

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



A morte por suspensão no madeiro no judaísmo intertestamentário

Martina da Conceição Coelho

Dissertação

MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES

2012

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



A morte por suspensão no madeiro no judaísmo intertestamentário

Martina da Conceição Coelho

Dissertação orientada
pelo Prof. Doutor José Augusto Ramos

MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES

2012

«Em tempos de engano universal, dizer a
verdade torna-se um acto revolucionário»

George ORWELL

Introdução

Muito rapidamente, devido à nossa cultura cristã, associamos a expressão «suspensão no madeiro» à crucifixão e automaticamente a crucifixão é identificada à morte numa cruz. Sêneca, autor romano do início da época cristã, descreve o que ele entende por morte numa cruz:

«Je vois devant moi des croix, non pas toutes du même modèle, mais variant avec le maître qui les fait faire : il en est qui pendent leurs victimes la tête en bas, d'autres les empalent, d'autres leur étendent les bras sur une potence¹.»

O surpreendente desta afirmação é que a morte na cruz ou a crucifixão podia ser assimilada ao empalamento.

O empalamento era um método bastante conhecido desde a antiguidade. Já o código de Hamurabi, datado por volta de 1750 a.C., o mencionava². Os egípcios também o utilizavam bastante:

«The preferred method of civilian execution was by impaling on a wooden stake, the convicted party being, in graphic words of the Nauri decree, 'caused to fall, he being placed on the top of the wood'³.»

Depois, como aparece recordado nos painéis encontrados no palácio de Senaquerib, não há dúvida que os assírios usaram este método. Seguem-se também os

¹ SENECA, dialogue 6 (*De consolatione ad Marciam*), 20, 3, traduzido por M. HENGEL, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, Paris : Cerf, 1981, p. 39.

² Cf. Código de Hamurabi, 153.

³ J. TYLDESLEY, *Judgement of the Pharaoh, Crime and Punishment in Ancient Egypt*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2000, p. 65.

persas, onde segundo Heródoto, o rei Dario teria empalado três mil homens⁴. É interessante notar que o verbo que Heródoto utiliza para descrever este acontecimento é *ανεσκολόπισε*, da raiz *ανασκολοπίζω*, que significa «fix on a pole or stake, impale⁵». Este mesmo verbo é mais tarde utilizado por Eusébio de Cesareia para descrever a crucifixão do apóstolo Pedro⁶.

Assim distinguir o empalamento da crucifixão torna-se difícil. Porquê não ter criado uma designação distinta entre estes dois métodos de execução que nos parecem tão diferentes?

«Certainly a cross-shaped ante-mortem crucifixion could be designated in antiquity by a series of words. But most often the ancients did not seem to care to be so specific. Instead they appear content to associate multiple suspension forms as a single penalty. The fact that this occurs in several languages leads us to conclude that generally in antiquity the form of penal bodily suspension was less significant than the fact that body was being suspended⁷.»

Parece então claro que o que importava era morrer suspenso, independentemente do método usado.

Nitidamente, vários povos utilizaram a morte por suspensão no madeiro. A grande pergunta é saber se esta influência afectou o povo judeu, ao ponto de ele mesmo usar este método.

⁴ Cf. HERÓDOTO, *Histórias* 3.159.1; cf. Inscrição de Behistun 50, onde Dario manda empalar Arkha e os seus homens.

⁵ H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press. 1940. Consultado na internet no Perseus Word Study Tool: <[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a%29naskolo pi/zw](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a%29naskolo%20pi%20zw)>

⁶ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, livro III, 1, 2.

⁷ D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010, p. 31.

Se perguntarmos a um rabino quais eram os métodos de execução que faziam parte da antiga lei judaica, certamente ele baseará o seu argumento sobre a *Mishná Sanhedrin* 7: 1, onde são mencionados quatro tipos de execução capital:

«The court had power to inflict four kinds of death-penalty: Stoning, burning, beheading and strangling⁸.»

Se continuarmos o nosso diálogo com esse rabino e lhe perguntarmos se este «strangling» corresponderia ao enforcamento, muito provavelmente ele irá responder-nos que, segundo a *Mishná Sanhedrin* 7: 3, o condenado era primeiramente enterrado até aos joelhos e somente depois era estrangulado, ou seja, ele não era enforcado, ele não morria suspenso.

Baseado neste argumento, durante muito tempo, prevaleceu a convicção que qualquer tipo de morte por suspensão (enforcamento, empalamento ou crucifixão) nunca fez parte da antiga lei judaica. No entanto, desde as descobertas do Mar Morto, esta ideia tem sido abalada.

Após ter concluído um primeiro trabalho sobre a crucifixão de Jesus, onde tentei comparar este evento com outras crucifixões realizadas pelos romanos⁹, interroguei-me sobre a percepção que terão tido os judeus ao assistirem não só a esta morte, mas a qualquer morte por suspensão. Será que foi algo de tão extraordinário que eles nunca tinham visto, antes da chegada dos romanos?

Alguns poderão ficar admirados por este estudo não abordar a ideia da crucifixão ou «suspensão no madeiro», contida no Novo Testamento¹⁰. Por uma questão de espaço e principalmente para evitar qualquer acusação de influência da teologia

⁸ *The Mishnah*, traduzido por H. Danby, Oxford: Oxford University Press, 1º ed. 1933, 1980, p. 391.

⁹ Cf. M. COELHO, *La crucifixion de Jésus à la lumière de l'histoire de la crucifixion romaine*, dissertação de Maîtrise, Faculté adventiste de Théologie de Collonges-sous-Salève (France), 2003.

¹⁰ Cf. Act 5: 30; 10: 39; Gl 3: 13.

cristã, este estudo examina a ideia da suspensão no madeiro, somente presente nos textos hebraicos e aramaicos.

O significado exacto da expressão hebraica תלה על-העץ e da sua tradução aramaica צליבת קיסא têm estado no centro de grandes debates, onde os hebraizantes se opõem aos estudiosos influenciados pela teologia cristã. Querendo ser o mais objectiva possível, encontrar todos os documentos onde cada partido manifesta o seu ponto de vista constituiu um grande desafio, que foi parcialmente superado com a ajuda das bibliotecas digitais. Uma vez que não encontrei nenhum livro ou artigo escrito em português, a tradução de certos termos específicos constituiu igualmente uma dificuldade suplementar.

Sempre com o objectivo de tentar responder à minha interrogação inicial, limitei o meu estudo ao período intertestamentário e tentei entender como é que a expressão תלה על-העץ, que se encontra em Dt 21: 22, era interpretada pela comunidade judaica, pouco antes da época cristã. Devido à interpretação rabínica, durante muito tempo tem-se suposto que este versículo só podia referir-se à suspensão de cadáveres. No entanto, ao estudar o Rolo do Templo, vemos que este versículo teve uma outra interpretação.

Poderá Dt 21: 22 não se referir à suspensão de cadáveres, pelo menos durante o período intertestamentário? Afinal Alexandre Janeu utilizou a crucifixão! O Comentário de Naum parece mencionar este acontecimento. Mas será que este facto é criticado ou louvado pelo qumranitas?

O Targum de Rute, onde aparece a expressão צליבת קיסא, é igualmente um texto onde a suspensão no madeiro é claramente relacionada aos métodos de execução capital. Os hebraizantes, para explicar este facto, propõem uma datação tardia do targum. No entanto, poderá este targum não ser assim tão recente e reflectir uma mentalidade anterior à Mishná, onde a morte por suspensão no madeiro poderia ser um meio de execução capital, presente em algum código penal judaico?

Assim, o estudo que aqui se apresenta, articula-se à volta de quatro capítulos:

- O primeiro capítulo é essencialmente uma análise de uma passagem do Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9), onde iremos tentar entender quem é que יתלה אנשים חיים («suspende homens vivos») e como é que este facto é interpretado pelo autor do texto.
- O segundo capítulo será focalizado sobre uma passagem do Rolo do Templo (11Q19 LXIV 6-13), onde Dt 21: 22-23 é interpretado diferentemente da tradição rabínica.
- O terceiro capítulo tem como objectivo determinar o período exacto durante o qual o Targum de Rute foi escrito.
- Finalmente, o quarto capítulo tentará estabelecer a história da evolução dos quatro métodos de execução capital, presentes no código penal judaico.

Com isto, anunciam-se os diferentes pontos que permitirão o avanço do nosso estudo, que irá conciliar tanto o aspecto linguístico como o aspecto histórico, da morte por suspensão no madeiro, na literatura judaica intertestamentária.

Capítulo I

O Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9) e a “suspensão de homens vivos”



Em 1952, foram descobertos na gruta 4 de Qumran, perto do Mar Morto, diversos fragmentos de um antigo comentário do livro bíblico de Naum (4QpNah/4Q169). Para alguns estudiosos, como por exemplo Y. Yadin, a descoberta deste comentário foi e ainda é de uma importância capital, não só pelo facto de ele conter a prova decisiva que os *Kittim* referidos nos manuscritos do Mar Morto aludem aos romanos¹¹, mas também por este relatar um evento histórico com personagens contemporâneas.

O Comentário de Naum é composto de quatro fragmentos, com um total de cinco colunas. Segundo o estudo paleográfico de J. Strugnell¹², o comentário é datado do fim da época hasmoneia ou início da época herodiana. E. Puech vai mais longe ao afirmar que o comentário teria sido composto por volta de 70 a.C.¹³.

O Comentário de Naum tem a particularidade de conter uma passagem importante referente ao método da crucifixão que se encontra nos fragmentos 3 e 4, coluna i, linhas 1-9 (4Q169 3-4 i 1-9). Nestes dois fragmentos encontra-se um comentário sobre Na 2: 12-14, em que o profeta profetiza a destruição da cidade de Ninive¹⁴, de uma maneira poética comparando-a a um leão cruel. O autor do comentário

¹¹ Cf. J. SCHREIDEN, *Les énigmes des manuscrits de la Mer Morte*, Wetteren, Belgique: Cultura, 1961, p. 13.

¹² Cf. J. STRUGNELL, «Notes en marge du volume V des “Discoveries in the Judea Desert of Jordan”», *Revue de Qumran* 26 (1970), p. 205.

¹³ Cf. E. PUECH, «La crucifixion et la tradition juive ancienne», *Le Monde de la Bible* 107 (1997), p.70.

¹⁴ Ninive, a capital da Assíria foi destruída pelos Babilónicos em 612 a.C.

de Qumran utiliza esta mesma simbologia para descrever e interpretar o texto bíblico, relacionando-o com a sua história contemporânea.

Este texto tem sido durante vários anos muito comentado, principalmente pelo facto de ele apresentar muitas lacunas e, por isso, várias interpretações. O grande debate concerne duas grandes questões:

- Qual é este evento histórico ao qual o autor de Qumran faz referência e em que época ocorreu?
- Como é que o autor interpreta a atitude do leão furioso (כפירן החרון) e principalmente do seus actos?

A – Apresentação do texto

A representação que se segue apresenta o Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9) sem nenhuma reconstrução ou adição, salvo na linha 9, onde provavelmente se encontra uma citação de Na 2: 14. Esta reconstrução da linha 9 fornece assim uma base para determinar o comprimento das outras linhas.

<i>frag. 4</i>	<i>frag. 3</i>
[מדור לרשעי גוים אשר הלך ארי לבוא שם גור ארי]	] 1
[טרום מלך יון אשר בקש לבוא ירושלים בעצת דורשי החלקות]	] 2
[בד מלכי יון מאנתיכוס עד עמוד מושלי כתיים ואחר תרמס]	] 3
[ארי טורף בדי גוריו ומחנק ללבויותיו טרף]	] 4
[על כפיר החרון אשר יכה בגדוליו ואנשי עצתו]	] 5
[חורה ומעונתו טרפה פשרו על כפיר החרון]	] 6
[מות בדורשי החלקות אשר יתלה אנשים חיים]	] 7
[בישראל מלפנים כי לתלוי חי על העץ [יקרא הנני אלי]כה]	] 8
9 נאם יהוה צבאות והבערתי בעשן רובכ] וּכְפִירִיכָה תֹאכַל חֶרֶב וְהִכְרַתִּי מֵאֶרֶץ טָרֶפָה	

1. [...] dwelling for the wicked ones of the nations. *Where the lion went to enter, there the cub of the lion ...*(Nah 2:12)
2. [...] Deme]trios king of Javan, who sought to enter Jerusalem with the counsel of the Seekers-of-Smooth-Things
3. [...] into the hand of the kings of Javan from Antikos until the rise of the rulers of the kittim; but after(wards) [...] will be trampled
4. [...] *Lion tears enough for his cubs and strangles prey for his lionesses* (Nah 2:13a)

5. [...] on account of the Angry Young Lion, who would strike his great ones and men of his counsel
6. [...and fill] cave and his lair [with] prey. (Nah 2:13b) Its interpretation concerns the Angry Young Lion
7. [...]mwt in the Seekers-of-Smooth-Things; who will hang up living men
8. [...] in Israel before, for concerning one hanged alive upon the tree [it] reads, *Behold I am against you,*
9. say[s the LORD of hosts, and I shall burn your abundance with smoke] and a sword will eat your lions, and I shall cut off from the earth (its) prey. (Nah 2:14)¹⁵

Este tipo de composição literária é típico dos Comentários (*Pesharim*) de Qumran, na qual aparece a citação bíblica, precedida da sua interpretação. A interpretação ou o comentário, geralmente introduzido pela palavra פִּשְׁרוֹ, é separado da passagem bíblica por um espaço em branco, como é o caso na linha 6.

