a época dos Macabeus, e sua resistência diante não apenas

<sup>4</sup> BRUEGGEMANN, W., *Testimony to Otherwise*, p. 20; 42-43.

<sup>5</sup> CHAUNY, P.-S., *Pourquoi nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême*, p. 85-98.

da perseguição selêucida, mas igualmente diante de autoridades do próprio povo que ardorosamente aderiram ao culto grego, como descrito em 1Mc 1-2?<sup>6</sup>

De fato, esses escritos possibilitaram a sobrevivência da comunidade judaica após o exílio, durante o período persa – e mesmo no período grego, pois o risco imposto por Baal Zebub personificaria a ameaça da “assimilação cultural”, e a ameaça institucional à voz do profetismo estaria representada no embate entre Ocozias e Elias – profetismo este refletido no exercício comunal da genuína fé em YHWH: poderia se pensar na política intransigente de Antíoco IV de proibição ao culto javista.<sup>7</sup>

O contexto bélico envolvendo as raízes קִינָם, עֵלִיָּה, e קִרְאָה/קִרְהָ II, ainda que proponha um “apelo marcial” do mensageiro de YHWH a Elias em 1,1-18, uma “guerra” contra a idolatria, a qual deve ocorrer no plano cultural, e não de uma “guerra santa” de fato, envolveria uma sutil polêmica contra a campanha empreendida pelos macabeus? Seria a menção de Acaron, inesperada em 1,1-18, um simbolismo para a Síria selêucida? O pedido de Eliseu em 2,2-5 para que os filhos dos profetas permanecessem em silêncio, quietos, pode significar uma não exposição diante de uma perseguição estatal, extrema vigilância necessária decorrente de uma época de perigo extremo. Abre-se, conseqüentemente, possibilidade de estudos envolvendo esse possível contexto selêucida para as histórias de Elias e de Eliseu.

<sup>6</sup> Deve-se salientar que a época dos Macabeus poderia ser relacionada, eventualmente, com a tradução grega de 1 Macabeus, mas provavelmente não com o texto hebraico, o qual tendo servido de base para essa tradução, já deveria existir numa forma cristalizada. A existência de uma *Vorlage* hebraica para 1 Macabeus, “universalmente aceita”, foi recentemente debatida em DARSHAN, G., *The Original Language of 1 Maccabees: A Reexamination*, p. 91-110, juntamente com a suposição de que 1 Macabeus poderia ter sido composto num “grego targúmico” em imitação ao estilo da LXX – implicando conseqüentemente que a “versão hebraica” de 1 Macabeus nunca existira.

<sup>7</sup> OSWALT, J. N., *Is There Anything Unique in the Israelite Prophets?*, p. 80, aludindo ao “período helenista”; ZVI, E. B., “The Prophets” – References to Generic Prophets and Their Role in the Construction of the Image of the “Prophets of Old” within the Postmonarchic Readership's of the Book of Kings, p. 566, salientando o papel dos escritos para a construção de uma “identidade”.

## 8

## Referências bibliográficas

### 8.1.

#### Fontes

- BÍBLIA. A.T. Grego. RAHLFS, A.; HANHART, R. **Septuaginta: SESB Edition**. Editio altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- BÍBLIA. A.T. Hebraico. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung; São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- BÍBLIA. A.T. Hebraico. KITTEL, R. **Biblia Hebraica**. 3. Aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1966.
- BÍBLIA. A.T. Latim. FISCHER, B.; WEBER, 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.

### 8.2.

#### Obras

#### 8.2.1.

##### Apoio (gramáticas, léxicos, metodologia, etc.)

- ADRIANO FILHO, J. Estética da recepção e métodos histórico-críticos: o texto da perspectiva do leitor. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 2, 2019, p. 311-324.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALTER, R. **The Art of Biblical Narrative**. 2<sup>nd</sup> Edition. New York: Basic Books, 2011.
- AUTH, R.; MOREIRA, G. L. **Introdução ao estudo das formas literárias do Primeiro Testamento**: a Palavra de Deus em linguagem humana. São Paulo: Paulinas, 2021.
- BAL, M. **Narratology**. Introduction to the Theory of Narrative. 4th ed. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- BAR-EFRAT, S. **Narrative Art in the Bible**. New York: T & T Clark, 2008.
- BARONI, R. **La Tension Narrative**. Suspense, Curiosité et Surprise. Paris: Seuil, 2007.
- BARTHÉLEMY, D. **Critique textuelle de l'Ancien Testament 1**. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Fribourg: Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.
- 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.

- BIBLICAL DEAD SEA SCROLLS. **Bible Reference Index**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2011. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 9.
- BRICHTO, H. C. **Toward a Grammar of Biblical Poetics: Tales of the Prophets**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.
- BUSHELL, M. S. **Bible Works for Windows**. Version 10. Norfolk, Va: Bible Works, LLC, 2015.
- COMPREHENSIVE ARAMAIC LEXICON. **Targum Jonathan to the Prophets**. Cincinnati: Hebrew Union College, 2005. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 9.
- CONDREA, V. A. Following the Blueprint I: Niccacci's Biblical Hebrew Syntax in view of Harald Weinrich's Tempus. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 44, n. 3, p. 337-356, 2020.
- DEARMAN, J. A. **Reading Hebrew Bible Narratives**. New York: Oxford University Press, 2019.
- DRIVER, S. R. **An Introduction to the Literature of the Old Testament**. 5th ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1894.
- EISENSTEIN, S. **O Sentido do Filme**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- 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.
- FELDMAN, C. F. et al. Narrative Comprehension. In: BRITTON, B. K.; PELLEGRINI, A. D. (Org.). **Narrative Thought and Narrative Language**. Hillsdale, N. J.: L. Erlbaum, 1990. p. 1-9.
- FITZMYER, J. A. **A Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997.
- FITZMYER, J. A. **A interpretação da escritura: em defesa do método histórico-crítico**. São Paulo: Loyola, 2011.
- FOKKELMAN, J. **Reading Biblical Narrative**. An Introductory Guide. Leiderdorp: Deo Publishing, 1999.
- FRANCISCO, E. F. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português – Volume 2: Profetas Anteriores**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.
- FRANCISCO, E. F. **Manual da Bíblia Hebraica**. 3ª. Edição revisada e ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- GENETTE, G. Figuras III. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- GENETTE, G. Fronteiras da narrativa. In: BARTHES, R. et ali. **Análise Estrutural da Narrativa**. 7ª. edição. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 265-284.
- GESENIUS, F. W; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. 2nd English ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLO, I; FERNANDES, L. A.; LIMA, M. L. C. (Orgs.). **Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: Academia Cristã, 2015. p. 201-235.



- GREIMAS, A. J. Elementos para uma teoria da interpretação da narrativa mítica. In: BARTHES, R. et ali. **Análise Estrutural da Narrativa**. 7ª. edição. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 63-113.
- GRENZER, M. As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento. **Revista Pistis Prax**, v. 8, n. 1, p. 15-32, 2016.
- GROSS, W. Is There Really a Compound Nominal Clause in Biblical Hebrew? In: MILLER, C. L. (Org.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew**: Linguistic Approaches. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1999. p. 19-50.
- HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- 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. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 9.
- JOOSTEN, J. La critica testuale. In: BAUKS, M.; NIHAN, C. (Orgs.). **Manuale di esegesi dell'Antico Testamento**. Bologna: EDB, 2010, p. 15-43.
- JOOSTEN, J. The Long Form of the Prefix Conjugation Referring to the Past in Biblical Hebrew Prose. **Hebrew Studies**, v. 40, p. 15-26, 1999.
- JOÜON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- KOEHLER, L. et al. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999. (eletronic edition)
- LIMA, M. L. C. Contribuição da linguística textual para a compreensão dos valores do verbo hebraico: algumas considerações. **Revista Atualidade Teológica**, v. 5, n. 9, p. 229-239, 2001.
- LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIMA, M. L. C. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. **Atualidade Teológica**, v. 33, p. 332-359, 2009.
- LIMA, M. L. C. História e Teologia. Reflexões na perspectiva da exegese bíblica. **Atualidade Teológica**, v. 43, p. 101-111, 2013.
- LIMA, M. L. C. **Mensageiros de Deus**. Profetas e profecias no antigo Israel. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.
- LIMA, M. L. C. Os valores do verbo hebraico na literatura profética: colocação do problema e possível metodologia para o estudo do tema. **Revista Atualidade Teológica**, v. 8, n. 18, p. 410-424, 2004.
- LISOWSKY, G. **Concordantiae veteris testamenti**. 2. ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.
- LUBBOCK, P. **The Craft of Fiction**. London: Jonathan Cape, 1921.
- MARGUERAT, D. **O ponto de vista**: olhar e perspectiva nos relatos dos evangelhos. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- MARGUERAT, D.; WÉNIN, A. **Sapori del Racconto Biblico**. Bologna: Deoniana, 2013.

- MURAOKA, T. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Louvain; Paris; Walpole: Peeters, 2009.
- NEUSNER, J. **The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2011.
- NEUSNER, J. **The Jerusalem Talmud: A Translation and Commentary**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2008.
- NICCACCI, A. **Sintaxis del Hebreo Bíblico**. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.
- NICCACCI, A. Types and Functions of the Nominal Sentence. In: MILLER, C. L. (Org.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: Linguistic Approaches**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1999. p. 215-250.
- NOGUEIRA, P. Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 2, 2019, p. 296-310.
- NÚÑEZ, C. C. Exégesis, texto e imaginário. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 2, 2019, p. 282-295.
- OLSON, D. R. Thinking About Narrative. In: BRITTON, B. K.; PELLEGRINI, A. D. (Org.). **Narrative Thought and Narrative Language**. Hillsdale, N. J.: L. Erlbaum, 1990. p. 99-110.
- OTERO, A. P. **Oxford Hebrew Bible Sample of 2 Kings 1: 1-6**. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/baef/5765f4f701f41e342ed271bbcd3a2ac6b673.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2020.
- PROPP, V. **Morfologia do Conto Maravilhoso**. São Paulo: Forense Universitária, 2006.
- PRITCHARD, J. B. (Org.). **The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. 3rd ed. with Supplement. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- RABATEL, A. **Homo Narrans - Volume 1: por uma abordagem enunciativa e interacionista da narrativa**. São Paulo: Cortez, 2016.
- REIMER, H.; REIMER, I. R. À luz da crítica histórica: sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 2, 2019, p. 384-396.
- REVELL, E. J. Thematic Continuity and the Conditioning of Word Order in Verbless Clauses. In: MILLER, C. L. (Org.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: Linguistic Approaches**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1999. p. 297-320.
- RIBEIRO, O. L. O método histórico-crítico e a questão hermenêutica da intenção do autor: uma problematização. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 2, 2019, p. 356-369.
- SCHMITT, F. Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 2, 2019, p. 325-339.
- SCHREINER, J. Formas y géneros literários en el Antiguo Testamento. In: SCHREINER, J. (Org.). **Introducción a los métodos de la exégesis bíblica**. Barcelona: Editorial Herder, 1974.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de Exegese Bíblica: Versão 2.0**. 4ª. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.

- SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos históricos-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 73-108.
- SKA, J.-L. **A Palavra de Deus nas Narrativas dos Homens**. São Paulo: Loyola, 2005.
- SKA, J.-L. **Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative**. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- SKA, J. L. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 123-148.
- SKA, J.-L.; SONNET, J.-P.; WÉNIN, A. Análisis Narrativo de Relatos del Antiguo Testamento: Introducción. **Cuadernos Bíblicos**, v. 107, 2001, p. 5-8.
- SMITH, J. P. (Org.). **A Compendious Syriac Dictionary**. Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith. Oxford: Oxford University Press, 1902.
- SONNET, J.-P. **Generare è Narrare**. Milano: Vita e Pensiero, 2015.
- SONNET, J.-P. L'Analisi Narrativa dei Racconti Biblici. In: BAUKS, M.; NIHAN, C. (Orgs.). **Manuale di esegesi dell'Antico Testamento**. Bologna: EDB, 2010, p. 45-85.
- SONNET, J.-P. La Forza delle Storie Bibliche. **Civiltà Cattolica**, v. 3879, p. 247-260, 2012.
- TALSHIR, Z. Textual Criticism at the Service of Literary Criticism and the Question of an Eclectic Edition of the Hebrew Bible. In: AUSLOOS, H.; LEMMELIJN, B.; BARRERA, J. T. (Org.). **After Qumran: Old and Modern Editions of the Biblical Texts—The Historical Books**. Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2012. p. 33-60.
- TILLY, M. **Introdução à Septuaginta**. São Paulo: Loyola, 2009.
- TODOROV, T. **As Estruturas Narrativas**. 4a. Edição. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- TOV, E. **A Bíblia Grega e Hebraica: ensaios reunidos sobre a Septuaginta**. Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2019.
- TOV, E. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2017.
- USPENSKY, B. **A Poetics of Composition**. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1973.
- VITÓRIO, J. **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- WATSON, W. G. E. **Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques**. 2nd. ed. with corr. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- WEITZMAN, S. Before and After “The Art of Biblical Narrative”. **Prooftexts**, v. 27, n. 2, p. 191-210, 2007.
- WÉNIN, A. El Relato y el Lector. **Selecciones de Teología**, v. 53, p. 215-226, 2014.
- WÉNIN, A. **O Homem Bíblico**. Leituras do Primeiro Testamento. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ZAPPELLA, L. **Manuale di analisi narrativa biblica**. Torino: Claudiana, 2014.

### 8.2.2.

#### Comentários ao livro dos Reis

AULD, A. G. **I & II Kings**. Philadelphia: Westminster, 1986.

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

BARNES, W. H. **Cornerstone Biblical Commentary: 1-2 Kings**. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, Inc, 2012.

BEAL, L. M. W. **1 & 2 Kings**. Nottingham, U.K.: Apollos; Downers Grove, IL: Inter Varsity, 2014.

BRUEGGEMANN, W. **1 & 2 Kings**. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2000.

BUIS, P. **Le livre des Rois**. Paris: Gabalda, 1997.

BURNEY, C. F. **Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix**. Oxford: Clarendon Press, 1903.

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. p. 1466-1573.

COGAN, M. **I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

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.

CONTI, M. et al. **1-2 Reyes, 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías**. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Antiguo Testamento: 5. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

DAVIS, D. R. **2 Kings: The Power and the Fury**. Great Britain: Christian Focus Publications, 2005.

EVERETT, G. H. **The Books of 1 and 2 Kings**. Gary Everett, 2011.

FRETHERIM, 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.

GINGRICH, R. E. **The Book of 2nd Kings**. Memphis, TN: Riverside Printing, 2005.

GOTOM, M. 1 and 2 Kings. In: ADEYEMO, T. (Org.). **Africa Bible Commentary**. Nairobi, Kenya; Grand Rapids, MI: Word Alive Publishers; Zondervan, 2006. p. 409-466.

GRABBE, L. L. **1 & 2 Kings: An Introduction and Study Guide**. History and Story in Ancient Israel. London: T&T Clark, 2016.

GRAY, J. **I & II Kings: A Commentary**. 2nd ed. Philadelphia: Westminster Press, 1970.

- GRAY, J. **I & II Kings**. 3rd rev. ed. London: SCM Press, 1977.
- HALE, T. 2 Kings. In: HALE, T., **The Applied Old Testament Commentary**. Colorado Springs, CO; Ontario, Canada; East Sussex, England: David C. Cook, 2007. p, 652-699.
- HAMMOND, J.; SPENCE-JONES, H. D. M. **The Pulpit Commentary: 2 Kings**. London; New York: Funk & Wagnalls Company, 1909.
- HENS-PIAZZA, G. **1-2 Kings** (Abingdon Old Testament Commentaries). Nashville: Abingdon, 2006.
- HOBBS, T. R. **2 Kings**. Dallas: Word, Incorporated, 1998.
- HOUSE, P. R. **1, 2 Kings**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- JONES, G. H. **1 and 2 Kings, vol. 1**. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- JONES, G. H. **1 and 2 Kings, vol. 2**. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **The Books of Kings, 1 and 2 Chronicles**. Commentary on the Old Testament. Vol. 3. Revised Edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. (original 1861)
- KNAUF, E. A. **1 Könige 15-22**. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2019
- KONKEL, A. H. **1 & 2 Kings**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006.
- LAFFEY, A. L. **First and Second Kings**. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011.
- LANGE, J. P. et al. **A Commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.
- LEITHART, P. J. **1 & 2 Kings**. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006.
- LONG, B. O. **2 Kings**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- LONG, J. C. **1 & 2 Kings**. Joplin, MO: College Press Pub, 2002.
- MARTIN, C. G. 1 and 2 Kings. In: BRUCE, F. F. (Org.). **New International Bible Commentary**. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1979. p. 393-440.
- McGEE, J. V. **Thru the Bible Commentary: History of Israel (1 and 2 Kings)**. Vol 2. Nashville: Thomas Nelson, 1991.
- McKENZIE, S. L. **1 Kings 16–2 Kings 16** (International Exegetical Commentary on the Old Testament [IECOT]). Stuttgart: Kohlhammer, 2019. (Kindle Edition)
- MONTGOMERY, J. A. **A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings**. International Critical Commentary. New York: Scribner, 1951.
- NELSON, R. D. **First and Second Kings**. Atlanta: John Knox Press, 1987.
- OMANSON, R. L.; ELLINGTON, J. E. **A Handbook on 1-2 Kings**. New York: United Bible Societies, 2008.
- PATTERSON, R. D.; AUSTEL, H. J. **1 and 2 Kings**. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- PROVAN, I. W. **1 & 2 Kings**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2012.
- REHM, M. **Das zweite Buch der Könige: Ein Kommentar**. Würzburg: Echter, 1982.
- ROBINSON, J. **The Second Book of Kings**. New York/London: Cambridge University Press, 1976.

- RYKEN, P. G. **2 Kings**. Phillipsburg, NJ: P&R, 2019.
- ŠANDA, A. **Die Bücher der Könige**: Das zweite Buch der Könige (EHAT 9/2). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912.
- SAVRAN, G. 1 and 2 Kings. In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Orgs.). **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. p. 146-164.
- SEOW, C. L. 1 & 2 Kings. In: KECK, L. E. et al. (Orgs.). **The New Interpreter's Bible (Volume III)**. Nashville: Abingdon Press, 1999. p. 1-295.
- SWEENEY, M. A. **I & II Kings: A Commentary**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013.
- THENIUS, O. **Die Bücher der Könige**. Leipzig: Weidmann, 1849.
- 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. p. 246-281.
- De VRIES, S. J. **1 Kings**. 2nd ed. Dallas: Word Inc., 2003.
- WALSH, J. T. **1 Kings**. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996.
- WERLITZ, J. **Die Bücher der Könige**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.
- 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.
- WÜRTHEIN, E. **Die Bücher der Könige: Das Alte Testament Deutsch 11/1**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- WÜRTHEIN, E. **Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön. 25**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

### 8.2.3.

#### Monografias, teses, artigos especializados e capítulos de livro

- ABDALLA NETO, T. "Sobe, Careca!": Eliseu e os jovens de Betel. **Revista Teologia Brasileira**, v.55, 2016. Disponível em: <<https://teologiabrasileira.com.br/sobe-careca-eliseu-e-os-jovens-de-betel/>>. Acesso em: 13 jan. 2020.
- ALBERTZ, R. Does An Exclusive Veneration of God Necessarily Have to Be Violent? Israel's Stony Way to Monotheism and Some Theological Consequences. In: BECKING, B. E. J. H. (Org.). **Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives**. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 33-52.
- ALBERTZ, R. **Elia**: Ein feuriger Kämpfer für Gott. 4. Auflage. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- ALVAREZ BARREDO, M. Las Narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología. **Carthagensia**, v. 12, p. 1-123, 1996.
- ANDERSEN, K. T. Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. **Studia Theologica**, v. 23, p. 69-114, 1969.

- AUCKER, W. B. **Putting Elisha in His Place: Genre, Coherence, and Narrative Function in 2 Kings 2-8**. Edinburgh, 2000. 280 p. Tese. The University of Edinburgh. Disponível em: <<https://era.ed.ac.uk/handle/1842/18488>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- AVRAHAM, N. Toward the Social Status of Elisha and the Disciples of the Prophets. In: HELTZER, M.; MALUL, M. (Org.). **T<sup>o</sup>shûrôt LaAvishur: Studies in the Bible and the Ancient Near East, in Hebrew and Semitic Languages: A Festschrift Presented to Prof. Yitzhak Avishur on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday**. Tel Aviv/Jaffa: Archaeological Centre Publications, 2004. p. 41-54.
- BAKON, S. Elisha the Prophet. **The Jewish Bible Quarterly**, v. 29, n. 4, p. 242-248, 2001.
- BAILEY, R. Elijah and Elisha: The Chariots and Horses of Israel in the Context of ANE Chariot Warfare. **II NEYMATIKA: Spiritually Appraising Matters of the Spirit**, v. 2, n. 1, p. 18-39, 2014.
- BALTZER, K. **Die Biographie der Propheten**. Neukirchen: Neukirchener, 1975.
- BARTLETT, J.R. The Use of the Word רָאָה as a Title in the Old Testament. *Vetus Testamentum*, v. 19, n. 1, 1969, p. 1-19.
- BECK, M. **Elia und die Monolatrie: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben**. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.
- BEEK, M. A. The Meaning of the Expression “The Chariots and the Horsemen of Israel” (2 Kings 2:12). **Oudtestamentische Studiën**, v. 17, p. 1-10, 1972.
- BEGG, C. Ahaziah's Fall (2 Kings 1): The Version of Josephus. **Sefarad**, v. 55, n. 1, p. 25-40, 1995.
- BEGG, C. T. Unifying Factors in 2 Kings 1.2-17a. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 32, p. 75-86, 1985.
- BELEM, D. F. **Da Palavra sai vida e morte: Estudo exegético de 2Rs 2,19-25**. Rio de Janeiro, Letra Capital, 2021.
- BELEM, D. F.; SILVA NETO, L. G.; SILVEIRA, L. S. Toda sua maldade está em Guilgal: Estudo Exegético em Os 9,15-17. **Cadernos de Pesquisa e Extensão da Unigama**, v. 2, n. 1, p. 21-37, 2022.
- BELLAMY, M. L. **The Elijah-Elisha Cycle of Stories: a Ring Composition**. Boston, 2013. 239 p. Tese. Graduate School of Arts and Sciences, Boston University. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/2144/14089>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- BERGEN, W. J. **Elisha and the End of Prophetism**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- BERGEN, W. J. The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy. In: COOTE, R. B. (Org.). **Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective**. Atlanta: Scholars, 1992. p. 127-137.
- BERLEJUNG, A. Twisting Traditions: Programmatic Absence-Theology for the Northern Kingdom in 1 Kgs 12:26-33 (The Sin of Jeroboam). **Journal of Northwest Semitic Languages**, v. 35, p. 1-42, 2009.

- BERLYN, P. Elijah's Battle for the Soul of Israel. **Jewish Bible Quarterly**, v. 40, n. 1, p. 52-62, 2012.
- BERLYN, P. The Wrath of Moab. **The Jewish Bible Quarterly**, v. 30, n. 4, p. 216-226, 2002.
- BERRIGAN, D. **The Kings and Their Gods: The Pathology of Power**. Grand Rapids, MI; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- BLAKE, I. M. Jericho (Ain es-Sultan): Joshua's Curse and Elisha's Miracle - One Possible Explanation. **Palestinian Exploration Quaterly**, v. 99, p. 86-97, 1967.
- BLOCK, D. I. Empowered by the Spirit. The Holy Spirit in the Historical Writings of the Old Testament. **The Southern Baptist Theological Journal of Theology**, v. 1, p. 42-61. 1997.
- BOCKMUEHL, M. Shall We Kneel to Pray? **Crux** v. 26, p. 14-17, 1990.
- BODNER, K. **Elisha's Profile in the Book of Kings**. The Double Agent. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BOHAK, G. **Ancient Jewish Magic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BRIEND, J. Elie et Moïse. **Le monde de la Bible**, v. 58, p. 30-31, 1989.
- BRITT, B. Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 64, n. 1, p. 37-58, 2002.
- BRODIE, T. L. **The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels**. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000. (Kindle Edition)
- BRONNER, L. **The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship**. Leiden: EJ Brill, 1968.
- BRONZNICK, N. M. The Semantics of the Biblical Stem yqr. **Hebrew Studies**, v. 22, 1981, p. 9-12.
- BRUEGGEMANN, W. **Teologia do Antigo Testamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.
- BRUEGGEMANN, W. **Testimony to Otherwise: The Witness of Elijah and Elisha**. St. Louis: Chalice. 2001.
- BRUEGGEMANN, W.; HANKINS, D. The Affirmation of Prophetic Power and Deconstruction of Royal Authority in the Elisha Narratives. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 76, n. 1, p. 58-76, 2014.
- BUCHHOLZ, W. Thisbe: Ein Erklärungsvorschlag. **Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte**, v. 22, p. 80-81, 1970.
- BUDD, P. J. **Numbers**. Dallas: Word Incorporated, 1998.
- BULLARD, R. A.; HATTON, H. A. **A Handbook on Sirach**. New York: United Bible Societies, 2008.
- BURKI, M. L'étoffe du prophétie: nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée. In: DURAND, J.-M.; RÖMER, T.; BURKI, M. (Org.). **Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège du France, Paris, les 4-5 avril 2011**. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. p. 139-157.



- BURNETT, J. S. “Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History. **Journal of Biblical Literature**, v. 129, n. 2, p. 281-297, 2010.
- BURNETT, J. S. The Question of Divine Absence in Israelite and West Semitic Religion. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 67, n. 2, p. 215–35, 2005.
- BUTH, R. Word Order in the Verbless Clause: A Generative-Functional Approach. In: MILLER, C. L. (Org.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: Linguistic Approaches**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1999. p. 79-108.
- BUTLER, J. G. **Elijah: The Prophet of Confrontation**. Clinton, IA: LBC Publications, 1994.
- 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. p. 31-62.
- CANTRELL, D. O. **The Horsemen of Israel: Horses and Chariotry in Monarchic Israel (History, Archaeology, and Culture of the Levant)**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- CARLSON, R. Élisée - Le Successeur D'Élie. **Vetus Testamentum**, v. 20, p. 385–405, 1970.
- CARR, A. D. Elisha's Prophetic Authority and Initial Miracles (2 Kings 2:12-15). **Evangelical Journal**, v. 29, n. 1, p. 33-44, 2011.
- CARROLL, R. P. The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel. **Vetus Testamentum**, v. 19, p. 400–415, 1969.
- CASSUTO, U. **Biblical and Oriental Studies**. Volume II: Bible and Ancient Oriental Texts. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1975.
- CHANG, Y.-M. J. **A Rhetorical Analysis of the Elijah-Elisha Stories within the Deuteronomistic History**. Dallas, 2000. 381p. Tese. Faculty of the Department of Old Testament Studies, Dallas Theological Seminary. Disponível em: <<https://boltsclassnotes.files.wordpress.com/2014/03/a-rhetorical-analysis-of-the-elijah-elisha-stories.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- CHAUNY, P.-S. Pourquoi nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême. **La revue réformée**, v. 68, p. 85-98, 2017.
- CHILDS, B. S. A Study of the Formula “Until this Day”. **Journal of Biblical Literature**, v. 82, n. 3, p. 279-292, 1963.
- CHILDS, B. S. On reading the Elijah narratives. **Interpretation**, v. 34, n. 2, p. 128–137, 1980.
- CLINES, D. J. A. **Job 1-20**. Dallas: Word Incorporated, 1998.
- COLLINS, T. **The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetical Books**. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- COULOT, C. L'Investiture d'Élisée par Elie (1R 19,19-21). **Revue des sciences religieuses**, v. 57, p. 81-92, 1983.