A passagem principal que concerne o método da crucifixão encontra-se nas linhas 6 a 8. Muito provavelmente, a expressão אֲשֶׁר יִתְּלֶה אֲנָשִׁים חַיִּים («who will hang up living men») que se encontra na linha 7, faz referência ao método da crucifixão. A razão principal encontra-se numa expressão muito similar encontrada no *Sifré Deuteronomio* 21: 22:

«¿Puede entenderse que **se le colgará vivo, tal como hace el império (romano)?**»¹⁶

Qual era a maneira do império romano de suspender os condenados vivos? A resposta é sem dúvida a crucifixão. A semelhança destas duas expressões («colgará vivo» e יִתְּלֶה אֲנָשִׁים חַיִּים «will hang up living men») e a identificação do evento histórico a que se refere o autor de Qumran, permitem que todos os estudiosos, mesmo os mais hebraizantes¹⁷, estejam de acordo sobre o facto que o texto do Comentário de Naum faz referência à crucifixão de seres humanos vivos.

¹⁵ O texto hebraico e a sua tradução provém de: D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 58-59.

¹⁶ *Sifre Deuteronomio*, traduzido por E. Cortes e T. Martinez, Barcelona: Facultat de teologia de Catalunya, 1997, p.74.

¹⁷ Cf. J. BAUMGARTEN, *Studies in Qumran Law*, Leiden: E.J. Brill, 1977, p. 179-180.

Qual é então o evento histórico ao qual o autor do Comentário de Naum faz referência e em que época ocorreu?

B – Evento histórico

Para determinar o evento histórico, a identificação dos nomes próprios é primordial.

I. Demétrio

Assim, na segunda linha do nosso texto do Comentário de Naum encontra-se a expressão seguinte: טרוס מלך יון [], que se refere, certamente, a Demétrio, rei de Javan, ou seja rei da Grécia¹⁸. Na continuação desta segunda linha, o texto afirma que este rei helénico procurou entrar em Jerusalém. Na terceira linha, a expressão «until the rise of the rulers of the Kittim» revela que o texto foi escrito depois da ascensão dos Romanos¹⁹.

Depois de analisar todos estas indicações, do ponto de vista histórico, existem duas interpretações possíveis, acerca da identificação deste Demétrio:

- Demétrio III Eukairos (95 – 88 a.C.), que foi convidado por um grupo de judeus a lutar contra Alexandre Janeu.
- Demétrio I Sóter (162 – 150 a.C.), que ajudou denodadamente Alcimo, na sua luta contra Judas Macabeu.

A maioria dos estudiosos opina acerca da identificação de Demétrio com Demétrio III, provavelmente pelo facto de ter encontrado em um outro texto de Qumran

¹⁸ Cf. Dn 8: 21-22.

¹⁹ Cf. D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 61.

(4Q322) uma referência à rainha Alexandra Salomé²⁰ e certamente pela influência da famosa descrição de Flávio Josefo da crucifixão de 800 judeus, decretada por Alexandre Janeu²¹. É importante notar que Flávio Josefo não menciona o facto que Alcimo tenha praticado a crucifixão²². Na segunda linha do nosso texto é-nos dito que este Demétrio procurou entrar em Jerusalém seguindo o conselho dos דורשי החלקות («Seekers-of-Smooth-Things»). Quem são eles?

II. דורשי החלקות («Seekers-of-Smooth-Things»)

Esta expressão encontra-se seis vezes no Comentário de Naum (i, 2 ; i, 7 ; ii, 2 ; ii, 4-6 ; iii, 3 ; iii, 7). Ela é geralmente traduzida por «buscadores de coisas fáceis», «buscadores de lisonja» e «buscadores de coisas agradáveis». Trata-se certamente de um epíteto depreciativo, aplicado aos inimigos da seita, por estes se terem tornado conselheiros de um rei invasor (i, 2); em ii, 2, é-nos dito que eles se comportam com perfídia e falsidade; em ii, 4-6, eles são responsáveis de toda uma série de males; em iii, 3, eles são ameaçados de que no final dos tempos todas as suas más obras serão descobertas e que eles se tornarão objecto de ódio e de desprezo e em iii, 7, é predita a destruição de suas instituições²³.

A primeira palavra (דורשי) é um termo técnico de investigação bíblica, de busca e aplicação da lei, mas serve também para exprimir a busca gananciosa de interesses²⁴. Em relação à segunda palavra (החלקות), o autor de Qumran foi certamente inspirado por Is 30: 10, onde se encontra esta mesma palavra:

«Este é um povo rebelde, filhos mentirosos, filhos que não querem ouvir a lei do Senhor. Dizem aos videntes: Não vejais! E aos profetas: Não

²⁰ Cf. G. VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Allen Lane, 1997, p. 56.

²¹ Cf. FLÁVIO JOSEFO, *Antiquidades Judaicas*, livro XIII, 14, 2.

²² Cf. *Idem*, livro XII, 10, 2.

²³ Cf. F. GARCIA MARTINEZ, «4QpNah y la Crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3-4 i, 4-8», *Estudios Bíblicos* 38 (1979-1980), p. 224.

²⁴ *Ibidem*.

profetizeis para nós o que é recto! Dizei-nos **coisas agradáveis**, e tende para nós enganadoras lisonjas²⁵.»

Concretamente, quem são estes «buscadores de coisas agradáveis»? Podemos agora afirmar que se trata de um grupo ou de uma seita oposta à Comunidade de Qumran. Esta afirmação é uma grande ajuda para nos certificarmos de que o Demétrio do nosso texto é efectivamente Demétrio III. Por quê? Se este grupo era oposto à Comunidade de Qumran, esta última devia existir. E. Puech afirma que a aparição dos partidos farisaico e essénio ocorreu em 152 a.C. ou seja, dez anos depois da participação de Demétrio I na sua luta contra Judas Macabeu, que ocorreu em 162 a.C.²⁶.

Qual é este grupo ou seita oposta à comunidade de Qumran? Para responder a esta incógnita, o mais sensato seria descobrir primeiro quem é «o jovem leão furioso».

III. כפיר החרון («Angry Young Lion»)

Esta expressão refere-se a uma personagem investida de realza. O Targum do Pseudo-Jonatã ou Targum Yerushalmi em Na 2: 13 traduz directamente «leão» por «rei»²⁷. A palavra כפיר não tem aqui, no nosso texto, o significado de um leão com pouca idade:

«Le mot lionceau, dans cette locution, voulant designer non pas le tout jeune lion, mais le lion jeune, dans toute sa fougue et toute son ardeur²⁸.»

Por conseguinte, podemos afirmar que o «angry young lion» é um rei impetuoso que terá vivido na mesma época que Demétrio III. Este rei é Alexandre Janeu:

²⁵ Is 30: 9-10

²⁶ Cf. E. PUECH, « La crucifixion et la tradition juive ancienne »... p.71.

²⁷ Cf. F. GARCIA MARTINEZ, «4QpNah y la Crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3-4 i, 4-8»... p. 223.

²⁸ A. DUPONT-SOMMER, «Observations nouvelles sur l'expression "suspendu vivant sur le bois" dans le Commentaire de Nahum à la lumière du Rouleau du Temple», *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres*, 116^e année, N^o4 (1972), p. 710.

«The mention of Demetrius and his attempt “to enter Jerusalem through the counsel of the Seekers-after-Smooth-Things” leaves little doubt that the pesher focuses on the bitter conflict between Alexander Jannaeus and his opponents²⁹.»

Ao saber quem são estes oponentes, saberemos quem são estes «buscadores de coisas agradáveis». É interessante notar que Flávio Josefo, sendo um fariseu, lhes chama compatriotas:

«Il (Alexandre Janeu) pria alors ses **compatriotes** de mettre un terme à leur malveillance à son égard ; mais leur haine, au contraire, n'avait fait que croître à la suite de tout ce qui s'était passé ; comme il leur demandait ce qu'ils voulaient, ils répondirent d'une seule voix : «Ta mort» et envoyèrent des députés à Démétrius l'Intempestif pour solliciter son alliance³⁰.»

Assim, em 88 a.C., Demétrio III enfrenta e vence Alexandre Janeu, perto de Siquém. Devido provavelmente à perda do apoio da maioria dos judeus, que o tinham convidado, Demétrio abandona a Palestina e volta para a Síria. Os “abandonados vencedores” tornam-se assim o alvo da vingança de Alexandre Janeu:

«Les Juifs, après son départ, continuèrent la lutte contre Alexandre, mais furent vaincus et périrent en grand nombre dans les combats. Alexandre enferma les plus puissants d'entre eux dans la ville de Béthomé et l'assiégea. Devenu maître de la ville et de ses ennemis, il les ramena à Jérusalem où il les traita de la manière la plus cruelle : dans un banquet qu'il donna à la vue de tous, avec ses concubines, **il fit mettre en croix** (*ανασταυρωσαι*) environ huit cents d'entre eux, puis, pendant qu'ils vivaient encore, fit égorger sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants. C'était se venger de tout le mal qu'on lui avait fait, mais une vengeance trop inhumaine... car ses ennemis... avaient fait appel à l'étranger et... ils l'avaient abreuvé d'outrages et de calomnies de toute sorte³¹.»

²⁹ J. BAUMGARTEN, *Studies in Qumran Law* ... p. 180.

³⁰ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités Judaïques*, livre XIII, 13, 5, traduzido por R. Harmand. Paris : Société des études juives, 1932. Disponível na Internet: <<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda13.htm>>

³¹ *Idem*, livre XIII, 14, 2.

Alguns poderão objectar que o verbo *ἀνασταυρόω* nem sempre tem o significado de crucificar. Contudo, o facto de Flávio Josefo sempre utilizar este mesmo verbo, num mesmo contexto, faz supor um significado idêntico:

«The term (*ἀνασταυρόω*) means “crucify” everywhere else in the *War* and probably through most of the *Antiquities*; therefore, Josephus’ readers could hardly thought “*ἀνασταυρόω*” meant anything different here³².»

Neste caso, o verbo «*ἀνασταυρόω*», ao ser utilizado por Flávio Josefo tem, logicamente, o significado de crucificar.

Assim, podemos afirmar, em relação a este texto, que as palavras de Flávio Josefo evocam a crucifixão de 800 judeus, decretada por Alexandre Janeu. O texto é bastante claro no facto de que não se trata aqui de crucifixão *post-mortem*, ou seja de crucifixão de cadáveres, já que os crucificados, enquanto ainda estavam vivos, assistiram à morte dos seus familiares. É interessante notar que o autor chama ao ocorrido uma vingança demasiado desumana. Seria pelo facto de estes judeus terem sido crucificados, ou por causa de os crucificados terem assistido à morte dos seus entes queridos?

Segundo alguns historiadores, a crucifixão *ante-mortem* fazia parte da lei saduceia e por consequência, Alexandre Janeu, sendo saduceu, teria seguido esta lei³³. É importante relembrar que Alexandre Janeu era igualmente sumo-sacerdote ou seja ele era o representante da autonomia interna do judaísmo.

Afinal, quem são estes compatriotas que Alexandre Janeu crucifica, opositores à Comunidade de Qumran e ao rei saduceu, chamados de «buscadores de coisas agradáveis»?

«The portrait of the Seekers of Smooth Things in *4QNah* overlaps perfectly with that of the Pharisees in the period subsequent to the reign of Alexandra-Salome. They are an organised group (ii, 5; iii, 7-8) of

³² D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 55.

³³ Cf. A. MERX, *Die vier Kanonischen Evangelien*, 1, Berlin: Mattheus, 1902, p. 419s., citado por L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental», *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 26 (1976), p. 94-95.

teachers (ii, 8) based in Jerusalem (ii, 2) with a troubled past (I, 2-8) whose all-pervasive influence reaches into every segment of society (ii, 8-10) and whose power-base is the reverence in which they are held by the multitude (iii, 3,8)³⁴.»

Ou seja, os «buscadores de coisas agradáveis» são os fariseus.

Nem todos concordam em identificar os «buscadores de coisas agradáveis» com os fariseus. C. Rabin rejeita esta ideia, afirmando:

«Josephus nowhere defines the party opposing Jannaeus; he certainly does not say that they were Pharisees, nor does any episode exhibit features which would enable us to point to Pharisee views or characteristics³⁵.»

J. Murphy-O'Connor responde a esta afirmação:

«This silence is easily explained because Josephus' purpose in the *Antiquitates* was to highlight the power and authority of the Pharisees; he could not permit himself even a hint of their involvement in a series of revolts which failed utterly³⁶.»

Resumindo:

- Demétrio = Demétrio III Eukairos (95 – 88 a.C.)
- Leão furioso = Alexandre Janeu
- «Buscadores de coisas agradáveis» = os fariseus
- Evento histórico = a crucifixão de 800 oponentes (fariseus) em 88 a.C.

A grande questão que falta ainda esclarecer é compreender a percepção e a reacção da Comunidade de Qumran. Teriam eles ficado horrorizados por Alexandre

³⁴ J. MURPHY-O'CONNOR, «The Essenes and Their History», *Revue Biblique* 81 (1974), p. 243, n. 115.

³⁵ C. RABIN, «Alexander Jannaeus and the Pharisees», *Journal Jewish Studies*, Vol. 7 (1956), p. 8 citado por J. MURPHY-O'CONNOR, *Art. Cit.*, p. 243, n. 115.

³⁶ J. MURPHY-O'CONNOR, *Art. Cit.*, p. 243, n. 115; cf. J. NEUSNER, «Josephus's Pharisees», *Ex Orbe Religionum - Studia Geo Widengren Oblata I*, Leiden: E.J. Brill, 1972, p. 224-244.