- CONNERS, Q. R. Elijah and Elisha: A Psychologist's Perspective. In: EGAN, K. J.; MORRISON, C. E. (Org.). **Master of the Sacred Page: Essays in Honor of Roland E. Murphy, O.Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday**. Washington, DC: The Carmelite Institute, 1997. p. 235-242.
- COHN, R. L. Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 47, p. 603-616, 1985.
- COOTE, R.B. Yahweh Recalls Elijah. In: HALPERN, B.; LEVENSON, J.D. (Orgs.). **Traditions in Transformation**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1981. p. 115-120.
- CRONAUER, P. T. The Many Faces of Elijah. **The Bible Today**, v. 41, p. 340-347, 2003.
- CROSS, F. M. **From Epic to Canon**. History and Literature in Ancient Israel. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- CRÜSEMANN, F. **Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes**: Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17-2 Kön 2). Gütersloh: Kaiser, 1997.
- CRÜSEMANN, F. Gottes leise Stimme gegen Gewalt im Namen Gottes: Elia, Mose und die Anfänge des biblischen Monotheismus. **Bibel und Kirche**, v. 66, p. 208-214, 2011.
- CZACHESZ, I. Magical Minds: Why We Need to Study Magic and Why It Is Relevant to Biblical Studies. In: NIKKI, N; VALKAMA, K. (Org.), **Magic in the Ancient Eastern Mediterranean: Cognitive, Historical, and Material Perspectives on the Bible and Its Contexts**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021. p. 19-45.
- DABHI, J. B. Discipleship in the Hebrew Bible. **Jeevadhara**, v. 45, p. 49-65, 2015.
- DAFNI, E. G. Zum extensionalen und intentionalen Gehalt der Aussage: **וְיִיחִי וְיִנְפֹּשׁ אִם-אֶעֱזֹבךָ** (2 Könige 2.2ff.). In: HARTENSTEIN, F.; KIRSPENZ, J.; SCHAT, A. (Org.). **Schriftprophetie: Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag**. Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004. p. 37-54.
- DAOUST, F. Satan, Bélial, Azazel et les autres: brève démonologie véterotestamentaire et intertestamentaire, **Scriptura**, v. 4, n. 2, p. 10-25, 2002.
- DARSHAN, G. The Original Language of 1 Maccabees: A Reexamination. **Biblische Notizen**, v. 182, p. 91-110, 2019.
- DAVIES, E. W. The Meaning of *pî š'ēnayim* in Deuteronomy xxi 17. **Vetus Testamentum**, v. 36, p. 341-347, 1986.
- DAVIES, P. R. Monotheism, Empire, and the Cult(s) of Yehud in the Persian Period. In: EDELMAN, D.; FITZPATRICK-MCKINLEY, A.; GUILLAUME, P. (Orgs.). **Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. p. 24-35.
- DAVIS, D. R. The Kingdom of God in Transition: Interpreting 2 Kings 2. **The Westminster Theological Journal**, v. 46, p. 384-395, 1984.

- DENNISON, J. T. Jr. Elijah the Tishbite: a note on I Kings 17:1. **The Westminster Theological Journal**, v. 41, n. 1, p. 124-126, 1978.
- DHARAMARAJ, H. **A Prophet Like Moses?** A Narrative-Theological Reading of the Elijah Stories. Milton Keynes; Colorado Springs; Hyderabad: Paternoster Publishing, 2011.
- DHORME, E. **L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien**. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923.
- 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. p. 81-92.
- DUBOVSKÝ, P. P. From Miracle-makers Elijah and Elisha to Jesus and [the] Apocrypha. **Studia Biblica Slovaca**, v. 12, n. 1, p. 24-42, 2020.
- EISSFELDT, O. **The Old Testament: An Introduction**. The History of the Formation of the Old Testament. Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- EMERTON, J. A. Lines 25-6 of the Moabite Stone and a Recently-discovered Inscription. **Vetus Testamentum**, v. 55, n. 3, p. 293-303, 2005.
- FELDMAN, L. H. Josephus, Liberties in Interpreting the Bible in the Jewish War and in the Antiquities. **Jewish Studies Quarterly**, v. 8, n. 4, p. 309-325, 2001.
- FELDT, L. **The Fantastic in Religious Narrative from Exodus to Elisha**. London: Routledge, 2014.
- FELDT, L. Wild and Wondrous Men: Elijah and Elisha in the Hebrew Bible. In: NICKLAS, T.; SPITTLER, J. E. (Orgs.). **Credible - Incredible: The Miraculous in the Ancient Mediterranean**. Tübingen: Mohr Siebeck Tübingen, 2013. p. 322-352.
- FENÍK, J. Clothing Symbolism in the Elijah–Elisha Cycle and in the Gospel of John. **Studia Biblica Slovaca**, v. 13, n. 1, p. 49-73, 2021.
- FENSHAM, F. C. A Possible Explanation of the Name of Baal-Zebub of Ekron. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 79, p. 361–364, 1967.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. **Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Book of Kings**. Leiden/York/Köln: E. J. Brill, 1994.
- FERRARIS, D. Il culto del profeta Elia tra Oriente e Occidente. **Rivista di Storia e Letteratura Religiosa**, v. 1, p. 47-64, 2016.
- FETHEROLF, C. M. Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 42, n. 2, p. 199-212, 2017.
- FINKELSTEIN, I. **O Reino Esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte**. São Paulo: Paulus, 2015.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. **A Bíblia desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- FOHRER, G. **Elia**. 2nd ed. ATANT 53. Zürich: Zwingli, 1968.
- FORESTI, F. Il rapimento di Elia al cielo. **Rivista Biblica**, v. 31, p. 257-272, 1983.
- FORTI, T. Transposition of Motifs in the Elijah and Elisha Cycles. In: Michael CASPI, M.; GREENE, J. T. (Orgs.). **And God Said: "You Are Fired": The**

- Narrative of Elijah and Elisha.** North Richland Hills: Bibal Press, 2007. p. 229-249.
- FOX, E. The Translation of Elijah: Issues and Challenges. In: BRENNER A.; Van HENTEN, J. W. (Org.). **Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion.** London/New York: Sheffield, 2002. p. 156-169.
- FRIEDMAN, J. B. Bald Jonah and the exegesis of 2 Kings 2.23. **Traditio; Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion**, v. 44, p. 125-144, 1988.
- GALLING, K. Die Ehrenname Elis as und die Entrückung Elias. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, v. 53, p. 129-148, 1956.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. **Textos de Qumran:** edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C. **The Dead Sea Scrolls Study Edition (Transcriptions).** Vol. 2. Leiden; New York: Brill, 1997–1998.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C. **The Dead Sea Scrolls Study Edition (Translations).** Vol. 2. Leiden; New York: Brill, 1997–1998.
- GARSIEL, M. **From Earth to Heaven:** A Literary Study of the Elijah Stories in the Book of Kings. Bethesda, MD: CDL Press, 2014.
- 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. p. 109-119.
- GERSTENBERGER, E. S. Shamanism and Healing Experts: Notes on Healing in the Old Testament. **Religion & Theology**, v. 26, n. 3/4, p. 216-232, 2019.
- GHANTOUS, H. From Mantle to Scroll: The Wane of the Flesh and Blood Prophet in the Elisha Cycle. In: JACOBUS, H. R.; GUDME, A. K. H.; GUILLAUME, P. (Org.). **Studies on Magic and Divination in the Biblical World.** Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2013. p. 119-133.
- GIBSON, J. C. L.; DRIVER, G. R. **Canaanite Myths and Legends.** 2nd Edition. London, New York: T&T Clark International, 2004.
- GILEAD, C. וידבר ויען ויענה in II Kings 1:9–13. **Beth Mikra**, v. 52, p. 46–47, 1972.
- GILMOUR, R. **Juxtaposition and the Elisha Cycle.** New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- GINZBERG, L.; SZOLD, H.; RADIN, P. **Legends of the Jews.** 2nd edition. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.
- GLOVER, N. Elijah Versus the Narrative of Elijah: The Context Between the Prophet and the Word. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 30, n. 4, p. 449-462, 2006.
- De GOEDT, M. Elijah in the Book of Kings. **Service International de Documentation Judéo-chrétienne**, v. 17, n. 2, p. 13-18, 1984.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico de Elias em Lc 9,51-55. **Revista de Cultura Teológica**, v. 27, n. 97, p. 207-231, 2020.

- GOSSE, A. B. Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique. **Estudios bíblicos**, v. 58, n. 4, p. 513-526, 2000.
- GRAYBILL, R. Elisha's Body and the Queer Touch of Prophecy. **Biblical Theology Bulletin**, v. 49, n. 1, p. 32-40, 2019.
- GREGORY, R. Irony and the Unmasking of Elijah. In: HAUSER, A. J.; GREGORY, R. **From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis**. Sheffield: Almond, 1990. p. 91-169.
- GREENBERG, M. The Hebrew Oath Particle Hay/He. **Journal of Biblical Literature**, v. 76, n. 1, p. 34-39, 1957.
- GRILL, S.; HAAG, E. Die Himmelfahrt Elias nach 2 Kg. 2:1-15. **Trierer theologische Zeitschrift**, v. 78, p. 18-32, 1968.
- GUNKEL, H. **Elijah, Yahweh, and Baal**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2014. (original alemão 1906)
- GUNKEL, H. Elisha: The Successor of Elijah (2 Kings ii.1-18). **The Expository Times**, v. 41, p. 182-186, 1929-1930.
- GUNKEL, H. **The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History**. With an introduction by W. F. Albright. Chicago: Open Court, 1901. (Reprint, New York: Schocken, 1964).
- HARL, M. A Septuaginta entre os padres gregos e na vida dos cristãos. In: HARL, M.; DORIVAL, G; MUNNICH, O (Orgs.). **A Bíblia grega dos setenta: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo**. São Paulo: Loyola, 2007. p. 263-292.
- HARTOG, F. Prophète et historien. **Recherches de science religieuse**, v. 103, n. 1, p. 55-68, 2015.
- HAVRELOCK, R. **River Jordan: The Mythology of a Dividing Line**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011.
- HEDNER-ZETTERHOLM, K. Elijah and the Books of Kings in Rabbinic Literature. In: HALPERN B.; LEMAIRE, A. (Orgs.). **The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception**. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 585-606.
- HELLER, R. L. **The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy**. London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2018.
- HENTSCHEL, G. Eljas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kon 2,1-15). In: WIMMER, S. J.; GAFUS, G. (Org.). **"Vom Leben umfassen". Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg**. Münster: Ugarit-Verlag, 2014. p. 75-82.
- HILL, S. D. The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective. In: COOTE, R. B. (Org.). **Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective**. Atlanta: Scholars, 1992. p. 37-73.
- HOBBS, T. R. 2 Kings I and 2: Their Unity and Purpose. **Studies in Religion/Sciences Religieuses**, v. 13, n. 3, p. 327-334, 1984.

- HOOPEN, R. B. T. Where Are You, Enoch? Why Can't I Find You? Genesis 5:21–24 Reconsidered. **Journal of Hebrew Scriptures**, v. 18, n. 4, p. 1-23, 2018.
- HUGO, P. **Les deux visages d'Élie**: Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. Fribourg; Göttingen: Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- HULST, A. R. Der Jordan in den alttestamentlichen Überlieferungen. **Oudtestamentische Studiën**, v. 14, p. 162–188, 1965.
- HUMBER, M. R. Elijah and Elisha: Prophets in Contrast. **Journal of Theta Alpha Kappa**, v. 25, n. 1, p. 72-81, 2001.
- IRWIN, B. P. The Curious Incident of the Boys and the Bears: 2 Kings 2 and the Prophetic Authority of Elisha. **Tyndale Bulletin**, v. 67, n. 1, p. 23-35, 2016.
- JEROME, O.M.; UROKO, F.C. Tearing of Clothes: A Study of an Ancient Practice in the Old Testament. **Verbum et Ecclesia**, v. 39, n. 1, p. 1-8, 2018.
- JOHNSON, B. J. M. What Type of Son is Samson? Reading Judges 13 as a Biblical Type-Scene. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 53, n. 2, p. 269-286, 2010.
- JONG, M. J. Biblical Prophecy – A Scribal Enterprise. The Old Testament Prophecy of Unconditional Judgement Considered as a Literary Phenomenon. **Vetus Testamentum**, v. 61, n. 1, p. 39-70, 2011.
- JOOSTEN, J. Empirical Evidence and Its Limits: The Use of the Septuagint in Retracing the Redaction History of the Hebrew Bible. In: MÜLLER, R.; PAKKALA, J. (Org.). **Insights into Editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East: What Does Documented Evidence Tell Us about the Transmission of Authoritative Texts?** Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2017. p. 247-265.
- JOÜON, P. Le costume d'Élie et celui de Jean Baptiste: étude lexicographique. **Biblica**, v. 16, p. 74–81, 1935.
- JOÜON, P. Respondit et dixit: ܠܶܢ en hébreu et en araméen biblique, ἀποκρίνεσθαι dans les Évangiles. **Biblica**, v. 13, n. 3, p. 309-314, 1932.
- KADARI, A. Did Elijah Show Respect to Royalty? **Journal for the Study of Judaism**, v. 46, p. 403-429, 2015.
- KALTNER, J. What did Elijah Do to His Mantle? The Hebrew Root GLM. In: KALTNER, J.; STULMAN, L. (Org.). **Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honour of Herbert B. Huffmon**. London: T & T Clark, 2004. p. 225-230.
- KARNER, G. **Elemente ritueller Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen**. Wein, 2009. 287 p. Tese. Universität Wien. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/11590364.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2022.
- KISSLING, P. J. **Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah, and Elisha**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- KÖCKERT, M. “Gibt es keinen Gott in Israel?” Zum geschichtlichen Ort von II Reg I. In: BECK, M.; SCHORN, U. (Org.). **Auf dem Vieg Zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65**. Berlin/New York: de Gruyter, 2006. p. 253-271.