Janeu ter crucificado 800 fariseus vivos? Ou pelo contrário, teria este castigo sido merecido e justo?

Para esclarecer esta questão, a reconstrução correcta das secções que faltam, e principalmente da linha oito, é essencial.

C – Interpretação

A reconstrução da linha oito tem estado no centro de um grande debate que divide os estudiosos. Este debate não se iniciou logo que foi publicado pela primeira vez o Comentário de Naum, em 1956. A reconstrução de Y. Yadin, em 1971, provocou uma revolução, que permanece até ao presente.

I. Versão original

J. Allegro publica e traduz pela primeira vez o Comentário de Naum, em 1956. Na linha 8, ele faz a seguinte reconstrução:

«7 [...] death (?) by the Seekers-after-Smooth-Things, who used to hang (or, hangs) men up alive

8 [...**which was never done (?)**] before in Israel, for it (the Scripture) calls the one hanged alive on the tree – *Behold, I am against [thee,*³⁷»

Quais foram as razões que levaram o tradutor a utilizar esta reconstrução («which was never done»)? Não há dúvida que ele foi primeiramente influenciado pela doutrina tradicional do judaísmo farisaico pós-mishnaico, ou seja do judaísmo

³⁷ J. M. ALLEGRO, «Further Light on the History of the Qumran Sect», *Journal Biblical Literature* 75 (1956), p. 89-95.

rabinico³⁸. De acordo com esta doutrina, que se encontra no Talmude Babilónico, somente o cadáver é crucificado e nunca o ser vivo:

«Our Rabbis taught: Had it been written, 'If he has sinned, then thou shalt hang him,' I should have said that he is hanged and then put to death, as the State does. Therefore Scripture says, And he be put to death, then thou shalt hang him — **he is first put to death and afterwards hanged**. And how is this done? — It [the verdict] is delayed until just before sunset. Then they pronounce judgment and put him [immediately] to death, after which they hang him; One ties him up and another unties [him], in order to full the precept of hanging³⁹.»

A segunda razão que o influenciou, foi provavelmente a descrição que Flávio Josefo faz da crucifixão de 800 judeus, por ordem de Alexandre Janeu. O horror descrito faz crer ao leitor que o que ocorreu foi algo de extraordinário e de único, como se isso nunca tivesse acontecido antes:

«Devenu maître de la ville et de ses ennemis, il les ramena à Jérusalem ou **il les traita de la manière la plus cruelle** : dans un banquet qu'il donna à la vue de tous, avec ses concubines, il fit mettre en croix environ huit cents d'entre eux, puis, pendant qu'ils vivaient encore, fit égorger sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants. C'était se venger de tout le mal qu'on lui avait fait, mais **une vengeance trop inhumaine**, même pour un homme qui avait été poussé à bout par les guerres qu'il avait soutenues et qui avait couru les plus grands dangers de perdre la vie et son royaume; car ses ennemis, non contents de le combattre avec leurs propres forces, avaient fait appel à l'étranger (...); en outre, ils l'avaient abreuvé d'outrages et de calomnies de toute sorte. Il semble bien cependant qu'il n'agit pas en ceci conformément à ses intérêts, et **l'excès de sa cruauté lui valut de la part des Juifs le surnom de Thracidas**. La masse des rebelles, au nombre d'environ huit mille, s'enfuirent dans la nuit et restèrent en exil tant que vécut Alexandre⁴⁰.»

As traduções que se seguiram, apesar de variarem um pouco nas palavras, adoptaram, todas elas, o mesmo sentido (não havia aparentemente nenhuma razão para ser diferente):

³⁸ Cf. L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 56.

³⁹ *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin 46b*, traduzido por J. Shachter e H. Freedman. Disponível na Internet: <http://www.halakhah.com/sanhedrin/sanhedrin_46.html>

⁴⁰ FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités Judaïques*, livre XIII, 14, 2.

- «in that he proceeded to hang them up alive. [**Such a thing had never before [been done]** in Israel⁴¹»
- «lui qui suspendait des hommes vivants [**sur le bois..., ce qui ne s'était pas fait]** en Israël antérieurement⁴²»
- «hangs men alive, [**a thing never done]** formerly in Israel⁴³»
- «lequel suspend les hommes vivants [..., **ce qui ne se faisait pas]** en Israël auparavant⁴⁴»

II. Versão de Yigael Yadin

Em 1971, Y. Yadin propõe uma reconstrução totalmente diferente:

«who hangs men alive [**on the tree as this is the law]** in Israel as of old⁴⁵».

Não há dúvida que Y. Yadin foi influenciado pela “redescoberta” do Rolo do Templo em 1967. Ele justifica a sua teoria, afirmando que a seita de Qumran não condenou Alexandre Janeu pelos seus actos; se o tivessem feito, eles nunca teriam utilizado a expressão כפיר ההרון («leão furioso»).

⁴¹ T. H. GASTER, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London: Secker & Wasburg, 1957, p. 231.

⁴² A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits Esséniens découverts près de la mer morte*, Paris : Payot, 1960, p. 281.

⁴³ G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth: Penguin Books, 1962, p. 232.

⁴⁴ J. CARMIGNAC, *Les textes de Qumran*, vol. 2, Paris: Letouzey et Ané, 1963, p. 86.

⁴⁵ Y. YADIN, «Peshar Nahum (4Q pNahum) Reconsidered», *Israel Exploration Journal* 21 (1971), p. 11-12.

Esta expressão encontra-se mais uma única vez no Comentário de Oseias 5: 13-15:

«[(Os 5, 13) pero él no puede sanar]os la llaga. La interpre[tación...] [...] **león furioso**. (Os 5, 14) Pues yo seré como un león [para Efra]ín [y como un leoncillo para la casa de] Judá. Su interpretación [se refiere] al sacerdote postrero que extenderá su mano para golpear a Efraín [... su ma]no. *Vacat*. [...] (Os 5, 15) Iré y volveré a [mi puesto] hasta que reconozcan su ofensa y busquen mi rostro; en su aflicción [madrugarán en busca mia. Su interpretación: que escon]derá Dios de [la tierra] [...] y ellos no escucharán [...]»⁴⁶.

Neste texto, Deus é identificado com o leão que devora Efraim e Judá, o que conduz Y. Yadin a afirmar que nos comentários de Qumran, a expressão כפיר החרון («leão furioso») é identificada com o instrumento de Deus. Em consequência, Alexandre Janeu torna-se um instrumento de Deus e por isso, dificilmente, pode ser criticado. Y. Yadin acrescenta que a palavra חרון («furioso») está sempre associada na Bíblia à ira de Deus. Num terceiro argumento, Y. Yadin salienta que o objectivo do Comentário de Naum é atacar as outras seitas judaicas e principalmente os דורשי החלקות (fariseus). Sendo esse o propósito, seria ilógico supor que a seita quisesse criticar Alexandre Janeu.

III. Versão de Joseph M. Baumgarten

J. Baumgarten reage intensamente, atacando as teorias de Y. Yadin⁴⁷. Ele rejeita, primeiramente, qualquer relação entre o Comentário de Naum e o Rolo do Templo, afirmando que neste último não se encontra a ideia de crucifixão. Em relação à expressão כפיר החרון («leão furioso»), J. Baumgarten realça que o vocábulo חרון («furioso») aparece no Comentário de Habacuc 3: 9b-13 para descrever a brutalidade e a arrogância dos romanos (*Kittim*), provando desse modo que a palavra חרון («furioso») não está sempre associada à ira de Deus:

⁴⁶ F. GARCIA MARTINEZ, *Textos de Qumran*, Madrid: Trotta, 1993, p. 242.

⁴⁷ Cf. J. BAUMGARTEN, «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?», *Journal of Biblical Literature* 91, N° 4 (1972), p. 472-481.

«[L'explication de ceci] concerne les Kittim qui foulent la terre avec leurs chevaux et leurs bêtes. Et de loin ils arrivent: des îles de la mer, pour dévorer [to]us les peuples comme l'aigle, sans se rassasier. Et c'est avec fureur et avec [irritation et dans l'ar]deur de la colère et les narines courroucées qu'ils s'adressent à to[us les peuples]⁴⁸.»

Combatendo, igualmente a ideia de que o instrumento de Deus não pode ser criticado, J. Baumgarten faz referência a Is 10: 5-7, onde segundo ele, o instrumento de Deus é tido como culpado. Ao afirmar também que os qumranitas não iriam desaprovar aquele que castigou os seus maiores inimigos, seria supor alguma simpatia pelos gentios que, no Comentário de Naum 2: 4-5, castigaram os fariseus. Obviamente, esta simpatia pelos gentios não existe.

Num último argumento, J. Baumgarten faz um paralelismo entre a expressão כפיר החרון («leão furioso»), em 4QpNah 3-4 i 8-12 e a imagem negativa do leão, no livro bíblico de Na 2: 12-14, afirmando que o castigo de Deus recai sobre o «leão furioso», ou seja Alexandre Janeu.

Resumindo, J. Baumgarten rejeita totalmente a ideia de que a crucifixão possa ter sido aprovada pela Comunidade de Qumran:

«Crucifixion was viewed with horror by the Qumran sectarians as totally alien to Jewish tradition⁴⁹.»

IV. Versões actuais

As sugestões actuais propostas pelos estudiosos dividem-se em dois grupos principais: o primeiro grupo afirma que o Comentário de Naum é uma prova de que a seita de Qumran possuía uma *halaká* própria, onde o método da crucifixão era aprovado (teoria de Y. Yadin); o segundo grupo interpreta o Comentário de Naum como contendo uma condenação do «leão furioso», por ele se opor à *halaká* tradicional (teoria liderada por J. Baumgarten).

⁴⁸ *La Bible: Ecrits Intertestamentaires*, publicado sob a direcção de A. DUPONT-SOMMER e de M. PHILONENKO, Paris: Gallimard, 1987, p. 343.

⁴⁹ J. BAUMGARTEN, «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?» ... p. 481.

Evidentemente, as reconstruções divergem:

- «whom he hangs as live men [**on the tree, as it was thus done**] in Israel from of old⁵⁰»
- «lui qui suspendait des hommes vivants [sur le bois] [] [**ainsi que l'on faisait**] en Israël dès les temps anciens⁵¹»
- «que colgó a hombres vivos [en el árbol, **cometiendo una abominación que no se cometía**] en Israel desde antiguo⁵²»

Como saber quem está certo ou errado?

Primeiramente, temos que reconhecer que a maioria das reconstruções são excessivamente curtas, quando comparadas com a reconstrução da linha 9⁵³. Além disso, todas as reconstruções carecem de objectividade:

«since the decision about whether the author of the Pesher thought this punishment was appropriate, almost necessarily precedes the actual process of reconstruction⁵⁴.»

D. Chapman, depois de ter analisado os argumentos destes dois principais grupos, chega às seguintes conclusões⁵⁵:

- A palavra חָרֹן («furioso») nem sempre é um conceito positivo, ligado a Deus.

⁵⁰ J. FITZMYER, «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament», *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), p. 500.

⁵¹ *La Bible: Ecrits Intertestamentaires...* p. 361.

⁵² F. GARCIA MARTINEZ, «4QpNah y la Crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3-4 i, 4-8»... p. 232.

⁵³ Cf. D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 65.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*.

- A palavra כפיר («leão») não é representada como uma figura positiva, quer no livro bíblico de Naum, quer no Comentário de Naum, o que faz supor que as acções do Leão possam ter sido interpretadas de forma negativa, ou pelo menos neutra.
- Uma visão negativa da noção de crucifixão no Comentário de Naum coincide com a descrição de Flávio Josefo. No entanto, não é certo que a seita de Qumran compartilhasse da mesma visão.

D – Sumário

Resumindo, não há dúvida que o Comentário de Naum faz referência a um acto de crucifixão, que ocorreu na Palestina entre o primeiro e o segundo século antes de Cristo. Provavelmente, ele se refere à crucifixão de 800 fariseus, por ordem de Alexandre Janeu, em 88 a.C.

À luz do texto do Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9) é difícil saber se o método da crucifixão foi rejeitado ou aceite pelo seu autor. No entanto, através deste estudo, podemos afirmar:

- A expressão כפיר הזרון («leão furioso») é identificada com o instrumento de Deus⁵⁶.
- Apesar de ter sido identificado com o כפיר הזרון («leão furioso»), Alexandre Janeu não era nada apreciado pela Comunidade de Qumran:

«Le texte qoumrânien appelé les *Testimonia* révèle fort bien les sentiments hostiles de la secte essénienne à l'égard de Jannée, qu'ils décrivent comme un "homme mauvais", un "suppôt de Bélial", qui est un piège "pour son peuple", en même temps qu'une destruction "pour tous ses voisins"⁵⁷.»

⁵⁶ Nem J. Baumgarten, nem D. Chapman desmentiram esta afirmação de Y. Yadin.

⁵⁷ A. DUPONT-SOMMER, «Observations nouvelles sur l'expression "suspendu vivant sur le bois" dans le Commentaire de Nahum à la lumière du Rouleau du Temple»... p. 717.

- Provavelmente, o autor do Comentário de Naum quis simplesmente, relatar e salientar que a crucifixão dos fariseus (os seus maiores inimigos) foi a consequência de um castigo de Deus.

O estudo deste texto do Comentário de Naum teve o objectivo de entrar directamente na problemática da utilização do método da crucifixão, que era um método de suspensão de seres humanos vivos, no meio das comunidades judaicas, no período intertestamentário.

A grande questão, à qual muitos estudiosos tentam responder, é saber a razão pela qual este «leão furioso», muito provavelmente Alexandre Janeu, utilizou um método de suspensão de seres humanos vivos. Teria ele seguido simplesmente, a título individual, um método de execução selêucida ou teria ele aplicado algum código penal saduceu ou talvez essénio?

Capítulo II

O Rolo do Templo (11Q19 LXIV 6-13) e a morte por “suspensão no madeiro”



Entre os principais manuscritos encontrados perto do Mar Morto, encontra-se o Rolo do Templo, com cerca de 8,60 metros de comprimento e contendo 66 colunas⁵⁸. Descoberta em 1956, a primeira cópia encontrada do Rolo do Templo (conhecida mais tarde por 11Q19), ficou na posse de um traficante de antiguidades, em Belém, até 1967. Durante a guerra dos seis dias, as tropas israelitas recuperaram-na. Dez anos depois, Yigael Yadin produziu uma edição sumptuosa do manuscrito e um comentário completo em hebraico moderno, que iniciou uma nova era no estudo do Rolo do Templo⁵⁹.

Provavelmente, o Rolo do Templo teria sido considerado pela comunidade de Qumran como fazendo parte da Torá, pelas seguintes razões:

- O autor utiliza sempre a primeira pessoa quando Deus fala;
- O nome de Deus (o Tetragrama) está sempre escrito com as quatro letras e na mesma escrita quadrada do resto do rolo: «Esta costumbre de consignar el nombre divino se observaba entre los escribas de Qumrán solamente cuando transcribían textos bíblicos⁶⁰.»

⁵⁸ Cf. J. FITZMYER, «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament»... p. 503.

⁵⁹ Cf. F. GARCIA MARTINEZ, «The Temple Scrolls», *Near Eastern Archaeology*, vol. 63, Nº 3 (2000), p. 172.

⁶⁰ L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 60.

O castigo por suspensão no madeiro é o tema de algumas linhas, em dois dos três exemplares encontrados do Rolo do Templo: 11Q19 LXIV 6-13 (datado da época herodiana, princípio da era cristã) e 4Q524 14, 2-4 (terceiro quarto do segundo século a.C., ou seja entre 150-125 a.C.)⁶¹.

A - Apresentação do texto

11Q19 LXIV 6-13 (as passagens de 4Q524 encontram-se sublinhadas)⁶²:

6
7 יְהִיָּה אִישׁ רָכִיל בְּעַמּוֹ וּמַשְׁלִים אֶת עַמּוֹ לְגוֹי נָכָר וְעוֹשֶׂה רָעָה בְּעַמּוֹ
8 וְתִלְתָּמָה אוֹתוֹ עַל הָעֵץ וַיָּמָת עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים וְעַל פִּי שְׁלוֹשָׁה עֵדִים
9 וַיָּמָת וְהָמָה יִתְּלוּ אוֹתוֹ [[עַל]] הָעֵץ (vacat) כִּי יְהִיָּה בָאִישׁ חָטָא <א> מִשְׁפָּט מוֹת וַיְבָרַח אֶל
10 חוּךְ הַגּוֹאִים וַיִּקְלַל אֶת עַמּוֹ <ו> אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְתִלְתָּמָה גַּם אוֹתוֹ עַל הָעֵץ
11 וַיָּמָת וְלֹא תֵּלִין נְבִלְתָּמָה עַל הָעֵץ כִּי קְבוּרָה תִּקְוֶרְמָה {ה} בַּיּוֹם הַהוּא כִּי
12 מִקּוֹלֵי אֱלֹהִים וְאִנְשִׁים תֵּלִין עַל הָעֵץ וְלֹא תִּשְׁמָא אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֲנוֹכִי (vacat)
13 נוֹתֵן לָכֶּה נִחְלָה (vacat)

I. Problemas de tradução

a. Waw ou Yod

A primeira grande dificuldade que encontra o tradutor é identificar as letras waw (ו) e yod (י). Aparentemente, poderíamos pensar que bastaria olhar para o

⁶¹ Cf. E. PUECH, «Le plus ancien exemplaire du Rouleau du Temple (4Q524)», *Legal texts and legal issues : proceedings of the second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, editado por M. Bernstein, F. Garcia Martinez e J. Kampen, Leiden: Brill, 1997, p. 48.

⁶² O texto provém de: E. PUECH, «La crucifixion comme peine capitale dans le Judaïsme Ancien», *Le judéo-christianisme dans tous ses états : actes du Colloque de Jérusalem, 6 – 10 Juillet*, Paris: Cerf, 2001, p. 51.

comprimento da letra. Contudo, aparecem no Rolo do Templo exemplos de palavras onde o *yod* tem o comprimento do *waw*: בִּימִי (Col. XLIII, 16), מִי (Col. XLIX, 18) e לפני (Col. LX, 14) e por outro lado, o *waw* tem o comprimento do *yod*: וְהִיצָהֲרִי (Col. XLIII, 9) e יוֹכְלוֹ (Col. XLIII, 13). Como podemos então diferenciar estas duas letras?

«The decision whether to read *waw* or *yod* in each case depends on grammatical considerations and on the context, rather than on the length of the letter⁶³.»

No entanto, E. Puech constata uma diferença entre os *yod* :

«S'il est vrai que statistiquement le *waw* est généralement de haste plus longue que le *yod*, même si parfois l'inverse peut être vrai, il faut s'empresse d'ajouter que dans ces derniers cas la tête du *yod* est habituellement plus marquée comme si le scribe voulait d'une autre manière marquer une différence entre ces deux lettres⁶⁴.»

No nosso texto aparece essa problemática com as palavras: בְּעַמּוֹ (linha 7, duas vezes) e עַמּוֹ (linha 7 e linha 10). Teria o autor pretendido dizer: «meu povo» ou «seu povo»? Na edição original, Y. Yadin opta por «seu povo»⁶⁵. E. Qimron sugere «meu povo»⁶⁶. E. Puech, depois de uma análise gramatical e contextual de 11Q19 LXIV 6-13 e de 4Q524 14, 2-4 chega à seguinte conclusão:

«Contrairement au jugement de Qimron, nous estimons la lecture 'mw ("son peuple") qu'imposent la graphie matérielle ainsi que la structure du passage et ses sources, être celle qui rend le mieux compte de la sévérité de la peine envisagée contre un juif qui trahit son Dieu et son propre peuple, le peuple de Dieu⁶⁷.»

⁶³ E. QIMRON, «Further New Readings in the Temple Scroll», *Israel Exploration Journal*, vol. 37, N° 1 (1987), p. 34.

⁶⁴ E. PUECH, «Notes sur 11Q19 LXIV 6-13 et 4Q524 14, 2-4. À propos de la crucifixion dans le *Rouleau du Temple* et dans le Judaïsme ancien», *Revue de Qumran* 69 (1997). p. 113.

⁶⁵ Cf. Y. YADIN, «Peshar Nahum (4Q pNahum) Reconsidered»... p. 6.

⁶⁶ Cf. E. QIMRON, *Art. cit.*, p. 35.

⁶⁷ E. PUECH, *Art. cit.*, p. 116.

Infelizmente, hoje, os estudiosos não chegaram a um compromisso sobre esta questão. Recentemente, D. Chapman, ao traduzir este texto, optou por «meu povo»⁶⁸.

b. Diferenças entre 11Q19 LXIV 6-13 e 4Q524 14, 2-4

1. Finais diferentes

A primeira grande diferença entre as duas principais cópias do Rolo do Templo diz respeito às últimas linhas de 11Q19 LXIV 6-13. O final da linha 11 até a linha 13 (נחלה ... מקוללי כי) não se encontra em 4Q524 14, 2-4. Neste último aparece uma citação de Dt 22: 11, que provavelmente deveria ser lida em 11Q19 LXV [7]⁶⁹. Para poder explicar este fenómeno, existem duas justificações possíveis:

«on pourrait avoir affaire soit à une interversion de séquences en 4Q524 14 et en 11Q19 LXIV – LXV [7], soit à un doublet au fragment 14⁷⁰.»

Infelizmente, o estado do texto não permite resolver completamente esta problemática.

2. Waw (linha 10)

Em 11Q19 LXIV 10, constatamos a presença de um waw que foi acrescentado pela própria mão do copista:

«Ce waw est de la même main que ceux du texte copié et par le même calame. On a certainement affaire à des corrections du copiste lui-même⁷¹.»

⁶⁸ Cf. D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 124.

⁶⁹ Cf. E. PUECH, «Notes sur 11Q19 LXIV 6-13 et 4Q524 14, 2-4. À propos de la crucifixion dans le *Rouleau du Temple* et dans le Judaïsme ancien»... p. 111.

⁷⁰ *Idem*, p. 112.

⁷¹ *Idem*, p. 112, n° 5.

Assim em lugar de termos *את עמו את בני ישראל* (seu povo, os filhos de Israel), como aparece em 4Q524, encontramos *את עמו ו את בני ישראל* (seu povo e os filhos de Israel).

À primeira vista poderíamos pensar que o copista queria se demarcar dos «filhos de Israel», identificando «seu povo» com a comunidade de Qumran, e os «filhos de Israel» com o resto do povo de Israel, ficando em segundo lugar⁷². Outra hipótese seria considerar este *waw* no sentido de querer explicar quem seria esse «seu povo», traduzindo assim «seu povo, ou seja os filhos de Israel»⁷³.

II. Tradução do texto

A tradução que se segue de 11Q19 LXIV 6-13, realizada por E. Puech, tem a particularidade de estar muito próxima da edição original de Y. Yadin⁷⁴:

(vacat) s'il

⁷ arrive que quelqu'un espionne contre son ³ peuple, livre son peuple
à une nation étrangère et fasse du mal à son peuple,
⁸ vous le suspendrez sur le bois, et il mourra. C'est sur la parole de
deux témoins ou sur la parole de trois témoins
⁹ qu'il sera mis à mort et ceux-là mêmes le suspendront [[sur]] le bois.
(vacat) S'il arrive qu'un homme coupable de la peine capitale s'en-
fuie au
¹⁴ milieu des nations et maudisse son peuple, (11Q19 : *et*) les fils
d'Israël, vous le suspendrez lui aussi sur le bois
¹¹ et il mourra. Et leur cadavre ne passera pas la nuit sur le bois, mais
vous devez les ensevelir le jour même, car
¹² sont maudits de Dieu et des hommes ceux (litt. : celui qui est) qui
sont suspendus sur le bois et tu ne souilleras pas la terre que je
¹³ te donne en héritage (vacat).

⁷² Cf. L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 62.

⁷³ Cf. E. PUECH, «Notes sur 11Q19 LXIV 6-13 et 4Q524 14, 2-4. À propos de la crucifixion dans le *Rouleau du Temple* et dans le Judaïsme ancien»... p. 112.

⁷⁴ E. PUECH, «La crucifixion comme peine capitale dans le Judaïsme Ancien»... p. 51.

B - O Rolo do Templo e Deuteronómio 21: 22-23

I. Midrash Halaká?

Muitos são os estudiosos que afirmam que 11Q19 LXIV 6-13 tem como objectivo de interpretar e de esclarecer a compreensão de Dt 21: 22-23: «There is no doubt that the text is providing a halakic interpretation of Deut. 21: 22-23⁷⁵», «It is a kind of midrash, an exegetical explanation of Deuteronomy 21: 22-23, presented as an original commandment of God to Moses⁷⁶».

No entanto, nem todos os estudiosos partilham este ponto de vista. M. Bernstein⁷⁷ contesta a ideia de que 11Q19 LXIV 6-13 seja um exemplo de *midrash halaká*, ao contrário das leis que o cercam. Ele afirma que se trata aqui de uma interpolação de material legal, que não deu origem a uma exegese de Dt 21: 22-23.

Apesar de M. Bernstein não ter definido o que ele entende por “*midrash halaká*” e “exegese”, estes termos parecem geralmente implicar⁷⁸:

- uma dependência sobre a raiz do texto (no nosso caso Dt 21: 22-23);
- uma clara influência da interpretação de outras passagens bíblicas (o nosso texto parece ter sido influenciado pelo menos por Ex 22: 27, Dt 17: 6, etc.);
- uma lei halákica deve necessariamente encaixar-se somente no local do texto onde a exegese é feita.

⁷⁵ J. FITZMYER, «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament»... p. 504.

⁷⁶ O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll», *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, editado por J. Charlesworth, New York: Doubleday, 1992, p. 80.

⁷⁷ Cf. M. J. BERNSTEIN, «Midrash Halakhah at Qumran? 11QTemple 64: 6-13 and Deuteronomy 21: 22-23», *Gesher* 7 (1979), p. 145-166.

⁷⁸ Cf. D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion*... p. 130.

Mesmo que alguns estudiosos considerem este texto (11Q19 LXIV 6-13) como uma interpolação, a questão principal é entender a razão pela qual o autor escolheu situar este texto aqui, onde se esperaria uma citação de Dt 21: 22-23 (dada a sequência das passagens citadas de Deuterônimo capítulos 21 e 22, no Rolo do Templo).

É muito provável que o autor, e ainda mais os seus leitores, tivessem visto uma relação estreita entre 11Q19 LXIV 6-13 e Dt 21: 22-23. Certamente, a intenção do autor teria sido de esclarecer o texto de Dt 21: 22, ao definir quais são os pecados passíveis de pena de morte, por suspensão no madeiro.