- KÖCKERT, M. YHWH in the Northern and Southern Kingdom. In: KRATZ, R. G.; SPIECKERMANN, H.; CORZILIUS, B.; PILGER, T. (OrgS.). **One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives**. Berlin, New York: De Gruyter, 2010. p. 357-394.
- KRAUS, H.-J. Gilgal: Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels. **Vetus Testamentum**, v. 1, p. 181-191, 1951.
- KREUZER, S. Zur Bedeutung und Etymologie von hištaḥawāh/yšthwy. **Vetus Testamentum**, v. 35, p. 39-60, 1985.
- KRUMMACHER, F. W. **Elisha: A Prophet for Our Times**. Redding, CA: Pleasant Places Press, 2005.
- LABOUVIE, S. “Denn ich bin der HERR, dein Arzt” (Ex 15,26): Heilung als Manifestation der Rettermacht Gottes im Alten Testament. **Trierer Theologische Zeitschrift**, v. 130, n. 1, p. 51-68, 2021.
- LANG, B. **The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity**. New Haven; London: Yale University Press, 2002.
- LEMAIRE, A. Chars et cavaliers dans l’ancien Israël. **Transeuphratène**, v. 15, p. 165-182, 1998.
- LEMAIRE, A. Comment devient-on prophète en Israël au IX<sup>e</sup> siècle av. n. è? In: DURAND, J.-M.; RÖMER, T.; BURKI, M. (Org.). **Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège du France, Paris, les 4-5 avril 2011**. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. p. 87-98.
- LEVIN, C. Erkenntnis Gottes durch Elija. **Theologische Zeitschrift**, v. 48, p. 329-342, 1992.
- 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**, v. 85, p. 25-46, 1999.
- LEVINSON, B. M. The Significance of Chiasm as a Structuring Device in the Hebrew Bible. **Word & World**, v. 40, n. 3, p. 271-280, 2020.
- LEVISON, J. **Boundless God: The Spirit according to the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020.
- LEWIS, J.P. “A Prophet’s Son” (Amos 7:14) Reconsidered. **Restoration Quarterly**, v. 49, n. 4, p. 229-240, 2007.
- LI, T. ׀ as a Discourse Marker in Kings. **Andrews University Seminary Studies**, v. 44, n. 2, p. 221-239, 2006.
- LIMA, M. L. C. Os 9,10-17 nella dinamica del messaggio del libro di Osea. In: OBARA, M.E.; SUCCU, G.P.D. (Org.). **Uomini e profeti**. Roma: G&B Press, 2013, p. 157-193.
- LIMA, M. L. C.; BELEM, D. F. 1 Reis 17,7-16: a palavra de YHWH ou o poder de Baal? **ReBiblica**, v. 2, n. 3, p. 138-166, 2021.
- LINDBLOM, J. **Prophecy in Ancient Israel**. Oxford: Blackwell, 1962.
- LINDENBERGER, J. M. **Ancient Aramaic and Hebrew Letters**. 2nd ed. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.

- LIVERANI, M. **Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia**. São Paulo: EDUSP, 2016.
- LODS, A. L'Ange de Yahvé et l'„âme extérieure”. In: MARTI, K. (Org.). **Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019. p. 263-278. (publicação original 1914)
- LONG, B. O. 2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative. **Vetus Testamentum**, v. 23, p. 337–348, 1973.
- LONG, B. O. The Social Setting for Prophetic Miracle Stories. **Semeia**, v. 3, p. 46-63, 1975.
- LUKE, K. Elijah's Ascension to Heaven. **Biblehashyam**, v. 10, p. 186-209, 1984.
- LUNDBOM, J. R. Elijah's Chariot Ride. In: LUNDBOM, J. R. **Biblical Rhetoric and Rhetorical Criticism**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013. p. 150-161.
- LUNN, N. P. Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah–Elisha Cycle. **Journal of Theological Interpretation**, v. 9, n. 1, p. 49-63, 2015.
- LUST, J. A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elijah at Horeb: 1 Kings XIX 12. **Vetus Testamentum**, v. 25, n. 1, p. 110-115, 1975.
- MAIER III, W. A. Reflections on the Ministry of Elijah. **Concordia Theological Quarterly**, v. 80, p. 63-80, 2016.
- MARCUS, D. **From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible**. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- MASON, S. et al. **Flavius Josephus: Translation and Commentary. Judean Antiquities Books 8-10 (Vol. 5)**. Boston: Leiden: Brill, 2005.
- MATTHEWS, V. H. Making Your Point: The Use of Gestures in Ancient Israel. **Biblical Theology Bulletin**, v. 42, n. 1, p. 18-29, 2012.
- MCCARTER JR., P. K. **I Samuel: New Translation with Introduction, Notes and Commentary**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- McKENZIE, S. L. “My God is YHWH”: The Composition of the Elijah Stories in 1-2 Kings. In: MAIER, C. M. (Org.). **Congress Volume Munich 2013**. Leiden/Boston: Brill, 2014. p. 97-110.
- McKENZIE, S. L. The Prophetic History and the Redaction of Kings. **Hebrew Annual Review**, v. 9, p. 203-220, 1985.
- McKENZIE, S. L. **The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History**. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- MEIER, S. A. Angels, Messengers, Heavenly Beings. In: BODA, M. J.; McCONVILLE, J. G. (Orgs.). **Old Testament Prophets. A Compendium of Contemporary Scholarship**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012. p. 24-29.
- MEINHOLD, A. Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons. **Leqach**, v. 2, p. 22-38, 2002.
- De MENEZES, R. Religious Pluralism in the Old Testament. **Vidyajyoti**, v. 64, p. 834-844, 2000.



- MERCER, M. Elisha's Unbearable Curse: a Study of 2 Kings.2:23-25. **Africa Journal of Evangelical Theology**, v. 21, n. 2, p. 165-198, 2002.
- MESSNER, R. G. Elisha and the Bears: a Critical Monograph on 2 Kings 2:23-25. **Grace Journal**, v. 3, p. 12-24, 1962.
- MILLER, J. The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars. **Journal of Biblical Literature**, v. 85, p. 441-454, 1966.
- MILLER, J. M. The Fall of the House of Ahab. **Vetus Testamentum**, v. 17, p. 307-324, 1967.
- MILLER, P. D. **The Divine Warrior in Early Israel**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1973.
- MILLGRAM, H. I. **The Elijah Enigma: The Prophet, King Ahab and the Rebirth of Monotheism in the Book of Kings**. North Carolina: McFarland & Company Inc., 2014.
- MISCALL, P. D. Elijah, Ahab and Jehu: A Prophecy Fulfilled. **Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History**, v. 9, p. 73-83, 1989.
- MOORE, R. D. **God Saves: Lessons from the Elisha Stories**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- MORRISON, C. E. Handing on the Mantle: The Transmission of the Elijah Cycle in the Biblical Versions. In: EGAN, K. J.; MORRISON, C. E. (Org.). **Master of the Sacred Page: Essays in Honor of Roland E. Murphy, O.Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday**. Washington, DC: The Carmelite Institute, 1997. p. 109-129.
- MOTTA, F. B. The Charismatic & the Social Prophetic Ministry in the Life of the Prophet Elisha. **Revista Summae Sapientiae**, v. 1, n. 1, p. 222-244, 2018.
- MOWINCKEL, S. Drive and/or Ride in OT. **Vetus Testamentum**, v. 12, p. 278-299, 1962.
- MUÑOZ SARAÓZ, J. J.; LOPEZ TOLEDO, P. En un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa: Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18. **Qol**, v. 74, p. 143-170, 2017.
- NA'AMAN, N. Jeroboam's "Polytheism" according to 1 Kings 12:28-29. **Journal of Northwest Semitic Languages**, v. 46, n. 2, p. 35-44, 2020.
- NA'AMAN, N. Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehosaphat and Omrides. **Biblica**, v. 78, p. 153-173, 1997.
- NA'AMAN, N. The Contest on Mount Carmel (1 Kings 18:19-40) as a Reflection of a Religious-Cultural Threat. **Biblische Zeitschrift**, v. 64, p. 85-100, 2020.
- NAUMANN, T. Vom prophetischen Geist erfüllt. **Bibel und Kirche**, v. 76, p. 62-70, 2021.
- NELSON, R. The Anatomy of the Book of Kings. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 40, p. 39-48, 1988.
- NELSON, R. D. God and the Heroic Prophet: Preaching the Stories of Elijah and Elisha. **Quarterly Review**, v. 9, n. 2, p. 93-105, 1989.
- NEPI, A. **Dal fondale alla ribalta**. I personaggi secondari nella Bibbia hebraica. Bologna, EDB, 2015.

- NIETRO RENTERÍA, F. N. “Según la palabra Yahvé había pronunciado por boca de Elías” (1Re 17,16). La obediencia de la viuda de Sarepta (1Re 17,8-16). **Qol** 74, 2019. p. 9-24.
- NISSINEN, M. Magic in the Hebrew Bible. In: NIKKI, N; VALKAMA, K. (Org.), **Magic in the Ancient Eastern Mediterranean: Cognitive, Historical, and Material Perspectives on the Bible and Its Contexts**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021. p. 47-67.
- NISSINEN, M. Why Prophets Are (Not) Shamans? **Vetus Testamentum**, v. 70, p. 124-139, 2020.
- NOBILE, M. La reductio jahwista del profetismo bíblico. **Ricerche Storico Bibliche**, v. 21, p. 85-97, 2009.
- NOBLE, J. T. Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 41, n. 1, p. 45-60, 2016.
- NOCQUET, D. **Le livret noir de Baal**. La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'Ancien Israël. Gêneve: Labor et Fides, 2004.
- NOCQUET, D. Une manifestation “politique” ancienne de Yhwh: 1 R 18,17-46 réinterprété. **Transeuphratène**, v. 22, p. 169-184, 2001.
- NOLL, S. **The Semantics of Silence in Biblical Hebrew**. Leiden/Boston: Brill, 2020.
- NOTH, M. **Überlieferungsgeschichtliche Studien. Teil 1: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament**. Halle: Niemeyer, 1943.
- NOTH, M. **The Deuteronomistic History**. Sheffield: JSOT Press, 1981
- O'BRIEN, M. A. The “Deuteronomistic History” as a Story of Israel's Leaders. **Australian Biblical Review**, v. 37, p. 14-34, 1989.
- O'BRIEN, M. A. The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2. **Australian Biblical Review**, v. 46, p. 1-16, 1998.
- OEMING, M. “And the King of Aram was at war with Israel”: History and Theology in the Elisha Cycle 2 Kings 2-13. In: SERGI, O.; OEMING, M.; DE HÜLSTER, I. J. (Org.). **In Search for Aram and Israel: Politics, Culture, and Identity**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. p. 401-412.
- OLIVEIRA, D. V. S.; ARAÚJO, R. G. **O Hebraico Israeliano e o Texto de Oseias**. Versão Corrigida. 2011. 95p. Dissertação (Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas) – Departamento de Línguas Orientais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- 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. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=18951@1>>. Acesso em: 17 set. 2021.