II. Diferenças entre 11Q19 LXIV 6-13 e Deuterônimo 21: 22-23

a. Os dois crimes

A primeira grande diferença entre 11Q19 LXIV 6-13 e Dt 21: 22-23 está em definir os crimes passíveis de pena de morte. Onde em Dt 21: 22 aparece somente a expressão *הטא משפט-מות* («pecado passível de pena de morte»), a coluna 64 do Rolo do Templo nomeia dois casos explícitos de crimes graves:

1. O caso de um informador, agindo contra o seu povo, de um traidor entregando seu povo a uma nação estrangeira e de alguém prejudicando o seu povo (linhas 6 e 7);
2. O caso de um condenado à pena capital, que foge para o meio dos gentios (das nações) e amaldiçoa o seu povo, (e) os filhos de Israel (linhas 9 e 10).

Durante um tempo, especulou-se que o autor, ao incorporar estes dois casos explícitos de crimes graves, poderia ter sido influenciado por algum evento histórico, como por exemplo a invasão da Palestina por Demétrio III⁷⁹, que provocou a crucifixão de 800 judeus, por ordem de Alexandre Janeu, em 88 a.C.⁸⁰. Hoje, sabemos pela datação

⁷⁹ Cf. Y. YADIN, «Peshet Nahum (4Q pNahum) Reconsidered»... p. 9.

⁸⁰ Cf. FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, livro XIII, 14, 2.

de 4Q524 que não deve ter sido este evento que influenciou o autor do Rolo do Templo. 4Q524 é datado do terceiro quarto do segundo século a.C., ou seja entre 150-125 a.C.⁸¹.

Ao olhar para estes dois crimes, podemos, no entanto, deduzir uma certa influência de alguns textos bíblicos:

- O primeiro crime resulta provavelmente de uma influência de Lv 19: 16, de Dt 21: 22, de Dt 17: 6, 7a e de Dt 19: 15⁸².
- O segundo crime seria influenciado por Ex 22: 27⁸³.

b. «Malditos de Deus e dos homens» (linha 12)

Enquanto que, no livro bíblico de Dt 21: 23 encontramos somente a expressão קללת אלהים «maldição de Deus», em 11Q19 LXIV 12 aparece מקוללי אלהים ואנשים «malditos de Deus e dos homens». Esta última expressão pode ser traduzida literalmente de duas maneiras, conforme o tempo de conjugação verbal que damos ao verbo:

- Porque são malditos de Deus e dos homens aqueles que estão suspensos no madeiro (o verbo מקוללי seria um *pu'al* (genitivo subjectivo)).
- Porque eles amaldiçoaram Deus e os homens, aqueles que estão suspensos no madeiro (neste caso o verbo מקוללי seria um *pi'el* ou *polel* (genitivo objectivo))

⁸¹ Cf. E. PUECH, «Le plus ancien exemplaire du Rouleau du Temple (4Q524)»... p. 48.

⁸² Cf. E. PUECH, «La crucifixion comme peine capitale dans le Judaïsme Ancien»... p. 52.

⁸³ Cf. D. SCHWARTZ, «“The contemners of Judges and Men” (11Q Temple 64: 12)», *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tubingen: Mohr, 1992, p. 81-88.

A maior parte dos estudiosos optam pela primeira solução⁸⁴. D. Schwartz contraria a maioria, ao optar pela segunda hipótese⁸⁵. Ele afirma igualmente que a palavra **אלוהים** não significa aqui Deus, mas juízes querendo assim afirmar que os suspensos no madeiro amaldiçoaram os juízes e os homens. Infelizmente, a sua argumentação não convence os estudiosos, principalmente pelo facto de rejeitar a ideia de que o verbo **מקוללי** possa ser um *pu'al*⁸⁶.

Resta agora esclarecer a razão pela qual o autor acrescentou «e os homens». Y. Yadin afirma que o objectivo deste acréscimo é: «to explain the obscure verse in the Massoretic text⁸⁷». Seguramente, o autor quis explicar que a suspensão no madeiro era o castigo para aqueles que amaldiçoam, tomando como referência 11Q19 LXIV 10. Ao cometer os crimes de «informar (espiar) contra o seu povo» e «entregar seu povo a uma nação estrangeira», o indivíduo também amaldiçoar o seu povo⁸⁸. Estes crimes de alta traição tornam-se, em consequência, uma ofensa para Deus:

«According to the author of the Temple Scroll, high treason committed against the people of God is not merely a political crime but a grave sin as well. It is God who is offended; his holy name is rendered profane before the Gentiles when an Israelite delivers “his people” to a foreign nation or curses it among the Gentiles⁸⁹.»

Resumindo a ideia do autor do Rolo do Templo, Deus e os homens amaldiçoam os suspensos no madeiro, por estes terem amaldiçoado o seu povo.

⁸⁴ Cf. M. J. BERNSTEIN, «כי קללת אלהים תלוי» (Deut. 21: 23): A Study in Early Jewish Exegesis», *The Jewish Quarterly Review* 74, Nº1 (1983), p. 21-45; cf. E. PUECH, «La crucifixion comme peine capitale dans le Judaïsme Ancien »... p. 41-66; cf. D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 130-132.

⁸⁵ Cf. D. SCHWARTZ, «”The contemnners of Judges and Men” (11Q Temple 64: 12)»... p. 81-88.

⁸⁶ Cf. D. CHAPMAN, *Op. cit.*, p. 131-132.

⁸⁷ Y. YADIN, *The Temple Scroll*, vol. 1, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983, p. 379.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*.

⁸⁹ O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll»... p. 82.

c. *Inversão dos verbos*

Aqui encontramos uma diferença importante:

	Deuterónimo 21: 22	11Q19 LXIV
Versão original	וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אתו על עץ	Linha 8-9: ותליתמה אותו על העץ וימת
		Linha 10-11: ותליתמה גם אותו על העץ וימת
Tradução	“Se um homem tiver cometido um pecado digno de morte, e for morto, e o tiveres pendurado num madeiro.” (Versão: João Ferreira de Almeida Actualizada)	Linha 8-9: “vocês o suspenderam no madeiro e ele morrerá”
		Linha 10-11: “vocês também o suspenderam no madeiro e ele morrerá”

Em Dt 21: 22, a morte ocorre antes da suspensão; em 11Q19 LXIV, ela ocorre depois da suspensão. Podemos admitir que o autor cometeu um lapso? Podemos afirmar, sem dúvida, que aqui não é o caso. Não somente a ordem dos verbos foi trocada, mas os próprios verbos mudaram de ortografia nos dois exemplos presentes, prova de que não houve nenhum erro de inadvertência. Qual é a importância desta mudança?

A *Mishná Sanhedrin* 6: 4 ao interpretar Dt 21: 22, é clara sobre o facto de que somente os cadáveres dos condenados devem ser suspensos durante um curto período, a fim de advertir o povo sobre as consequências graves do pecado. A sequência dos verbos «morrer» e «suspender», em Dt 21: 22, é levada a sério pelos rabinos. Para eles, a suspensão não é um modo de execução⁹⁰.

⁹⁰ Cf. O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll»... p. 83-84.

No Rolo do Templo, a sequência dos verbos é outra: o verbo «suspender» aparece antes do verbo «morrer». Como podemos interpretá-lo?

«In the Temple Scroll, the sequence “hanging-dying” indicates that the delinquent shall be hanged alive upon the tree, death being the result of this punishment. Hanging is here the way of carrying out the death sentence and not an additional act of exhibiting the corpse of the delinquent, as the rabbis interpreted Deuteronomy 21: 22-23⁹¹.»

Esta ideia de execução por suspensão torna-se evidente com a presença das testemunhas em *11Q19* LXIV 8-9: «C’est sur la parole de deux témoins ou sur la parole de trois témoins qu’il sera mis à mort et ceux-là mêmes le suspendront sur le bois.» Não só as testemunhas influenciaram a condenação à morte dos condenados, mas também realizaram a execução, como acontece em Dt 17: 6-7:

«Sob o depoimento de duas ou três testemunhas será executado; mas não poderá ser executado com o depoimento de uma só testemunha. As mãos das testemunhas serão as primeiras a levantar-se contra ele para lhe dar a morte e, por último, as mãos do povo. Assim, extirparás o mal do meio de ti⁹².»

A similitude entre estes dois textos é tão óbvia que certamente o autor do Rolo do Templo quis dar ao seu texto a mesma importância do texto massorético:

«The very fact that witnesses are introduced into this midrash on Deuteronomy 21: 22-23 reveals that this text is understood as an ordinance of judgment and the act of hanging upon the tree as execution. The delinquent has to be alive in order that he may die⁹³.»

Muito provavelmente, *11Q19* LXIV 6-13 evoca a condenação à morte por suspensão, contrariando assim os ensinamentos posteriores da Mishná.

⁹¹ O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll»... p. 84.

⁹² Versão Bíblia dos Capuchinhos (tradução da difusora bíblica)

⁹³ O. BETZ, *Art. cit.*, p. 84.

C - Definição do verbo תלה no Rolo do Templo

Até agora, sabemos que o nosso texto menciona a condenação à morte por suspensão. O que é que isso significa? De acordo com os estudiosos, existem três formas de morrer por suspensão: a crucifixão, o enforcamento e o empalamento. A qual destas três formas se refere o nosso texto do Rolo do Templo?

Nesta terceira parte, o objectivo não é tanto o de encontrar uma resposta sobre esta questão, que divide os estudiosos, mas apresentar, particularmente os diferentes argumentos dos principais defensores de cada posição. Tentaremos igualmente analisar estes argumentos de forma objectiva.

I. תלה significa «crucificar»

a. *Yigael Yadin*

Em 1971, Y. Yadin publica o seu famoso artigo «Peshar Nahum (4Q pNahum) reconsidered» onde ele compara os fragmentos 3 e 4, coluna i, linhas 1-9 do Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9) com o nosso texto do Rolo do Templo⁹⁴. Apesar de Y. Yadin nunca utilizar o termo «crucifixão», ele chega à conclusão de que estes dois textos estão ligados e tratam do mesmo tema, ou seja, da crucifixão de 800 judeus, ordenada por Alexandre Janeu, em 88 a.C:

«Y. Yadin a démontré, à partir du Rouleau du Temple à Qumrân, que pendant la période asmonéenne de l'époque hellénistique la crucifixion fut pratiquée comme peine de mort sanctionnant le crime de haute trahison⁹⁵.»

⁹⁴ Cf. Y. YADIN, «Peshar Nahum (4Q pNahum) Reconsidered»... p. 1-12.

⁹⁵ M. HENGEL, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix...* p. 106.

Apesar de Y. Yadin não ter sido o primeiro a salientar o facto de que os judeus praticavam a crucifixão⁹⁶, ele foi certamente aquele que causou o maior impacto, provavelmente por ser judeu.

b. Luis Diez Merino

Em 1976, L. Diez Merino publica um extenso artigo de 89 páginas intitulado: «El suplicio de la cruz en la literatura Judia intertestamental». Neste artigo, ele define três formas distintas de crucifixão que dificilmente se conseguem distinguir na literatura antiga: o empalamento, a crucifixão (numa cruz) *ante mortem* e a suspensão no madeiro do cadáver *post mortem*⁹⁷:

«Existen diversos términos que se refieren a un único suplicio, y que reviste distintas formas; con frecuencia las antiguas lenguas no tienen vocablos que los distinguan, pues todos ellos vienen a significar “suspender en un madero”, “colgar”, “subir al patíbulo”, etc.; pero con tales términos a menudo no se puede especificar qué forma de crucifixión denotan⁹⁸.»

No entanto, ele afirma que, em Qumran, תלה significa crucificar (empalar ou crucificar) *ante mortem*. Os seus argumentos são os seguintes⁹⁹:

1. 4QpNah 3-4 i 6-8 menciona a suspensão de homens vivos que, segundo Y. Yadin, se praticava desde antigamente em Israel.
2. 11Q19 LXIV ao mencionar duas vezes (linhas 8 e 11-12) Dt 21: 22-23 está a legalizar a crucifixão de homens vivos («vous le suspendrez sur le

⁹⁶ Cf. E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Bern: Francke, 1957, p.123-127; cf. E. BAMMEL, «Crucifixion as a punishment in Palestine», *Trial of Jesus: Cambridge Studies in honour of C. F. D. Moule*, editado por E. Bammel, London: SCM Press, 1970, p. 162-165.

⁹⁷ Cf. L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 44-47.

⁹⁸ *Idem*, p. 44.

⁹⁹ *Idem*, p. 67-69.

bois et il mourra»). Talvez, houvesse aqui uma influência da lei romana que preconiza a crucifixão para os crimes de alta traição.

3. O Rolo do Templo apresenta-se como um livro inspirado, onde Deus fala na primeira pessoa. O autor do Rolo do Templo não só inverte a ordem de Dt 21: 22, mas também faz referência expressa a este versículo. Se não fosse essa a interpretação comum no seu meio ambiente, jamais ele teria a ousadia de aplicá-la a Deus.
4. A crucifixão era aceite na Comunidade de Qumran, opondo-se assim aos ensinamentos farisaicos: (a) interpretando Dt 21: 22-23, diferentemente (tornando-se aos olhos dos fariseus um «tribunal incompetente»); (b) imitando um procedimento judicial pagão, usado naqueles dias pela potência mandatária; (c) sendo a Comunidade de Qumran contra aos *Kittim* (Romanos), o possível uso da crucifixão não seria por imitação ou por imposição externa, mas por fazer parte do próprio código.
5. A inversão dos verbos no Rolo do Templo deu mais uma razão à corrente farisaica para adoptar a posição contrária, ou seja, a crucifixão *post mortem*.
6. Segundo *Sifré Deuteronomio* 21: 22 (221)¹⁰⁰ entende-se que Dt 21: 22 poderia ser interpretado como fazendo referência a crucifixão.
7. Especificar «homem vivo» para os romanos era inútil, porque eles não praticavam a crucifixão de cadáveres; mas evidenciar para um judeu «crucificar vivo», era fazer a distinção expressa de um outro procedimento utilizado, que era a crucifixão de cadáveres.

¹⁰⁰ «Puede entenderse que se le colgará vivo, tal como hace el império (romano)? (No, pues) la Escritura dice: Y es muerto y se le cuelga de un madero» *Sifré Deuteronomio*... p.74.

Em 1978, J. Fitzmyer publica um artigo intitulado: «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament¹⁰¹». Em relação ao nosso texto do Rolo do Templo, ele chega às seguintes conclusões:

1. Sem dúvida, o texto fornece uma interpretação halákica de Dt 21: 22-23.
2. Provavelmente, seguindo a opinião de Y. Yadin, o texto do Rolo do Templo alude ao incidente histórico de Demétrio III Eukairos e Alexandre Janeu.
3. O texto de 11Q19 LXIV 8-9 parece confuso e sujeito a várias interpretações. Contrariando a ordem estabelecida em 11Q19 LXIV 6-13, nesta frase, o verbo «morrer» aparece antes do verbo «suspender».
4. Seguramente, a expressão יתלה אנשים חיים em 4QpNah 3-4 i 7 refere-se à crucifixão, pelo facto de Flávio Josefo, ao mencionar este evento, utilizar o verbo grego «*ανασταυρόω*» que significa crucificar.
5. O Comentário de Naum, com a sua alusão a Dt 21: 22-23 e o seu uso de תלה significando «crucificar» torna plausível que 11Q19 LXIV 6-13, ao se referir também a Dt 21: 22-23, entenda o verbo תלה com o mesmo sentido, ainda que sem a menção «homens vivos».
6. Contrariando J. Baumgarten, a expressão צליבת קיסא não significa obrigatoriamente «enforcamento». Como ele também o afirma nas suas notas de rodapé, o verbo צלב «in Aramaic usage ...was used to designate

¹⁰¹ J. FITZMYER, «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament»... p. 493-513.

a variety of forms of execution: impalement, hanging, as well as crucifixion¹⁰²».

7. Se Y. Yadin está correto ao relacionar 4QpNah 3-4 i 1-9 e 11Q19 LXIV 6-13 e se תלה significa em ambos os textos crucificar, podemos afirmar que os romanos não foram os únicos a utilizar a crucifixão na Palestina. Alexandre Janeu fez uso dela e segundo 11Q19 LXIV 6-13, parece evidente que os essênios a utilizaram para os crimes de alta traição.

d. David J. Halperin

Neste ping-pong de ideias ou nesta luta intelectual, em 1981, David Halperin publica um artigo intitulado: «Crucifixion, the Nahum Peshar, and the Penalty of Strangulation¹⁰³», onde ele contesta as afirmações de J. Baumgarten. Ao contrário do que este último afirma, D. Halperin assegura que צלב significa primeiramente «crucificar» e não «enforcar»:

«The root *slb* refers specially to crucifixion, not only in other Aramaic dialects (Syriac, Mandaic, Christian Palestinian Aramaic) but in rabbinic Hebrew as well¹⁰⁴.»

Nos targumim de Ester não há dúvida de que צלב significa «crucificar». No Targum de Rute 1: 17, a expressão צליבת קיסא só pode significar crucifixão:

«There is no evidence that the verb (צלב - *SLB*) is ever used for hanging by the neck. In Targ. 1: 17, where a form of execution is obviously designated, the burden of proof rests heavily upon the scholar who would see in *selibat qesa* anything other than crucifixion¹⁰⁵.»

¹⁰² Cf. J. BAUMGARTEN, «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?»... p. 474, nº 9. A expressão צליבת קיסא provém do *targum de Rute* 1: 17.

¹⁰³ D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Peshar, and the Rabbinic Penalty of Strangulation», *Journal of Jewish Studies* 32 (1981), p. 32-46.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 37-38.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 40.

Em 1992, Otto Betz, no seu artigo intitulado: «Jesus and the Temple Scroll¹⁰⁶», responde precisamente à nossa problemática, ao definir o tipo de suplício que encontramos em 11Q19 LXIV 6-13. Os seus argumentos são os seguintes:

1. A inversão dos verbos em 11Q19 LXIV 9 e 10-11, em comparação com Dt 21: 22-23, prova que o culpado era suspenso vivo.
2. A presença das testemunhas (linha 8) revela que o texto é entendido como uma ordem de julgamento e o acto de suspensão no madeiro como o meio de execução.
3. Segundo o Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9) e Flávio Josepho (*Ant.* XIII, 14, 2 e *War* 1.92-97), Alexandre Janeu crucificou 800 judeus. O facto que o texto aponta para Dt 21: 22-23 prova que o autor parece justificar o acto.
4. A suspensão de homens vivos não significa enforcamento (numa forca). Esse tipo de pena não era conhecido na região, durante a antiguidade. A estrangulação era realizada sem forca.
5. A provável crucifixão de oitenta mulheres (bruxas) por ordem de Simeon ben Shetah.

O. Betz termina com a seguinte conclusão:

«Thus we have two important source in early Judaism that prove that Deuteronomy 21: 22-23 was consciously appropriated and interpreted in the first century B.C.E. in relation to the penalty of crucifixion: (1) 11QTemple 64.6-13 and, together with it, the fragment 4QpNah; and (2) the rabbinic tradition on Simon ben Shetah and the eighty women. They come from different groups and times, and both are somewhat enigmatic and distorted by polemic. But they allude to historical facts that belong together as cause and effect, the latter being an act of revenge for the

¹⁰⁶ Cf. O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll»... p. 75-103.

former deed. In both sources the passage in Deuteronomy 21: 22-23 is understood as crucifixion¹⁰⁷.»

Relembramos que a nossa pergunta não foi a de saber se a Comunidade de Qumran ou os judeus crucificavam ou não. Nós só queríamos o significado do verbo תלה no Rolo do Templo. Mas ao admitir que o Rolo do Templo evoca a crucifixão, é também supor que os essénios ou outros grupos de judeus possam ter praticado a crucifixão. E esse foi o principal objectivo de todos estes estudiosos, o de provar que: (1) houve judeus que crucificaram outros judeus e (2) a Expressão ותליתמה אותו על (linha 8 e 10-11) significa crucificar. Para provar este segundo ponto, o facto de Y. Yadin ter associado o Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9) com o Rolo do Templo (11Q19 LXIV 6-13) foi o ponto de partida de toda esta interpretação.

Poderá, no entanto, esta interpretação ser falsa e não existir uma relação entre o Comentário de Naum e o Rolo do Templo?

II. תלה não significa «crucificar»

Os estudiosos podem aqui ser divididos em duas categorias. Apesar do nosso texto do Rolo do Templo ter sido editado só em 1971¹⁰⁸, eu decidi incluir, nesta secção, alguns estudiosos que escreveram antes desta data, não sobre o Rolo do Templo, mas sobre a ideia da utilização da crucifixão pelos judeus.

a. *Paul Winter*

A razão pela qual não intitulei esta secção: «תלה significa “enforçar”» foi pelo facto de alguns estudiosos, como P. Winter, apesar de não aceitar a crucifixão, também

¹⁰⁷ O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll»... p. 87.

¹⁰⁸ Cf. Y. YADIN, «Peshar Nahum (4Q pNahum) Reconsidered»... p. 1-12.

rejeitaram a ideia de que o enforcamento possa ter sido um modo de execução ordenado por um tribunal judaico, antes do segundo século d.C.:

«There is no evidence that a capital sentence passed by a Jewish court was ever carried out by strangling prior to the second century of the present era¹⁰⁹.»

Não podemos aqui especular acerca do que P. Winter, que faleceu em 1969, poderia ter pensado do nosso texto do Rolo do Templo. No entanto, os seus argumentos contra a crucifixão merecem uma particular atenção¹¹⁰:

1. Flávio Josefo, ao mencionar as atrocidades perpetradas por Antíoco Epifânio e seus soldados, escreve: «frappés à coups de fouet, mutilés, ils étaient mis en croix vivant et respirant encore¹¹¹». O facto de explicitar que eles ainda estavam vivos e respiravam, prova que este tipo de procedimento não era nada familiar na sociedade judaica.
2. Ao contrário do que E. Stauffer afirma, a *Assunção de Moisés* 8, 1¹¹² não constitui uma prova concreta da familiaridade do povo judeu com a crucifixão. Mesmo sendo provável que os capítulos oito e nove sejam de uma composição mais antiga que o resto do livro, o compilador poderia ter introduzido alguma expressão característica da sua época, para uma melhor compreensão dos seus contemporâneos. Relembramos que a *Assunção de Moisés* é datada do primeiro século d.C.

¹⁰⁹ P. WINTER, *On the trial of Jesus*, 1º ed. 1961, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974, p. 102.

¹¹⁰ Todos estes argumentos provém de: P. WINTER, *Op. cit.*, p. 90-96.

¹¹¹ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités Judaïques*, livre XII, 5, 4.

¹¹² «The king of earthy kings will crucify those who confess to their circumcision» R. H. CHARLES, *The assumption of Moses*, London: A. & B. Black, 1897, p. 29 citado por P. WINTER, *Op. cit.*, p. 90.

3. Não existe nenhuma prova concreta de que Alcimo ou Báquides tenha crucificado sessenta hassideus¹¹³, em 162 a.C., como o certifica E. Stauffer.

4. Simeon ben Shetah não deu ordem para crucificar oitenta mulheres (bruxas). A passagem onde está inserida esta história na Mishná tem como tema principal o apedrejamento e não a crucifixão:

«No doubt at all attaches to the fact that the passage in Mishnah Sanh. VI 4 does not refer to putting people to death by crucifixion, but to the public exhibition of the corpses of people who had already been executed by stoning¹¹⁴.»

5. Apesar de a *Mishná Shabbath* 6: 10 fazer referência ao cravo de um crucificado¹¹⁵, nada nos é dito quanto à identidade da pessoa crucificada, nem da causa da crucifixão, nem de quem a realizou.

6. Muito provavelmente, a expressão יתלה אנשים חיים encontrada no Comentário de Naum refere-se à crucifixão. O facto de não existir uma palavra para denominar a crucifixão, prova que ela não fazia parte da instituição judaica. Daí a necessidade de descrevê-la com a expressão: «suspende homens vivos».

7. A reconstrução da linha oito do Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 8) é a seguinte: «who hanged men alive (which was never done) in Israel before», salientando assim a aversão dos judeus pelas acções de Alexandre Janeu.

¹¹³ Cf. 1 Mac 7: 16; FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, livro XII, 10, 2; *Bereshit Rabbah* 65: 22.

¹¹⁴ P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 93.

¹¹⁵ «One may go out with the egg of a chargol (a species of locust used for curing an earache), a fox's tooth (used for treating sleeping disorders), and a nail from (the gallows of) an impaled person as a cure (for various conditions)» *The Mishnah, Tract. Shabbat* 6. 10, traduzido por Rabbeinu Ovadia M'Bartenurah, 2008. Disponível na internet:

<<http://www.emishnah.com/PDFs/Shabbat%206.pdf>>

8. Durante as guerras judaico-romanas, ambos os exércitos combateram com uma ferocidade extrema. Cada um deles tratou os seus adversários, com uma crueldade que não conhecia limites. Enquanto os romanos crucificaram os seus prisioneiros aos milhares, não existe um único caso em que a guerrilha judaica, impiedosa como ela era em lidar com o inimigo, tenha recorrido ao método da crucifixão.

b. Haim Cohn

Em 1968, H. Cohn escreveu o seu famoso livro: «The trial and death of Jesus¹¹⁶», enquanto membro do supremo tribunal de Israel. Os seus argumentos contra a crucifixão são os seguintes:

1. A raiz verbal צלב tem dois significados diferentes:

- צלב (em hebraico) significa «crucificar» e provém do hebraico «shelov» (שלב) que significa «fixar ou juntar tábuas ou vigas de madeira umas às outras».
- צלב (em aramaico) significa «suspender» e provém do assírio *dalabu* que significa «causar dor ou sofrimento».

2. O verbo צלב (em hebraico) encontra-se no Comentário de Naum¹¹⁷, interpretando 4QpNah 3-4 i 6-8 da seguinte maneira: «This is the young lion who wrought vengeance on them that sought smooth things, and crucified all of them on the same day; such a thing had never happened before in Israel, for it is written, he that is hanged is accursed of God

¹¹⁶ H. COHN, *The trial and death of Jesus*, New York: Harper & Row, Publishers, 1971.

¹¹⁷ Se olharmos para o texto original, veremos que, na realidade, o verbo צלב não se encontra em 4QpNah 3-4 i 6-8. O verbo é תלה e não צלב.

(Deut. 21: 23)¹¹⁸». Este «young lion» é provavelmente Alexandre Janeu que segundo Flávio Josefo, teria crucificado 800 fariseus, acto que nunca aconteceu antes.