- OLLEY, J. W. YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 80, p. 25-51, 1998.
- del OLMO LETE, G. **La vocación de Eliseo**. Estudios Bíblicos, v. 26, p. 287-293, 1967.
- del OLMO LETE, G. **La Vocación del Líder en el Antiguo Israel**. Salamanca: Universidad Pontificia, 1973.
- OSWALT, J. N. Is There Anything Unique in the Israelite Prophets? **Bibliotheca Sacra**, v. 172, p. 67-84, 2015.
- OTERO, A. P. Flies, Idols and Oracles: On a Collection of Variants to MT in 2Kgs 1. In: NIEMANN, H. M.; AUGUSTIN, M. (Org.). **Stimulation from Leiden: Collected Communications to the XVIII Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament Leiden 2004**. Frankfurt am Main: P. Lang, 2006. p. 81-88.
- OTTERNHEIJM, E. Elijah and the Messiah (B. Sanh. 98a). In: BECKING, B. E. J. H.; BARSTAD, H. (Orgs.). **Prophecy and Prophets in Stories: Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013**. Leiden/Boston: Brill, 2015. p. 195-213.
- OTTO, S. **Jehu, Elia und Elisa**. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen. Stuttgart: Kohlhammer, 2001
- OTTO, S. The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 27, n. 4, p. 487-508, 2003.
- OVERHOLT, T. W. Elijah And Elisha in the Context of Israelite Religion. In: REID, S. B. (Org.). **Prophets and Paradigms: Essays in Honor of Gene M. Tucker**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. p. 94-111.
- PAKKALA, J. Jeroboam without Bulls. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 120, p. 501-525, 2008.
- PAKKALA, J. Water in 1-2 Kings. In: ZVI, E. B.; LEVIN, C. (Org.), **Thinking of Water in the Early Second Temple Period**. Berlin/New York: de Gruyter, 2014. p. 299-315.
- PALMISANO, M. C. La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18. **Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly**, v. 79, n. 1, p. 83-92, 2019.
- PARKER, J. F. **Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle**. Providence, RI: Brown University, 2013.
- PAT-EL, N. On Periphrastic Genitive Constructions in Biblical Hebrew. **Hebrew Studies**, v. 51, p. 43-48, 2010.
- PAYNE, D. F. The Elijah Cycle and its Place in Kings. **Irish Biblical Studies**, v. 8, p. 109-114, 1986.
- PEREIRA, N. C. La Profecía y lo Cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo. **Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana**, v. 14, p. 7-21, 1993.
- PEREIRA, N. C. **Profecia cotidiana e a religião sem nome: religiosidade popular na Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

- PFEIFER, G. 'Rettung' als Beweis der Vernichtung (Amos 3,12). **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 100, 1988, p. 269-277.
- PFEIFFER, R. H. **Introduction to the Old Testament**. New York: Harper & Row, 1948.
- PICHON, C. La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie, In: RIAUD, J. (Org.). **L'étranger dans la Bible et ses lectures**. Paris: Cerf, 2007. p. 84-104.
- PICHON, C. **Le prophète Elie dans les Evangiles**: essai de lecture dialogique de textes bibliques. Paris: Parole et silence, 2018.
- PIENAAR, D. N. The Role of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty. **Journal of Northwest Semitic Languages**, v. 9, p. 151-157, 1981.
- PIETSCH, M. Beelzebul oder Beelzebub? Text-, religions- und literaturgeschichtliche Überlegungen zu 2 Kön 1,2-18. **Ugarit-Forschungen**, v. 49, p. 299-318, 2018.
- PIETSCH, M. Der Prophet als Magier: Magie und Ritual in den Elischaerzählungen. In: KAMLAH, J.; SCHÄFER, R.; WITTE, M. (Org.). **Zauber und Magie im antiken Palästina und in seiner Umwelt: Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas vom 14. bis 16. November 2014 in Mainz**. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017. p. 343-380.
- PIROSKA, H. Remembering Joshua in the Book of Ben Sira: Man of Valour or Prophet? **Hadtudományi Szemle**, v. 11, n. 3, p. 240-249, 2018.
- POLAN, G. J. The Call of Elisha. **The Bible Today**, v. 41, p. 359-363, 2003.
- POPKO, L. פִּי-שְׁנַיִם in 2 Kgs 2:9 as a Metaphor of Double Speech. **Revue biblique**, v. 125, n. 3, p. 353-74, 2018.
- PORTER, J.R. benê hannebi'im. **The Journal of Theological Studies**, v. 32, p. 423-429, 1981.
- PORTER, J. R. The Succession of Joshua. In: DURHAM, J. I.; PORTER, J. R. (Orgs.). **Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davis**. London: SCM Press, 1970. p. 102-132.
- PRIOTTO, M. Il ciclo di Eliseo. Linee di teologia profética. **Parole di Vita**, v. 46, n. 5, p. 27-32, 2001.
- PROVAN, I. An Ambivalent Hero: Elijah in Narrative-Critical Perspective. In: BODNER, K; JOHNSON, B. J. M. (Org.). **Characters and Characterization in the Book of Kings**. London/New York/Oxford/ New Delhi/Sydney: T&T Clark, 2020. p. 135-151.
- PUECH, E. L'attente du retour d'Élie dans l'Ancien Testament et les écrits péritestamentaires: 4Q558 et 4Q521. **Revue de Qumran**, v. 30, p. 3-26, 2018.
- PUECH, E. L'ivoire inscrit d'Arslan-Tash et les rois de Damas. **Revue biblique**, v. 88, p. 544-562, 1981.
- Von RAD, G. **Holy War in Ancient Israel**. Grand Rapids, Michigan, 1991.
- Von RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. 2ª. Ed. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006.

- REISER, W. Eschatologische Gottesprüche in den Elisa-legenden. **Theologische Zeitschrift**, v. 9, p. 321–338, 1953.
- REISS, M. Elijah the Zealot: A Foil to Moses. **Jewish Bible Quarterly**, v. 32, n. 3, p. 174-180, 2004.
- RENDTORFF, R. **Introduzione all'Antico testamento**: storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica. 2.ed. Torino: Claudiana, 1994.
- RENTERÍA, T. H. The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel. In: COOTE, R. B. (Org.). **Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective**. Atlanta: Scholars, 1992. p. 75-126.
- RICE, G. Elijah's Requirement for Prophetic Leadership (2 Kings 2:1-18). **Journal of Religious Thought**, v. 59, n. 1, v. 60, n. 2, p. 1-12, 2006/2007.
- RICHELLE, M. Élie et Elisée, Auriges en Israel: Une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14. **Revue Biblique**, v. 117, n. 3, p. 321-326, 2010.
- RICOEUR, P. **The Rule of Metaphor**. The Creation of Meaning in the Language. London/New York: Routledge, 2004.
- RINGGREN, H. **Religions of the Ancient Near East**. Philadelphia: Westminster, 1973.
- ROBINSON, B. P. II Kings 2:23-25 Elisha and the She-Bears. **Scripture Bulletin**, v. 14, p. 2-3, 1983.
- ROBINSON, B.P. Elijah at Horeb, 1 Kings 19.1-18: A Coherent Narrative? **Revue Biblique**, v. 98, n. 4, p. 513-36, 1991.
- ROBINSON, S. **Face2Face with Elijah**: Encountering Elijah the Fiery Prophet. Leominster: Day One Publications, 2006.
- ROFÉ, A. Baal, the Prophet and the Angel (II Kings 1): A Study in the History of Literature and Religion. **Beer Sheva**, v. 1, p. 222–232, 1973.
- ROFÉ, A. Properties of Biblical Historiography and Historical Thought. **Vetus Testamentum**, v. 66, n. 3, p. 433-455, 2016.
- ROFÉ, A. **Storie di profeti**. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia. Brescia: Paideia Editrice, 1991.
- ROFÉ, A. The Classification of the Prophetic Stories. **Journal of Biblical Literature**, v. 89, n. 4, p. 427-440, 1970.
- RÖMER, T. **A chamada história deuteronomista**: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- RÖMER, T.; NIHAN, C. O debate atual sobre a formação do Pentateuco. In: RÖMER, T.; MACCHI, J-D.; NIHAN, C. (Orgs.). **Antigo testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2010. p. 85-143.
- ROOKER, M. F. **Leviticus**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000.
- RÖSEL, H. N. 2 Kon 2,1-18 als Elija – Oder Elischa-Geschichte? **Biblische Notizen**, v. 59, p. 33-36, 1991.
- ROUTLEDGE, B. The politics of Mesha : segmented identities and state formation in Iron Age Moab. **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, v. 43, n. 3, p. 221-256, 2000.
- RUBIN, N. The Social Significance of the Firstborn in Israel. **Beth Mikra**, v. 33, p. 155-170, 1987/1988.

- RUDOLPH, W. Zum Text der Königsbücher. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft** v. 63, p. 201–215, 1951.
- RUSHDOONY, R. J. **Chariots of Prophetic Fire: Studies in Elijah & Elisha**. Vallecito, CA: Ross House Books, 2003.
- SARACINO, F. Ras Ibn Hani 78/20 and Some Old Testament Connections. **Vetus Testamentum**, v. 32, n. 3, p. 338-343, 1982.
- SATTERTHWAITE, P. E. The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8. **Tyndale Bulletin**, v. 49, n. 1, p. 1-28, 1998.
- SAVRAN, G. W. **Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative**. London; New York: T & T Clark International, 2005.
- SCHEFFLER, E. Royal Care for the Poor in Israel's First History: The Royal Law (Deuteronomy 17:14-20), Hannah's Song (1 Samuel 2:1-10), Samuel's Warning (1 Samuel 8:10-18), David's Attitude (2 Samuel 24:10-24), and Ahab and Naboth (1 Kings 21) in Intertext. **Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa**, v. 116 (Special Edition), p. 160-174, 2017.
- SCHENKER, A. Archetype and Late Literary Developments in 2 Kings 1:17-18 and 8:16: Recensions in the Masoretic Text and in the Old Greek. In: KREUZER, S.; MEISER, M.; SIGISMUND, M. (Org.). **Die Septuaginta - Orte und Intentionen: 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.-27. Juli 2014**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. p. 326-336.
- SCHENKER, A. Le monde a venir dans l'Ancien Testament. **Lumière et Vie**, v. 239, p. 25-31, 1998.
- SCHENKER, A. What Do Scribes, and What Do Editors Do? The Hebrew Text of the Massoretes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological Ekdoseis of the 4th and 3rd Centuries B.C., Illustrated by the Example of 2 Kings 1. In: AUSLOOS, H.; LEMMELIJN, B.; BARRERA, J. T. (Org.). **After Qumran: Old and Modern Editions of the Biblical Texts—The Historical Books**. Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2012. p. 275-293.
- SCHMITT, A. "Elija stieg zum Himmel hinauf". Der verklärte Tod des Elija nach 2 Kön 2.1-18. **Bibel und Kirche**, v. 61, p. 27-33, 2006.
- SCHMITT, R. **Magie im Alten Testament**. Münster: Ugarit-Verlag, 2004.
- SCHNIEDWIND, W.; SIVAN, D. The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew. **The Jewish Quarterly Review**, v. 87, n. 3/4, p. 303-337, 1997.
- SCHOTT, M. Elijah's Hairy Robe and the Clothes of the Prophets. In: Christoph BERNER, C. et al. (Org.), **Clothing and Nudity in the Hebrew Bible**. London/New York: Bloomsbury T & T Clark, 2019. p.477-89.
- SEEVERS, B. **Warfare in the Old Testament: The Organization, Weapons, and Tactics of Ancient Near Eastern Armies**. Grand Rapids: Kregel Academic, 2013.
- Van SETERS, J. **Em busca da História**. Historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. São Paulo: EDUSP, 2008.

- SHEMESH, Y. The Elisha Stories as Saint's Legends. **Journal of Hebrew Scriptures**, v. 8, p. 1-41, 2008.
- SHULMAN, A. The Participle נִפְּץ in Biblical Hebrew Prose. **Hebrew Studies**, v. 40, 1999, p. 57-82
- SICRE DIAZ, J. L. **Introdução ao profetismo bíblico**. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SILVA, C. M. D. A Careca de Eliseu, os moleques e as ursos. **Revista Perspectiva Teológica**, v. 39, p. 379-386, 2007.
- SILVA, C. M. D. Quando o mensageiro divino é vingativo. **Estudos Bíblicos**, v. 100, n. 4, p. 93-111, 2008.
- SKA, J.-L. Morrire e risorgere: il carro di fuoco (2Re 2,11). In: SKA, J.-L. **Una goccia d'inchiostro**. Finestre sul panorama bíblico. Bologna: EDB, 2008. p. 211-225.
- SKA, J.-L. **O canteiro do Pentateuco**: problemas de composição e de interpretação / aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016.
- 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.
- SMEND, D. R. The Deuteronomistic Elijah: A Contribution to the Old Testament Portrayal of the Prophets. **A Knight Old Testament Essays**, v. 4, n. 1, p. 28-45, 1986.
- SMICK, E. **Archaeology of the Jordan Valley**. Grand Rapids: Baker Book House, 1973.
- SMITH, M. **Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament**. New York: Columbia University Press, 1971.
- SMITH, M. S. **God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- SONNET, J.-P. "Today" in Deuteronomy: A Narrative Metalepsis. **Biblica**, v. 101, n. 4, p. 498-518, 2020.
- SOSKICE, J. M. **Metaphor and Religious Language**. London: Oxford University Press; Clarendon Press, 1985.
- De SOUZA, E. B. Some Theological Reflections on the Elijah-Elisha Narrative. **Hermenêutica**, v. 6, p. 65-79, 2006.
- SPERBER, D. Weak Waters. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 82, p. 114-116, 1970.
- SPOELSTRA, J. J. Queens, Widows, and Mesdames: The Role of Women in the Elijah-Elisha Narrative. **Journal for the Evangelical Study of the Old Testament**, v. 3, n. 2, p. 171-184, 2014.
- SPRONK, K. **Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1986.
- STECK, O. H. Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas. **Evangelische Theologie**, v. 27, p. 546-556, 1967.