3. O verbo צלב (em aramaico) aparece no Targum de Rute 1: 17: «Naomi told Ruth, we have four legal modes of execution, namely, stoning, burning, slaying and hanging». Sendo o Targum de Rute uma tradução pós-talmúdica, «hanging» só pode significar «enforcamento»¹¹⁹.
4. Simeon ben Shetah enforcou num só dia oitenta bruxas em Ascalão. O facto de ter sido num só dia, prova que elas não foram crucificadas.

c. Joseph M. Baumgarten

J. Baumgarten é considerado, hoje, o maior opositor da teoria da crucifixão. Em resposta a Y. Yadin, ele escreve, em 1972, um artigo que responde totalmente à nossa problemática: «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?»¹²⁰. Neste artigo, ele rejeita absolutamente a ideia de que o Rolo do Templo possa fazer referência à crucifixão e insinua que (1) o enforcamento foi aceite como meio de execução no judaísmo do segundo Templo e (2) תלה por si só não pode significar «crucificar», isso significa «enforcar». Os seus argumentos são:

1. O verbo צלב provém do assírio *silbu* que significa um arranjo em cruz de cordas ou madeira («a crosswise arrangement of bandages or wood»¹²¹).
2. Comparando as quatro formas de execução encontradas no Targum de Rute 1: 17¹²² e na *Mishná Sanhedrin* 7: 1¹²³ entendemos que o verbo צלב

¹¹⁸ H. COHN, *Op. cit.*, p. 210.

¹¹⁹ Cf. H. COHN, *The trial and death of Jesus...* p. 214.

¹²⁰ J. BAUMGARTEN, «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?»... p. 472-481.

¹²¹ *Idem*, p. 474, nº 9.

é assemelhado ao verbo חנק, indicando, desse modo, que o verbo צלב significa «enforcar».

3. A narração do suicídio de Jakim (Jakum) de Zerorot comprova que תלה era considerado como uma variante legítima da estrangulação¹²⁴.
4. A utilização do verbo תלה e צלב nos relatos do enforcamento de oitenta bruxas em Ascalão, por ordem de Simeon ben Shetah¹²⁵, é mais uma prova de que o enforcamento era uma forma aceitável de execução e que correspondia à estrangulação.
5. Sabendo que a Comunidade de Qumran tinha a obrigação de enterrar todos os suspensos no madeiro no mesmo dia, a crucifixão não iria corresponder a este ideal por ser um meio de tortura demorado, onde os crucificados podiam permanecer vários dias, até morrer.
6. A crucifixão é identificada com a expressão: יתלה אנשים חיים («suspender homens vivos») encontrada em 4QpNah 3-4 i 7. A necessidade de acrescentar «vivos» demonstra que «TLH by itself did not signify impalement on a cross, but a form of execution resulting in immediate death¹²⁶».
7. Ao contrário do que Y. Yadin afirma, o Comentário de Naum (4QpNah 3-4 i 6-8) reflecte uma atitude negativa em relação à crucifixão dos

¹²² « Naomi said “We have four death penalties for the guilty: the throwing of stones, burning by fire, death by the sword, and hanging on a tree (*selibat qésa* – צליבת קיסא)”» E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*, Rome: Biblical Institute Press, 1973, p. 60.

¹²³ «The court had power to inflict four kinds of death-penalty: stoning, burning, beheading and strangling (*heneq* - חנק)» *The Mishnah*... p. 391.

¹²⁴ Cf. *Bereshit Rabbah* 65: 22; *Midrash Tehillim* 11: 7.

¹²⁵ תלה encontra-se em *Mishná Sanhedrin* 6: 4; וצלבונן em *Yerushalmi Hagiga* 2: 2 [78^a]; אייתי לצליבא em *Yerushalmi Sanhedrin* 6: 9.

¹²⁶ J. BAUMGARTEN, «Does TLH in the Temple Scroll refer to crucifixion?»... p. 478.

«Seekers-after-Smooth-Things» por ordem do «Lion of Wrath», ou seja Alexandre Janeu.

Apesar de J. Baumgarten se concentrar, neste artigo, sobre o uso de תלה nos manuscritos do Mar Morto, ele parece também insinuar que, a menos que esteja associado com a palavra «vivo» (חַי ou חַיִּים), תלה nunca pode significar «crucificar». No entanto, ele admite que תלה, no livro bíblico de Ester, possa fazer referência ao empalamento, o que de modo nenhum, pode constituir um argumento para a legalização da crucifixão no código penal judaico.

Num artigo mais recente¹²⁷, ele clarifica a sua definição do verbo צלב e admite que pode referir-se à crucifixão. Reconhecendo que o verbo צלב significa «crucificar», em siríaco, mandeu e aramaico cristão-palestino, ele salienta que estas línguas são influenciadas pela teologia cristã e não podem afectar os targumim, contrariando as afirmações de D. J. Halperin¹²⁸. Nos targumim, o verbo צלב significa «suspender» e não «crucificar». Para J. Baumgarten, os targumim reflectem só as interpretações rabínicas.

Poderá no entanto, algum targum, como o Targum de Rute, não reflectir as interpretações rabínicas, ou seja, ter sido escrito antes de 70 d.C.?

III. Análise linguística

Sendo o nosso objectivo tentar definir o verbo תלה no Rolo do Templo, não podemos aqui analisar todos os argumentos de todos estes estudiosos. Iremos somente nos concentrar sobre os argumentos linguísticos, em relação aos verbos תלה e צלב (tradução targúmica de תלה).

¹²⁷ J. BAUMGARTEN, «Hanging and Treason in Qumran and Roman Law», *Eretz-Israel* 16 (1982), p. 7-16.

¹²⁸ Cf. D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Peshier, and the Rabbinic Penalty of Strangulation»... p. 32-46.

Um dos estudiosos, que procura definir צלב, é H. Cohn. Sua teoria é baseada numa forte distinção deste mesmo verbo segundo a sua etimologia: צלב em hebraico significaria «crucificar», enquanto que em aramaico צלב indicaria «suspender». Esta distinção tão grande, entre as duas línguas tão semelhantes, não convence:

«It is surprising that Cohn can argue a strong distinction between two identical consonantal terms used in such similar contexts in two languages with such a long history of intermingling¹²⁹.»

Talvez o maior argumento contra esta definição de H. Cohn é o de constatar que várias passagens do *Midrash Rabbah* escrito em aramaico, utilizam צלב para claramente designar crucifixão¹³⁰. J. Baumgarten também não acredita nesta definição e propõe outra etimologia que tem muito mais sentido.

Por J. Baumgarten responder completamente à nossa problemática (o seu artigo intitula-se: «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?»), iremos analisar em pormenor os seus argumentos:

1. Como também ele o reconheceu num artigo mais recente, צלב em siríaco, mandeu e aramaico cristão-palestino significa «crucificar». Pertencendo todas estas línguas ao aramaico médio, não seria lógico que as outras línguas também pertencendo ao aramaico médio, como o aramaico judeu-babilónico médio e aramaico judeu-palestino médio, adoptasse צלב para designar «crucificar»?

«It is wholly possible that *SLB* may have had some proclivity to bearing crucifixion signification in other Aramaic dialects with which Syriac, Christian Palestinian Aramaic, and Mandaic were in contact, and from which they developed – including both Babylonian and Jewish Palestinian Aramaic, as well as their predecessors. It is this possibility that Baumgarten too quickly dismiss¹³¹.»

¹²⁹ D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 15.

¹³⁰ Cf. *Eclesiástico Rabbah* 7: 37; *Ester Rabbah* 10: 5.

¹³¹ D. CHAPMAN, *Op. cit.*, p. 20.

2. Apesar de J. Baumgarten não estar completamente contra, D. Halperin tem razão ao afirmar que צלב se refere unicamente à suspensão do corpo morto ou vivo, por outra pessoa¹³²:

«For rabbinic and Jewish targumic Aramaic, as well as for Rabbinic Hebrew, צלב always speaks of human bodily suspension¹³³.»

3. Como também J. Baumgarten o admite, sem dar ênfase, existem vários casos onde צלב designa claramente um acto de crucifixão: *Tosefta Sanhedrin* 9: 7; *Mishná Yebamot* 16: 3; *Tosefta Yebamot* 14: 4; *Talmude Babilónico Yebamot* 120b e *Talmude de Jerusalém Yebamot* 16: 3 [15c]¹³⁴.

4. Sendo צלב a tradução aramaica do verbo תלה na Bíblia¹³⁵, J. Baumgarten, seguindo as antigas traduções e interpretações judaicas¹³⁶, insinua que תלה na Bíblia, foi sempre entendido pelos tradutores e intérpretes judaicos com o significado de «enforçar». Isso, no entanto, não acontece na tradução *Septuaginta* de Ester 7: 9, onde o verbo תלה é traduzido por σταυρώω. De igual modo, em relação à suspensão no madeiro em Génesis 40: 19, Flávio Josefo e Fílon de Alexandria utilizam claramente termos relacionados com a crucifixão para evocar este incidente. Estes dois exemplos provam que houve autores judaicos do período do segundo Templo que associaram o verbo תלה e a expressão ותלה אותו על-עץ (Génesis 40: 19) com a crucifixão.

¹³² צלב não se refere ao suicídio.

¹³³ D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 21.

¹³⁴ Cf. *Ibidem*.

¹³⁵ Cf. Os Targumin em Gn 40: 19, 22; Js 8: 29, 10: 26; 2 Sm 4: 12, 21: 12.

¹³⁶ Nomeadamente, a enumeração rabínica dos quatro modos de execução encontrada na *Mishná Sanhedrin* 7.1: «The court had power to inflict four kinds of death-penalty: stoning, burning, beheading and strangling (*heneq* (חנק) – enforcamento)» *The Mishnah...* p. 391.

5. J. Baumgarten salienta que temos de saber distinguir entre os textos halákicos (*halakot*) e hagádicos (*hagadot*)¹³⁷. Segundo ele, a parábola de Rabi Meir não é certamente um texto halákico, que legaliza a utilização da crucifixão na lei judaica. A parábola é a seguinte:

«(it is comparable) to twin brothers resembling each other. One became King over the whole world, while one took to robbery. Some time later the one who took to robbery was seized and crucified on the cross. Everyone who passed by used to say: it seems that the king is crucified! Hence it says (Deut. 21: 23): For the hanged is an affront to God¹³⁸.»

Sobre este ponto, J. Baumgarten está certo, ao afirmar que homilias «hardly suffice to prove that in the legal exegesis of the time Deut. 21: 22-23 was understood to refer to crucifixion¹³⁹»; a parábola de Rabi Meir é um texto hagádico e não halákico. No entanto, vemos aqui claramente que a crucifixão está associada a Dt 21: 23, demonstrando assim que תלה em Dt 21: 22-23 podia ser entendido no sentido de crucifixão.

6. Efectivamente, no suicídio de Jakim de Zerorot, o enforcamento faz parte dos quatro modos de execução da lei judaica. Por Jakim de Zerorot ter vivido no segundo século a.C., poderemos pensar que o enforcamento era aplicado neste período. No entanto, temos que tomar em conta que o mais recente relato desta história, encontrado no *Bereshit Rabbah* 65: 22, é datado do quinto século d.C., onde a doutrina farisaica prevalecia¹⁴⁰. Ademais Jakim de Zerorot, identificado com o Sumo-sacerdote Alcimo, não se teria suicidado, mas morrido, provavelmente, após um acidente vascular cerebral¹⁴¹.

¹³⁷ Cf. J. BAUMGARTEN, «Hanging and Treason in Qumran and Roman Law»... p. 8.

¹³⁸ *Tosefta Sanhedrin* 9: 7.

¹³⁹ Cf. J. BAUMGARTEN, *Art. cit.*, p. 8.

¹⁴⁰ Cf. L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 67.

¹⁴¹ Cf. 1 Mac 9: 55-56 ; cf. FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, livro XII, 6, 10.

Apesar de tudo, olhando somente para o texto, esta história constitui um bom argumento a favor da teoria de J. Baumgarten: תלה, aqui, significa claramente «enforcamento».

7. J. Baumgarten utiliza a história da suspensão das oitenta bruxas, por ordem de Simeon ben Shetah, para apoiar a sua tese. O clã adverso também utiliza esta mesma história para apoiar a teoria da crucifixão. Aparentemente, o único argumento no texto que apoia a ideia do enforcamento é o facto de este acontecimento ter ocorrido num só dia. A crucifixão pode demorar vários dias, a menos que algo seja feito para apressar a morte. Estranho é de constatar que Jo 19: 31-33, ao relatar o quebramento das pernas dos crucificados, não dê nenhuma explicação sobre a eficácia deste procedimento, fazendo assim supor que se trata de uma prática conhecida e aplicada no mundo Mediterrâneo¹⁴².
8. O que significa צליבת קיסא no Targum de Rute 1: 17? J. Baumgarten afirma que só pode significar enforcamento, pela sua comparação com a *Mishná Sanhedrin* 7: 1 e pelo Ms. De Rossi 31 ter substituído esta mesma expressão por וחניקת סודרא («and the strangulation of the scarf»¹⁴³ - e a estrangulação do lenço). Este último argumento não convence. O manuscrito De Rossi, provavelmente datado do século XVI, parece querer harmonizar o Targum de Rute com a Mishná:

«Apart from the scant support, internal criteria would suggest that this one manuscript (MS De Rossi 31) is actually seeking to bring the Targum back into agreement with the Mishnah (or at least back into agreement with *Ruth Rabbah* 2: 24 [on Ruth 1: 17] which reads וחנק¹⁴⁴».

Em relação ao primeiro argumento, tudo depende da datação do Targum de Rute. Se o Targum de Rute for datado de um período anterior a Mishná, צליבת קיסא pode muito bem significar algo diferente do

¹⁴² Cf. D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 17.

¹⁴³ Cf. *Idem*, p. 23.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

enforcamento. No capítulo seguinte, trataremos em particular desta problemática.