- STEENKAMP, Y. **A Comparative Reading of the Elijah Cycle and its Implications for Deuteronomistic Ideology**. Pretoria, 2015. 98 p. Dissertação. Faculty of Humanities, University of Pretoria.
- STEENKAMP, Y. King Ahaziah, the widow's son and the theology of the Elijah Cycle: a comparative study. **Old Testament Essays**, v. 17, n. 4, p. 646-658, 2004.
- STEIN, B. L. Who the Devil Is Beelzebul? **Bible Review**, v. 13, n. 1, p. 42-45, 48, 1997.
- STIPP, H.-J. **Elischa-Profeten-Gottesmanner** (Munchener Universitatsschriften: Arbeiten zu Text und Sprache im AT 24). St. Ottilien: EOS, 1987.
- TÅNGBERG, A. A Note on Ba'al Zēbūb in 2 Kgs 1,2.3.6.16. **Scandinavian Journal of the Old Testament**, v. 6, n. 2, p. 293-296, 1992.
- TARLIN, J. Toward a "Female" Reading of the Elijah Cycle: Ideology and Gender in the Interpretation of 1 Kings 17-19, 21 and 2 Kings 1-2.18. In: BRENNER, A. (Org.). **A Feminist Companion to Samuel and Kings**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. p. 208-217.
- TEBES, J. M. The Mesha inscription and relations with Moab and Edom [en línea]. In: GREER, J.S.; HILBER, J.W.; WALTON, J.H. (eds.), **Behind the Scenes of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academics, 2018. p. 286-292.
- TEKONIEMI, T. Enhancing the Depiction of a Prophet: The Repercussions of Textual Criticism for the Study of the Elisha Cycle. **Biblische Notizen**, v. 186, p. 75-105, 2020.
- THIEL, W. Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen. In: EMERTON, J. A. (Org.). **Congress Volume: Leuven, 1989**. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1991. p. 148-171.
- THIEL, W. Jahwe und Prophet in der Elisha Tradition. In: HAUSMANN, J.; ZOBEL, H.-J. (Org.). **Alttestamentliche Glaube und Biblische Theologie: Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag**. Stuttgart/Berlin/Cologne: Kohlhammer, 1992. p. 93-103.
- THOMAS, S. I. Eternal Writing and Immortal Writers: On the Non-Death of the Scribe in Early Judaism. In: MASON, E. F. et al. (Orgs.). **A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. Vanderkam**. Leiden/Boston: Brill, 2012. p. 573-588.
- THOMPSON, T. L. Mesha and Questions of Historicity. **Scandinavian Journal of the Old Testament**, v. 21, n. 2, p. 241-260, 2007.
- TIGAY, J. H. The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic. In: TIGAY, J. H. (Org.). **Empirical Models for Biblical Criticism**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2005. p. 21-52.
- TODD, J. A. The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle. In: COOTE, R. B. (Org.). **Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective**. Atlanta: Scholars, 1992. p. 1-35.
- TREBOLLE BARRERA, J. C. **Centena in libros Samuelis et Regum**: Variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes. Madrid:



- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, 1989.
- TREBOLLE BARRERA, J. C. The Text-Critical Use of the Septuagint in the Books of Kings. In: TREBOLLE BARRERA, J. C.; TORIJANO, P.; PIQUER, A. (Orgs.). **Textual and Literary Criticism of the Books of Kings: Collected Essays**. Leiden/Boston: Brill, 2020. p. 221-232.
- TREBOLLE BARRERA, J. C.; TORIJANO, P.; PIQUER, A. Algunas características distintivas del texto masorético del libro de Reyes: desmitologización, polémica y substitución de términos mánticos. **Cadmo** v. 15, 2005. p. 9-21.
- TSUKIMOTO, A. Emar and the Old Testament—Preliminary Remarks. **Annual of the Japanese Biblical Institute**, v. 15, p. 3-24, 1989.
- UEHLINGER, C. L'ascension d'Élie: à propos de 2 Rois 2,11-12. **Transeuphratène**, v. 46, p. 79-97, 2014.
- UUSIMÄKI, E. Blessings and Curses in the Biblical World. In: NIKKI, N; VALKAMA, K. (Org.), **Magic in the Ancient Eastern Mediterranean: Cognitive, Historical, and Material Perspectives on the Bible and Its Contexts**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021. p. 159-174.
- VALLANÇON, H. **Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible**. Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2019.
- VANDAGRIFF, M. A Modern Rendering of Naboth's Vineyard. **Review and Expositor**, v. 116, n. 1, p. 38-41, 2019.
- VERHEIJ, A. J. C. "The Translation of Elijah": A Response to Everett Fox. In: BRENNER A.; Van HENTEN, J. W. (Org.). **Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion**. London/New York: Sheffield, 2002. p. 170-174.
- VOGELS, W. **Elie et se fioretti: 1 Rois 16,29-2 Rois 2,18**. Paris: Cerf, 2013.
- De VRIES, S. J. **Prophet Against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
- WAGSTAFF, B. J. **Redressing Clothing in the Hebrew Bible: Material-Cultural Approaches**. Exeter, 2017. 459 p. Tese. Doctoral College (Philosophy in Theology and Religion), University of Exeter. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10871/27594>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- WALFISH, R. Ruth and Elisha: A Comparative Study. **The Jewish Bible Quarterly**, v. 41, n. 4, p. 236-242, 2013.
- WEINFELD, M. **Deuteronomy and the Deuteronomic School**. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- WEINGART, K. My Father, My Father! Chariot of Israel and Its Horses! (2 Kings 2:12 // 13:14): Elisha's or Elijah's Title? **Journal of Biblical Literature**, v. 137, n. 2, p. 257-270, 2018.
- WEIPPERT, H. Geschichten und Geschichte: Verheissung und Erfüllung im deuteronomistischen Geschichtswerk. In: EMERTON, J. A. (Org.). **Congress Volume: Leuven, 1989**. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1991. p. 116-131.

- WEISMAN, S. Elijah's Mantle and the Consecration of Elisha. **Shnaton**, v. 2, p. 93-99, 1977.
- WEISMAN, Z. The Personal Spirit as Imparting Authority. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 93, p. 225-234, 1981.
- WENDLAND, E. R. Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors? **The Bible Translator**, v. 43, n. 2, p. 213-223, 1992.
- WERLITZ, J. Vom feuerigen Propheten zum Versöhner: Ein Überblick über die biblischen Elijatekste mit Schwerpunkt auf dem Alten Testament. **Bibel und Kirche**, v. 66, p. 192-200, 2011.
- WEST, J. Beware the Angry Prophet: 2 Kings 2:23-25. **Journal of Biblical Studies**, v. 1, n. 1, p. 1-11, 2001. Disponível em: <<https://www.bibleinterp.com/PDFs/Beware%20the%20Angry%20Prophet.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2020.
- WESTERMANN, C. **Basic Forms of Prophetic Speech**. London: Lutterworth Press, 1967.
- WHITE, M. C. **The Elijah Legends and Jehu's Coup**. Atlanta: Scholars, 1997.
- WIFALL, W. **The Court History of Israel**. St Louis: Clayton, 1975.
- WILLIAMS, J. G. The Prophetic "Father". **Journal of Biblical Literature**, v. 85, p. 344-349, 1966.
- WILSON, R. R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel**. 2ª. edição revista. São Paulo: Targumim; Paulus, 2006 (original inglês 1980).
- WINTER, J. **Face2Face with Elisha: Encountering the Messenger of Salvation**. Leominster: Day One Publications, 2008.
- WOODS, F. E. Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession. **Brigham Young University Studies Quarterly**, v. 32, n. 3, p. 47-58, 1992.
- WRIGHT, J.E. Whither Elijah? The Ascension of Elijah in Biblical and Extrabiblical Traditions. In: CHAZON, E. G.; SATRAN, D.; CLEMENS, R. A. (Orgs.). **Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone**. Leiden: Brill, 2004. p. 123-138.
- WYATT, N. Arms and the King: The Earliest Allusions to the Chaoskampf Motif and Their Implications for the Interpretation of Ugaritic and Biblical Traditions. In: WYATT, N. **There's Such Divinity Doth Hedge a King: Selected Essays**. Hants, UK; Burlington, Vermont: Ashgate, 2005. p. 151-189.
- WYATT, N. **Religious Texts from Ugarit**. 2nd ed. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- WYATT, S. Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A *Ménage à Trois* that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 36, n. 4, p. 435-458, 2012.
- XERAVITS, G. G. Remark on the Miracles of Elisha in the Lives of the Prophets 22.5-20. In: DOBOS, K. D.; KÖSZEGHY, M. (Org.). **With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich**. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009. p. 360-364.

- YADIN, Y. **The Art of Warfare in Biblical Lands: In the Light of archaeological Study**. New York: McGraw-Hill, 1963.
- YATES, G. E. The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17 - 2 Kings 13. **Faculty Publications and Presentations**, v. 12, p. 1-34, 2008.
- ZALCMAN, L. Ambiguity and Assonance at Zephaniah II 4. **Vetus Testamentum**, v. 36, p. 365-371, 1986.
- ZEVI, Z. Deuteronomic Historiography in 1 Kings 12-2 Kings 17 and the Reinvestiture of the Israelian Cult. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 32, p. 57-73, 1985.
- ZEWI, T. The Particles **וְהַ** and **וְהֵן** in Biblical Hebrew. **Hebrew Studies**, v. 37, p. 21-37, 1996.
- ZIOLKOWSKI, E. J. The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type. **History of Religions**, v. 30, n. 4, p. 331-358, 1991.
- ZUCKER, D. Elijah and Elisha: Part I, Moses and Joshua. **The Jewish Bible Quarterly** 40, 2012. p. 225-231.
- ZUCKER, D. Elijah and Elisha: Part II, Similarities and Differences. **The Jewish Bible Quarterly**, v. 41, n. 1, p. 19-23, 2013.
- ZVI, E. B. "The Prophets" – References to Generic Prophets and Their Role in the Construction of the Image of the "Prophets of Old" within the Postmonarchic Readership's of the Book of Kings. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 116, p. 555-567, 2004.

#### 8.2.4.

##### Verbetes de dicionário

- AHLSTRÖM, G. W. **אֱלֹהִים**. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H. J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 73-74.
- ALBERTZ, R. **צֶלַק**. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1088-1093.
- ALBERTZ, R.; WESTERMANN, C. **רִיחַ**. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1202-1220.
- ALDEN, R. L. **אֶדְוִן**. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 17-18.
- ALDEN, R. L. **בְּנֵי**. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 578-580.

- ALDEN, R. L. עֶזֶב. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 365-366.
- ALDEN, R. L. קֶרֶה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 984.
- ALDEN, R. L. שָׁעַר (1). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1254-1256.
- ALLEN, R. B. עֶמֶד. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1128-1130.
- ALLEN, R. B. עֶנֶה I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1139-1141.
- AMES, F. R. דִּבְרֵי. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1, p. 887-889.
- AMSLER, S. הִיָּה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 359-365.
- AMSLER, S. עֶמֶד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 921-924.
- AMSLER, S. קוֹם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1136-1141.
- AMSLER, S. קֶרֶה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1169-1171.
- ANGERSTORFER, A. יָצוּעַ; מִטָּה; עֶרְשָׂ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 11. p. 379-383.
- ARNOLD, B. T. נִגַּשׁ (2). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 31-32.
- AUSTEL, H. J. אֶלֶּה I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1566-1568.

- AUSTEL, H. J. אֶשֶׁל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1570-1571.
- AUSTEL, H. J. אֶשֶׁל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1580-1581.
- BAKER, D. W. אֶשֶׁל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1147-1151.
- BAKER, D. W.; NEL, P. J. אֶשֶׁל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1287-1288.
- BARRICK, W. B.; RINGGREN, H. אֶשֶׁל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 485-491.
- BARTELMUS, G. אֶשֶׁל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. v. 15. p. 204-236.
- BAUMANN, A. אֶשֶׁל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 260-265.
- BECK, J. A. אֶשֶׁל (1). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 446-449.
- BECK, J. A. אֶשֶׁל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 8-10.
- BECKING, B. Jordan. In: van der TOORN, K.; van der HORST, P. W. (Orgs.). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. 2nd extensively revised edition. Leiden; Boston; Köln; Grand Rapids, MI; Cambridge: Brill; Eerdmans, 1999. p. 474-476.
- BERGMAN, J.; KRECHER, J.; HAMP, V. אֶשֶׁל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 418-428.
- BERNHARDT, K. H.; BERGMAN, G. J.; RINGGREN, H. אֶשֶׁל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI;

Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 369-381.

BEUKEN, W. A. M.; DAHMEN, U. שְׁאִי I. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 248-261.

BOTTERWECK, G. J. תָּלַל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 5-19.

BOWLING, A. בָּטַל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 564-566.

BOWLING, A. שָׁרַף I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 654-657.

BOWLING, A. שָׁרַף. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 762-764.

BRATSIOTIS, N. P. שָׁרַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 222-235.

BRENSINGER, T. L. תָּלַל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 106-110.

BRODSKY, H. Bethel (Place). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1. p. 710-712.

BROWN, M. L. שָׁרַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 593-602.

CAQUOT, A. בָּטַל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 70-71.

CARPENTER, E. עָבַד. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 306-311.

CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A. עָבַד. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 522-523.

- CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A. פָּשַׁע. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 704-708.
- CARR, G. L. עֲלָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1115-1122.
- CARROLL, M. D. קָטָן. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 907-909.
- CHAN, A. K.; SONG, T. B.; BROWN, M. L. נָפַח. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1155-1166.
- CHHETRI, C. בָּקַשׁ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 697-703.
- CHISHOLM, R. B. סִיט. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 237-238.
- CHISHOLM, R. B. פָּרַח. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 699.
- CHISHOLM, R. B. שָׁלַח. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 127-129.
- CLEMENTS, R. E.; FABRY, H-J. מָיִם. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 265-288.
- CLINES, D. J. A. אֶדְרָת. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1993. v. 1. p. 137.
- CLINES, D. J. A. תֶּאֱלָ I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1993. v. 1. p. 439-448.
- CLINES, D. J. A. הֶאֱלָ I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1993. v. 1. p. 352-353.
- CLINES, D. J. A. בּוֹשׁ I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 130-132.

- CLINES, D. J. A. בָּעַל I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 237-239.
- CLINES, D. J. A. בָּעַל זְבוֹב. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 240.
- CLINES, D. J. A. לָב. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 383.
- CLINES, D. J. A. גִּלְגָּל I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 348.
- CLINES, D. J. A. גֵּלם. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 356.
- CLINES, D. J. A. דְּבָר. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 397-411.
- CLINES, D. J. A. שֶׁרָשׁ. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 473-476.
- CLINES, D. J. A. הָדוּר I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1995. v. 2. p. 500-501.
- CLINES, D. J. A. זְבוֹב. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1996. v. 3. p. 75.
- CLINES, D. J. A. חֲבָל I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1996. v. 3. p. 151-152.
- CLINES, D. J. A. חָי I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1996. v. 3. p. 202-204.
- CLINES, D. J. A. חֲצָה I/II. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1996. v. 3. p. 292-293.
- CLINES, D. J. A. חֲרָבָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1996. v. 3. p. 311.



- CLINES, D. J. A. יִרְדָּן I/II. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1998. v. 4. p. 289-290.
- CLINES, D. J. A. כְּרִמָּל I/II/III. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1998. v. 4. p. 462.
- CLINES, D. J. A. מוֹצָא. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2001. v. 5. p. 183-185.
- CLINES, D. J. A. מוֹשָׁב. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2001. v. 5. p. 190-192.
- CLINES, D. J. A. מְלֻאָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2001. v. 5. p. 284-288.
- CLINES, D. J. A. מְשַׁפֵּט. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2001. v. 5. p. 556-564.
- CLINES, D. J. A. נִגְזָר I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2001. v. 5. p. 603-604.
- CLINES, D. J. A. נִפְשָׁה I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2001. v. 5. p. 724-734.
- CLINES, D. J. A. סְעָרָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. p. 176.
- CLINES, D. J. A. עֵיר. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. p. 368.
- CLINES, D. J. A. עֲלִיָּה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. p. 421-422.
- CLINES, D. J. A. פָּה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. p. 655-663.
- CLINES, D. J. A. פֶּצֶר. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. p. 736.

- CLINES, D. J. A. פָּרָשׁ. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2007. v. 6. p. 787-788.
- CLINES, D. J. A. צִלְהָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 123.
- CLINES, D. J. A. צִלְהָיָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 123.
- CLINES, D. J. A. קָטָן I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 240-241.
- CLINES, D. J. A. קָלֵם I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 259.
- CLINES, D. J. A. קָרַע. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 329.
- CLINES, D. J. A. רָאָה I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 362.
- CLINES, D. J. A. רָאָשׁ I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 367-376.
- CLINES, D. J. A. רוּחַ. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 427-440.
- CLINES, D. J. A. רוּם I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 441-449.
- CLINES, D. J. A. רָכַב I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 489-491.
- CLINES, D. J. A. רַעָה II/III. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 520-521.
- CLINES, D. J. A. רַפָּא I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 533-535.

- CLINES, D. J. A. רפה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2010. v. 7. p. 537-538.
- CLINES, D. J. A. שְׁבָכָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 105-106.
- CLINES, D. J. A. שָׁחָה I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 316-319.
- CLINES, D. J. A. שָׁעָר. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 175-176.
- CLINES, D. J. A. שָׁר I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 182-190.
- CLINES, D. J. A. שָׁוָה I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 273-298.
- CLINES, D. J. A. שָׁחָה I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 331-332.
- CLINES, D. J. A. שָׁכַל. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 353.
- CLINES, D. J. A. שָׁלִיחַ. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 393-395.
- CLINES, D. J. A. [שְׁוָבָה] I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 682-683.
- CLINES, D. J. A. שָׁבָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield, Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011. v. 8. p. 681-682.
- COHEN, G. G. שָׁוָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1469-1471.
- COHEN, G. G. שָׁוָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1493-1494.
- COHEN, S. Jordan. In: BUTTRICK, G. A. (Org.). **The Interpreter's Dictionary of the Bible**. New York: Abingdon Press, 1962. v. 2. p. 973-978.

- COLLINS, C. J. גִּמְלָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 268-270.
- COLLINS, C. J. שְׁלֵחַ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 119-124.
- CONRAD, J. נֹכַח. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 415-423.
- CONRAD, J. פָּרֵץ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. v. 12. p. 104-110.
- CONRAD, J. קָטַן. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 3-9.
- COPPES, L. J. אָרֶץ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 18-19.
- COPPES, L. J. שְׁרָף. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 327-329.
- COPPES, L. J. הֶלֶךְ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 355-356.
- COPPES, L. J. הָשַׁע. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 545.
- COPPES, L. J. יָדָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 604-606.
- COPPES, L. J. שָׁגָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 920-921.
- COPPES, L. J. נִיחַ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 936-938.
- COPPES, L. J. קָיָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1331-1333.

- COPPES, L. J. קָטָן. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1335-1336.
- COPPES, L. J. קָלָל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1345-1347.
- COPPES, L. J. קָלָם. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1347.
- COPPES, L. J. קָרָא II. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1366.
- COPPES, L. J. קָרָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1373-1374.
- COPPES, L. J. קָרָע. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1375-1376.
- CORNELIUS, I. גִּיּוֹר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 491-492.
- CORNELIUS, I. בְּרִיָּה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 723.
- CULVER, R. D. מָלָךְ I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 840-846.
- CULVER, R. D. נִבְּאָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 904-906.
- CULVER, R. D. מָלָךְ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1383-1387.
- CULVER, R. D. מָלָךְ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1602-1606.
- DAHMEN, U.; van der VELDEN, H. מָלָךְ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. v. 15. p. 49-73.

- Van DAM, C. נכח. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 105-107.
- Van DAM, C. קרע. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 990-991.
- DEARMAN, J. A.; MATTINGLY, G. L. Mesha Stele. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 4, p. 708-709.
- DELCOR, M.; JENNI, E. שלח. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1330-1334.
- DENNINGER, D. שרץ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 967-973.
- DOHMEN, R. רעע. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 560-589.
- DOTHAN, T.; GITIN, S. Ekron (Place). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 2. p. 415-422.
- DREYITZA, M. שער II. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1256-1257.
- EISING, H. מלח. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 331-333.
- EISING, H. מלל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 348-355.
- EISING, H.; FABRY, H.-J. כרע. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. v. 7. p. 336-339.
- EISSFELDT, O. אדון. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 59-72.

- ELS, P. J. J. S. לָקַח. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 812-816.
- ENNS, P. מְשַׁפֵּט. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 1140-1142.
- FABRY, H.-J. זָבַח; זֶבֶח. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 72-79.
- FABRY, H.-J. חָבַל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 172-179.
- FABRY, H.-J. טָעַר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10. p. 291-296.
- FABRY, H.-J. שָׁם. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. v. 15. p. 128-176.
- FEINBERG, C. L. אָמַר. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 89-92.
- FICKER, R. מְלִאָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 666-672.
- FICKER, R. רָכַב. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1237-1239.
- FIRMAGE, E. Jr.; MILGROM, J.; DAHMEN, U. רָיַם. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 402-412.
- FISHER, M. C. נָעַר. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 977-978.
- FISHER, M. C. נָפַל I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 979-980.

- FOULKES, F. פִּזְקָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1214.
- FOULKES, F.; SOUTHWELL, P. J. M. פִּזְקָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 654-655.
- FREDERICKS, D. C. נִפְזָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 136-137.
- FREEDMAN, D. N.; LUNDBOM, J. R.; FABRY, H.-J. נִפְזָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. v. 5. p. 22-36.
- FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; FABRY, H.-J.; RINGGREN, H. נִפְזָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10. p. 24-39.
- FREEDMAN, D. N.; WILLOUGHBY, B. E.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. מִלְאָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 308-324.
- FRETHEIM, T. E. חֶרֶב (2). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 42-43.
- FRETHEIM, T. E. חֶרֶב (1). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 201-204.
- FUHS, H. F. גִּרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 290-315.
- FUHS, H. F. גִּרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 474-485.
- FUHS, H. F. עֶבֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10. p. 408-425.



- FUHS, H. F. עָלָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 11. p. 76-95.
- FUHS, H. F. חָצַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 208-242.
- FUHS, H. F. חָצַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14. p. 249-264.
- GAMBERONI, J. חָקַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. v. 12. p. 589-612.
- GERLEMAN, G. חָלַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 104-107.
- GERLEMAN, G. חָקַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 251-253.
- GERLEMAN, G. חָקַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 325-332.
- GERLEMAN, G. חָקַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 411-417.
- GERLEMAN, G. חָקַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 660-664.
- GERLEMAN, G. חָקַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 682-684.
- GERLEMAN, G. חָקַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 660-664. p. 1282-1284.
- GERLEMAN, G.; RUPRECHT, E. חָקַף. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 346-351.
- GERSTENBERGER, E. חָקַף. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition.

- Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10. p. 584-592.
- GILCHRIST, P. R. גִּלְכְּרִיסְט. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 618-621.
- GILCHRIST, P. R. גִּלְכְּרִיסְט. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 639-640.
- GILCHRIST, P. R. גִּלְכְּרִיסְט. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 643-645.
- GOLDBERG, L. גִּלְדֶּבֶּרְג. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 148-149.
- GORDON, R. P. גִּרְדֹּן. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 924-925.
- GÖRG, M. גֶּוֹרְג. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 322-330.
- GÖRG, M. גֶּוֹרְג. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 420-438.
- GRAF, F. Heros. In: van der TOORN, K.; van der HORST, P. W. (Orgs.). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. 2nd extensively revised edition. Leiden; Boston; Köln; Grand Rapids, MI; Cambridge: Brill; Eerdmans, 1999. p. 412-415.
- GRAUPNER, M.; FABRY, H-J. גְּרָאֻפְנֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14. p. 461-522.
- GREEVEN, H.; HERRMANN, J. εὐχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-. v. 2. p. 775-808.
- GRISANTI, M. A. גְּרִיסַנְטִי. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 996-1001.

- GRISANTI, M. A. מִיָּם. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 928-932.
- GRISANTI, M. A. מִצָּא. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 1058-1061.
- GRISANTI, M. A. קֶרֶה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 981-983.
- Van GRONINGEN, G. עֵבֶר. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1069-1074.
- HADLEY, J. M. Baal. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 418-424.
- HADLEY, J. M. Carmelo (כַּרְמֶל). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 455-456.
- HADLEY, J. M. Elias e Eliseu. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 562-568.
- HAMILTON, V. P. שִׁאֵץ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 379-381.
- HAMILTON, V. P. אֶרֶץ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 124-126.
- HAMILTON, V. P. אֶרֶר. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 126-127.
- HAMILTON, V. P. שִׁאֵץ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 128-129.
- HAMILTON, V. P. בִּקְעָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 679-681.
- HAMILTON, V. P. יִלָּל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 454-459.
- HAMILTON, V. P. הִיָּה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 351-352.

- HAMILTON, V. P. מַלְלָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 946-948.
- HAMILTON, V. P. מִשְׁפָּלָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1559.
- HAMILTON, V. P. מִתְנַיִם. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 1147-1148.
- HAMILTON, V. P. מִתְנַיִם. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 895-897.
- HAMILTON, V. P. נֶעַר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 127-130.
- HAMILTON, V. P. נִשְׁלָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 163-167.
- HAMILTON, V. P. נֶפֶץ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1204.
- HAMILTON, V. P. פְּנִיָּה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1220-1222.
- HAMILTON, V. P. שִׁוָּב. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1532-1534.
- HAMILTON, V. P. שִׁכָּל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 106-107.
- HAMP, V. הֶלְצִים. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 441-444.
- HARMAN, A. M. Partículas. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 1024-1038.
- HARMAN, A. M. נִפְלָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 132-134.

- HARMAN, A. M. עבר (1). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 315-318.
- HARRIS, R. L. פֶּרֶקֶל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 749.
- HARRIS, R. L. פֶּרֶע. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 748.
- HARRISON, R. K. חלה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 137-140.
- HARTLEY, J. E. יָקָר. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 652-653.
- HARTLEY, J. E. יָרִיחוֹ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 667-669.
- HARTLEY, J. E. שְׁמֶרֶן. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1588-1589.
- HASEL, G. זָעַק. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 112-121.
- HAUSMANN, J. פֶּרֶד. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. v. 12. p. 76-79.
- HAYDEN, R. E. חרב. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 256-257.
- HELFMEYER, F. J. הֶלֶךְ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 388-403.
- HESS, R. חֲצֵה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 243-244.
- HESS, R. פֶּרֶר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 671-672.

- HESSE, F. הֶסֶס. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 301-308.
- HOLLAND, T. A. Jericho (Place). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 3. p. 723-740.
- HOSTETTER, E. C. הֶסֶס. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 654.
- HÖVER-JOHAG, I. הוֹבֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. v. 5. p. 296-317.
- HULST, A. R. הֶלֶס. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 880-883.
- ILLMAN, K-J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J. הֶלֶס. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 185-209.
- JENNI, E. הֶלֶס. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1-13.
- JENNI, E. הֶלֶס. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 23-29.
- JENNI, E. הֶלֶס. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 29-31.
- JENNI, E. הֶלֶס. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 526-539.
- JENNI, E. הֶלֶס. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 561-566.
- JENSON, P. P. הֶסֶס. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 193-194.
- JEREMIAS, J. הֶסֶס. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 697-710.

- JEREMIAS, J. ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964—. v. 1. p. 364-366.
- JOHNSON, B. הָגַר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 213-216.
- JOHNSON, B. מְשֻׁפָּט. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 86-98.
- JONKER, L. עֲלִיָּה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 421.
- JONKER, L. רַכַּב. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1104-1108.
- KAISER, O. הָרַב. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. v. 5. p. 150-154.
- KAISER, W. C. לָקַח. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 793-795.
- KAISER, W. C. מָהָר I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 810-811.
- KAISER, W. C. מוֹאָב. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 812-813.
- KAISER, W. C. מָיִם. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 829-833.
- KAISER, W. C. מָלַח. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 838-839.
- KAISER, W. C. מִשְׁפָּח. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 676-677.
- KAISER, W. עֲבָד. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1065-1068.

- KAISER, W. C. כֹּהֵן. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1578-1579.
- KALLAND, E. S. כֶּבֶד. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 292-297.
- KELLER, C. A. קָלֵל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1141-1145.
- KNIERIM, R. כָּשַׁע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1033-1037.
- KONKEL, A. H. אָהַב. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 344-348.
- KONKEL, A. H. גָּלַם. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 843-844.
- KONKEL, A. H. צָעַק. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 824-827.
- KOOPMANS, W. T. בָּעַל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 659-661.
- KOTTER, W. R. Gilgal (place). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 2. p. 1022-1024.
- KRONHOLM, T. יָתַר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 482-491.
- KÜHLEWEIN, J. אִישׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 98-104.
- KÜHLEWEIN, J. בָּעַל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 247-251.
- KÜHLEWEIN, J. יָלַד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 544-546.
- KÜHLEWEIN, J. רָחַק. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1230-1232.



- LABUSCHAGNE, C. J. עֲנָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 926-930.
- LABUSCHAGNE, C. J. הָפָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 976-979.
- LIEDKE, G. שָׁפַט. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1392-1399.
- LITTAUER, M. A.; CROUWEL, J. H. Chariots. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1. p. 888-892.
- LIVINGSTON, G. H. פָּשַׁע. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1246-1248.
- LIVINGSTON, G. H. רָעַע. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1441-1445.
- LONG, G. A. לָוָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 361-362.
- LUND, J. A. Moabe. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 929-932.
- LUND, J. A. אֲמַר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 432-437.
- MAIER, W. A. I. Baal-Zebub (Deity). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1, p. 554.
- MARTENS, E. A. בָּעַל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 198-201.
- MARTENS, E. A. עָמַד. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 431-433.
- MARTENS, E. A. קָוָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 899-901.
- MARTIN-ACHARD, R. Resurrection: Old Testament. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 5. p. 680-684.

- MAYER, G. מָיֵר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 315-322.
- McCOMISKEY, T. E. מִקִּיִּשְׁקִי. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 62-63.
- MEAD, J. K. Eliseo. In: ARNOLD, B. T.; WILLIAMSON, H. G. M. **Diccionario del antiguo testamento: Históricos**. Barcelona: Editorial Clie, 2014. p. 295-299.
- MEIER, S. מֵיֶר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1230-1233.
- MERRILL, E. H. מֵרִיל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 1006-1009.
- MERRILL, E. H. מֵרִיל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 497-498.
- MERRIL, E. H. מֵרִיל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 532-533.
- MERRILL, E. H. מֵרִיל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 885-888.
- MERRILL, E. H. מֵרִיל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 402-404.
- MILLER, J. M. Moab (Place). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 4, p. 882-893.
- De MOOR, J. C.; MULDER, M. J. מִלְדֶּר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 2. p. 181-200.
- MULDER, M. J. מִלְדֶּר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 208-217.
- MÜLLER, H.-P. מִיילֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 129-150.

- MÜNDERLEIN, G. מלל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 20-23.
- NAUDÉ, J. A. נאד. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 518-523.
- NAUDÉ, J. A. נאד. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1004-1012.
- NEL, P. J. נל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 603-609.
- NEL, P. J. נל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 955-963.
- NIEHR, H. ניהר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. v. 12. p. 124-128.
- NIEHR, H. ניהר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14. p. 190-215.
- NOLL, S. F. נול. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 940-942.
- NORTH, R. נורת. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 225-244.
- O'CONNELL, R. H. אכל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 384-387.
- O'CONNELL, R. H. אכל. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1094-1097.
- OLIVIER, J. P. J. אקרום (עקרון). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 545-547.

- OSWALT, J. N. בָּקָע. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 206-207.
- OSWALT, J. N. הָשָׁה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 310-311.
- OSWALT, J. N. נוֹה (1). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 59-61.
- OTTO, E. עִיר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 11. p. 51-67.
- OTTOSSON, M. אָכַל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 236-241.
- OTTOSSON, M.; BERGMAN, G. J. אָרָץ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 388-405.
- OTZEN, A. B. בָּלִיעַל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 2. p. 131-136.
- PATTERSON, R. D. סוֹס II. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1033.
- PATTERSON, R. D. סָעָר. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1051-1052.
- Van PELT, M. V.; KAISER, W. C. Jr. אָר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 526-532.
- Van PELT, M. V.; KAISER, W. C.; BLOCK, D. I. אָר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1069-1074.
- PIENAAR, D. N. Acabe. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 355-357.

- PIENAAR, D. N. **Samaria** (שָׁמְרֹן). In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 1181-1183.
- POWELL, T. Jordão. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 794-797.
- POWELL, T. קָלֶט. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 925-927.
- PREUSS, H. D. חוּה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 248-256.
- PREUSS, H. D. אֶצֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 225-250.
- PREUSS, H. D. חֲנִי. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 277-286.
- PURVIS, J. D. Samaria (Place): Samaria the City. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 5. p. 914-921.
- RASMUSSEN, C. אֶלָּ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 826-827.
- RINGGREN, H. חָפֶז. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 1-19.
- RINGGREN, H. חֶפֶז. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 324-344.
- RINGGREN, H. מֶהָר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 138-142.
- RINGGREN, H. שְׁמִי. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition.

- Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, v. 9. p. 215-219.
- RINGGREN, H. עֲמָץ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 11. p. 178-187.
- RINGGREN, H. קָרָא; קָרָה II. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 159-162.
- RINGGREN, H.; RÜTERSWORDEN, U.; SIMIAN-YOFRE, H. עֲבָדָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10. p. 376-405.
- RINGGREN, H.; SEEBASS, H. פִּשְׁעָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. v. 12. p. 133-151.
- ROOKER, M. F. אֶזְרָא. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 334-335.
- ROOKER, M. F. Gilgal. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 686-688.
- ROSS, A. P. מִשְׁפָּחָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 147-151.
- ROVIRA, C. Y. Eliseo. In: BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L. **Diccionario del profetismo bíblico**. Burgos: Monte Carmelo, 2007. p. 248-255.
- SAEBØ, M.; Von SODEN, W.; BERGMAN, G. J. יָדָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 7-32.
- SAUER, G. הִלָּה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 365-370.
- SCHARBERT, J. קָלָל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 37-44.

- SCHMID, H. H. אָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 81-83.
- SCHMID, H. H. אָמ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 159-162.
- SCHMID, H. H. אָר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 172-179.
- SCHMID, H. H. לָק. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 648-651.
- SCHMIDT, W. H. אָלֵהִים. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 115-126.
- SCHMIDT, W. H.; BERGMAN, G. J.; LUTZMANN, H. דָּבָר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 84-125.
- SCHMOLDT, H. שָׁכַל. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14. p. 677-681.
- SCHREINER, J. עוֹר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10. p. 568-574.
- SCHREINER, J.; BOTTERWECK, G. J. פִּנָּה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 11. p. 578-585.
- SCHULTZ, C. עוֹר I/II/III. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1095-1098.
- SCHWIENHORST, L. מָרָד. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 1-5.
- SCOTT, J. B. אָכַל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 64-66.

- SEEBASS, H. בִּזְשָׁ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 2. p. 50-60.
- SEEBASS, H. לִקְחָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 16-21.
- SEEBASS, H. נִפְלָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 489-497.
- SEEBASS, H. שִׁפְזָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9. p. 497-519.
- SEYBOLD, K. הִלָּחָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4. p. 399-409.
- SEYBOLD, K.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. מִלָּחָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 346-375.
- SELMAN, M. הָחָ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 1025-1028.
- SMICK, E. B. הִלָּחָ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 454-458.
- SMICK, E. B. מִלָּחָ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 820-822.
- SMITH, G. V.; HAMILTON, V. הָחָ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 1074-1076.
- SMITH, J. E. מִלָּחָ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 261.
- SOGGIN, J. A. מִלָּחָ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 672-680.



- SOGGIN, J. A. שׁוֹב. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1312-1317.
- SOGGIN, J. A. שְׁמִים. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1369-1371.
- STÄHLI, H.-P. חוה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 398-400.
- STÄHLI, H.-P. יֵרָא. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 568-578.
- STÄHLI, H.-P. עֶזֶב. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 866-868.
- STÄHLI, H.-P. רוֹם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1220-1225.
- STENDEBACH, F. J. סוֹט. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10. p. 178-187.
- STENDEBACH, F. J. עֶזֶב. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H.-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 11. p. 215-230.
- STIGERS, H. G. בֶּב. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 290.
- STOEBE, H. J. חֶנַּן. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 439-447.
- STOEBE, H. J. טוֹב. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 486-495.
- STOEBE, H. J. רָפָא. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1254-1259.
- STOLZ, F. שָׁלָא. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 183-186.

- STOLZ, F. בּוֹשׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 204-207.
- STOLZ, F. הָרָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1071-1076.
- STOLZ, F. הֶלֶה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 425-427.
- STOLZ, F. הִוָּה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 722-724.
- STOLZ, F. נִשָּׂא. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 769-774.
- STOLZ, F. שָׁלַךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1335-1337.
- SUSSMAN, M. Sickness and Disease. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 6. p. 6-15.
- TALMON, S. הָרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 427-447.
- TENGSTRÖM, S.; FABRY, H.-J. הָרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 365-402.
- THIEL, W. Ahab (Person). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1. p. 100-104.
- THIEL, W. Ahaziah (Person). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1. p. 107-109.
- THIEL, W. קָרַע. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 175-180.
- THIEL, W. שָׁלַךְ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. v. 15. p. 88-96.

- THOMPSON, H. O. Carmel, Mount (Place). In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1. p. 874-875.
- THOMPSON, H. O. Jordan River. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 3. p. 953-958.
- THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A. פָּנִי. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3. p. 634-635.
- THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A. לְוִי. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 56-59.
- TOMASINO, A. מָהָר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 857-859.
- TSUMURA, D. T. מִשְׁפָּחָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 160-165.
- VANONI, G. שִׁי. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14. p. 89-112.
- VERHOEF, P. A. Profecia. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4. p. 1068-1078.
- VERHOEF, P. A. שִׁדְרָה. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 30-37.
- VERHOEF, P. A. יוֹד. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 419-423.
- VETTER, D. מָהָר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1176-1183.
- VOGEL, E. K. Jordan. In: BROMILEY, G. W. (Org.). **The International Standard Bible Encyclopedia**. Revised Edition. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979-1988. v. 2. p. 1119-1125.
- WÄCHTER, L. מִשְׁפָּחָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 468-473.
- WÄCHTER, L. שִׁדְרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition.

- Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14. p. 595-599.
- WAGNER, S. אָמֶר. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1. p. 328-345.
- WAGNER, S. בִּקְוֹ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 2. p. 229-241.
- WAGNER, S. שִׁרְרִי. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3. p. 293-307.
- WAGNER, S. יִקְרָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6. p. 279-287.
- WAGNER, S.; FABRY, H.-J. אֶצְרָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8. p. 465-483.
- WAKELY, R. תִּשְׁבֵּעַ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 63-85.
- WAKELY, R. תִּשְׁבֵּעַ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 113-122.
- WALSH, J. T. Tishbe (Place)/Tishbite. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 6. p. 577-578.
- WALTKE, B. K. הָרָ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 369-370.
- WALTKE, B. K. נִפְשָׁ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 981-986.
- WALTKE, B. K. שֶׁעָרָ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1485-1487.

- WEBER, C. P. חֲכָל I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 416-417.
- WEBER, C. P. חֲכָל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 448-450.
- WEBER, C. P. חֲכָל I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 466-467.
- WEHMEIER, G. עֶלֶה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 883-896.
- WESTERMANN, C. חֲכָל. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 394-397.
- WESTERMANN, C. יָקָר; כָּבֵד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 590-602.
- WESTERMANN, C. מָיִם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1410-1414.
- WESTERMANN, C. נֶפֶשׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 743-759.
- WESTERMANN, C. עֶבֶד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 819-832.
- WHITE, W. חֲכָל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1427-1428.
- WHITE, W. חֲכָל. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1446-1447.
- WILLIAMS, W. C. בָּרָךְ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 731-733.
- WILLIAMS, W. C. כָּרַע. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 725-726.

- WILLIAMS, W. C. מִלֵּךְ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 924-925.
- WILSON, G. H. יִשְׁבִּי. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 549-550.
- WILSON, M. R. נִכְהָ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 963-965.
- WINSON, M. R. מִלֵּךְ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 956-958.
- WOLF, H. מִלֵּךְ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 46-47.
- WOLF, H. מִלֵּךְ. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 514-515.
- Van der WOUDE, A. S. מִלֵּךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 403-406.
- Van der WOUDE, A. S. מִלֵּךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 610-611.
- Van der WOUDE, A. S. מִלֵּךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 995-1014.
- Van der WOUDE, A. S. מִלֵּךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1175-1176.
- Van der WOUDE, A. S. מִלֵּךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1997. p. 1348-1367.
- WRIGHT, C. J. H. מִלֵּךְ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 213-217.
- WRIGHT, C. J. H. מִלֵּךְ. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 505-511.

- YAMAUCHI, E. שָׁרָף. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 430-432.
- YAMAUCHI, E. הָרָה III. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 434-436.
- YAMAUCHI, E. הָרָה I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 494-498.
- YAMAUCHI, E. הָרָה I. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 523-526.
- YAMAUCHI, E. הָרָה. In: HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 657-660.
- YARCHIN, W. יָקָר. In: Van GEMEREN, W. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 521-524.
- ZIPOR, M. קִשְׁרָה. In: BOTTERWECK, G. J.; RIGGREN, H.; FABRY, H-J. (Org.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Revised Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13. p. 189-195.