9. J. Baumgarten identifica a expressão: יתלה אנשים חיים («suspenders homens vivos») encontrada em 4QpNah 3-4 i 7 e em *Sifré Deuteronomio* 21: 22 (221) com a crucifixão. Geralmente, esta ideia é partilhada por todos os estudiosos, independentemente das suas posições. Ele acrescenta que esta expressão constitui a prova de que תלה, por si só (sem a adição de חי), não pode significar crucificar, como aparece no Rolo do Templo. Aparentemente, nas duas referências previamente citadas, a palavra «vivo» parece ter sido adicionada para dar ênfase¹⁴⁵. Em relação ao Rolo do Templo, poderá não ter havido necessidade de o fazer, uma vez que a ordem dos verbos, diferente de Dt 21: 22, seria suficiente.

Ao examinar todas estas análises, descobrimos que תלה e צלב (em hebraico e aramaico) podiam ser entendidos, no período do segundo Templo, com o significado de crucifixão, mesmo por si só, sem a adição de «vivo». No entanto, temos que discordar com certas afirmações de D. Halperin:

Primeira afirmação:

«One gathers that the primary meaning of Targumic *selab* – the meaning that surfaces when the writers are composing freely and without the restrictions imposed by the Hebrew text – is crucifixion¹⁴⁶.»

Provavelmente, o significado primário de צלב nos targumim não é «crucificar», pela seguinte razão: várias passagens targumicas utilizam צלב para descrever a

¹⁴⁵ Cf. D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 24.

¹⁴⁶ D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Pesher, and the Rabbinic Penalty of Strangulation»... p. 39.

suspensão do corpo morto¹⁴⁷. Se צלב quereria somente significar crucifixão, provavelmente eles teriam utilizado outra palavra para descrever a suspensão do corpo morto.

Segunda afirmação:

«Since, in rabbinic Hebrew, *talab* may occasionally replace *salab* as a term for crucifixion, the translators assumed that the Bible's use of *talab* as a form of punishment referred to crucifixion or something resembling it¹⁴⁸.»

Em outras palavras, ele afirma que o facto de תלה (no *Talmude Babilónico Sanhedrin* 46b) ter substituído צלב (no *Tosefta Sanhedrin* 9: 7) prova que תלה na Bíblia significa crucificar. Apesar destas duas referências relatarem o mesmo incidente e a *Tosefta* ser anterior ao *Talmude Babilónico*, nada indica que este último utilizou a *Tosefta* para escrever a sua versão:

«These two accounts could have common origins in the traditions about R. Meir, but they also evidence separate oral or literary lineages. Most likely the *Bavli* form is influenced by the desire to conform Meir's parable to the term תלוי found in the Hebrew of Deuteronomy 21: 23 itself¹⁴⁹.»

Se acrescentarmos que em *Bereshit Rabbah* 65: 22, תלה significa claramente enforcar, se o Targum de Rute se assemelha a *Mishná Sanhedrin* 7: 1, se somente a expressão יתלה אנשים חיים («suspender homens vivos») significa «crucificar» e se o Comentário de Naum tem uma visão negativa sobre as acções do «leão furioso», então poderemos afirmar, sem dúvida, que תלה e צלב não podem significar «crucificar».

¹⁴⁷ Cf. *Targum Onkelos*, *Targum Neofiti*, *Targum Ps-Jonatã* em Dt 21: 22; *Targum Joshua* 10: 26.

¹⁴⁸ D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Pesher, and the Rabbinic Penalty of Strangulation»... p. 39-40.

¹⁴⁹ D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion*... p. 146.

Definir o que significa תלה no Rolo do Templo é confrontar-se com muitos «se», com muitas incertezas. A única certeza que temos é de que se trata da suspensão do corpo vivo e não morto, o que implica a utilização de um destes três métodos: a crucifixão, o enforcamento ou o empalamento.

D – Sumário

A descoberta do Rolo do Templo tem trazido muitas interrogações sobre algumas ideias pré-estabelecidas. Uma delas concerne a suspensão de seres humanos vivos. Durante muito tempo, tem-se suposto que a lei judaica somente preconizava a suspensão do corpo morto para servir de exemplo, a fim de desencorajar a criminalidade. Com este texto do Rolo do Templo (11Q19 LXIV 6-13) vemos que a condenação à morte por suspensão do corpo vivo poderia ter feito parte da lei judaica, no período do segundo Templo.

A ordem dos verbos «suspender» e «morrer» encontrada no Rolo do Templo (11Q19 LXIV 8-9 e 10-11) faz claramente supor que o condenado era primeiramente suspenso, de que resultava a sua morte. O grande debate que tem dividido os estudiosos, desde então, foi determinar o tipo de suspensão presente no Rolo do Templo. Grosso modo, os estudiosos estão divididos em dois grupos opostos. Um grupo, mais hebraizante, defende que o texto se refere ao enforcamento; o outro afirma que o texto menciona a crucifixão.

Apesar de os estudiosos concordarem unanimemente em afirmar que a expressão חי תלה (suspender vivo) encontrada no Comentário de Naum (4QpNah 3-4 i 7) e no *Sifré Deuteronomio* 21: 22 (221) significa crucificar, eles discordam sobre o significado do verbo תלה (suspender) no Rolo do Templo. Será a ausência da palavra חי (vivo) suficiente para não significar crucificar, já que o texto pressupõe que o condenado era suspenso vivo?

Os argumentos destes dois grupos opostos têm provado que o verbo תלה (suspender), por si só, teve em certas ocasiões o significado de crucificar e em outras, o

significado de enforcar. Infelizmente, os estudiosos não chegaram a um consenso sobre o significado exacto do verbo תלה (suspender) no Rolo do Templo.

No entanto, todos concordam em afirmar que o castigo mencionado em *11Q19* LXIV 6-13 faz alusão à condenação à morte por suspensão do corpo vivo.

Capítulo III

A datação do Targum de Rute e a “suspensão no madeiro”



Segundo a *Mishná Sanhedrin* 7: 1, o tribunal tinha o poder de aplicar quatro tipos de pena de morte: o apedrejamento, a morte pelo fogo, a decapitação e a estrangulação (חנק)¹⁵⁰. A *Mishná Sanhedrin* 7: 3 descreve o procedimento desta estrangulação:

«The ordinance of them that are to be strangled [is this]: they set him in dung up to his knees and put a towel of coarse stuff within one of soft stuff and wrapt it around his neck; one [witness] pulled one end towards him and the other pulled one end towards him, until his life departed¹⁵¹.»

Através desta descrição, vemos claramente que não há nenhum tipo de suspensão neste procedimento. A única espécie de suspensão mencionada na *Mishná* concerne a suspensão dos cadáveres, principalmente dos blasfemadores e dos idólatras¹⁵². Sendo a *Mishná* uma compilação escrita das leis orais dos judeus de influência farisaica, muitos têm afirmado que a suspensão de seres humanos vivos nunca fez parte da lei judaica¹⁵³.

Até agora, nos capítulos precedentes, vimos que houve pelo menos um judeu, Alexandre Janeu, que utilizou a suspensão de seres humanos vivos, e que muito provavelmente a lei dos essênios incluía igualmente a suspensão de seres humanos vivos.

¹⁵⁰ Cf. *Mishná Sanhedrin* 7: 1 «The court had power to inflict four kinds of death-penalty: stoning, burning, beheading and strangling (*heneq* - חנק)» *The Mishnah...* p. 391.

¹⁵¹ *The Mishnah...* p. 391.

¹⁵² Cf. *Mishná Sanhedrin* 6: 4.

¹⁵³ Cf. P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 102.

O Targum de Rute 1: 17 vai também neste sentido, ao mencionar a suspensão no madeiro (ou numa árvore) como um meio de aplicação da pena de morte:

ואמר' [אמרת] נעמי אית לנא ארבע מיני [דיני] מותא לחייביא רגימת אבנין [אבנא] ויקידת
נורא וקטילת סייפא וצליבת קיסא אמרת רות כל [לכל] מה דתמותי אמות נעמי אית לך
[לבא] בית קבורתא אמרת רות ותמן איהי [אהא] קבירא ולא תוסיפי למללא עוד [עוד
למללא] כדנן יעביד יי [יהוה] לי וכדנן יוסיף עלי ארום מותה יפריש [מותא יהא מפריש]
ביני ובינך:

«Noémi dit: Nous avons quatre types de peines pour les coupables: la lapidation, la crémation par le feu, la mort par l'épée et la crucifixion sur le bois (*slbt qys*). Ruth répliqua: Comme tu mourras, je mourrai. Noémi ajouta: Nous avons un cimetière. Ruth répondit: C'est là que je serai ensevelie. Elle ne continua pas son discours. Que Yahve me fasse cela et ajoute cela si autre chose que la mort nous sépare¹⁵⁴.»

Se compararmos a *Mishná Sanhedrin* 7: 1 e o Targum de Rute 1: 17, vemos que o quarto tipo de pena de morte não está denominado da mesma maneira. Será que foi devido à ignorância do *meturgeman*, que desconhecia o que estava escrito na *Mishná*? Esta ideia, apresentada por E. Z. Melamed¹⁵⁵, de modo nenhum convence. É inconcebível que um tradutor rabínico do texto bíblico desconheça o que está escrito na *Mishná*:

«The change of death by strangulation to death by hanging cannot possibly be attributed to the error of a late translator, for it is unlikely that a person producing a Targum of a biblical book should be completely unaware of whole chapters of the Mishnah¹⁵⁶.»

¹⁵⁴ O texto original (Ms Urbinati1) provém de: L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 86. A tradução provém de: F. MANNS, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire», *Liber Annuus* 44 (1994), p. 258-259.

¹⁵⁵ Cf. E. Z. MELAMED, «Le Targum Megillat Rut», *Annual of Bar Ilan University* (1965), p. 194-205 (em hebraico), citado por L. DIEZ MERINO, *Art. cit.*, p. 88.

¹⁵⁶ J. HEINEMANN, «Early Halakhah in the Palestinian Targumim», *Journal Jewish Studies* 25 (1974), p. 119-120.

Outros afirmam que esta versão do Targum de Rute 1: 17 seria uma falsa interpretação do texto original do targum. S. Speier¹⁵⁷ defende esta ideia, assinalando a existência de uma versão deste targum, chamada Ms. De Rossi 31, onde em 1: 17, se encontra a expressão וְחִנִּיקַת סוּדָרָא («and the strangulation of the scarf»¹⁵⁸ - e a estrangulação do lenço) no lugar de וְצִלְבֵּת קִיסָא («and hanging on a tree»¹⁵⁹ - e a suspensão no madeiro). Na verdade, critérios internos sugerem que o autor deste manuscrito, De Rossi 31, terá modificado propositadamente esta quarta pena de morte para poder conciliá-la com a Mishná:

«Apart from the scant support, internal criteria would suggest that this one manuscript (MS De Rossi 31) is actually seeking to bring the Targum back into agreement with the Mishnah (or at least back into agreement with *Ruth Rabbah* 2: 24 [on Ruth 1: 17] which reads וְחִנִּיקַת¹⁶⁰).»

Como podemos então entender esta passagem do Targum de Rute 1: 17? Quem é o autor do Targum de Rute e quando é que ele foi escrito?

Para poder responder a estas perguntas, um estudo aprofundado do targum é primordial.

A – Apresentação do Targum de Rute

Primeiro temos de assinalar a existência de, pelo menos, 21 manuscritos actuais do Targum de Rute, divididos em duas recensões: a recensão ocidental e a recensão oriental de origem iemenita. As diferenças entre estas duas recensões são muito

¹⁵⁷ S. SPEIER, «"Death by Hanging" in Targum Ruth 1:17», *Tarbiz* 40: 2 (1971), p. 259 (em hebraico), citado por L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 88.

¹⁵⁸ D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion*... p. 23.

¹⁵⁹ E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*... p. 60.

¹⁶⁰ D. CHAPMAN, *Op. cit.*, p. 23. Sobre o Ms De Rossi 31, J. Heinemann declara: «This is, obviously, an emendation aimed at making the Targum conform with the accepted Halakhah» J. HEINEMANN, «Early Halakhah in the Palestinian Targumim»... p. 119, nº 36.

escassas, principalmente devido ao facto de os textos iemenitas dependerem dos textos ocidentais¹⁶¹, o que supõe que os textos iemenitas sejam, simplesmente, cópias:

«Most, if not all, of the Yemenite texts seem to come from the Western tradition, indeed to be copies of Western printed texts¹⁶².»

Para entender o Targum de Rute, temos em primeiro lugar de entender o livro bíblico de Rute. O livro de Rute era lido nas sinagogas durante a Festa das Semanas (שבועות) ou Pentecostes, por duas razões: primeira, porque a história ocorria durante a colheita da cevada, a qual culminava com a Festa das Semanas; segunda, porque a Festa das Semanas comemorava o dom da Lei, e Rute era considerada a prosélita por excelência, por ter aceitado a lei sem reservas¹⁶³.

O Targum de Rute reflecte, de igual modo, estes mesmos temas, salientando o tema da Torá, elogiando os mandamentos e a sua eficiência, recompensando e exaltando os seus seguidores; castigando os seus transgressores.

Assim, Booz é descrito como sendo um erudito e um sábio, fazendo parte do Sinédrio (1:1; 2:11; 3:4; 4:1). Ele é igualmente identificado com o lendário juiz Ibzan (4:21). Rute, por sua vez, é exaltada por ter a força de carregar «le joug des commandements de Yahve (3:11)¹⁶⁴»; segundo a lei, o prosélito tinha a obrigação de obedecer aos seiscentos e treze mandamentos (1:16). Rute, também, aparece no targum como sendo a filha de Eglon, rei de Moab (1:4).

O targum elogia também outros exemplos de obediência e de fidelidade à lei: - Jessé (pai de David e neto de Rute e de Booz), que durante toda a sua vida nunca pecou (4:22); - Obed (filho de Rute e de Booz), que serviu a Deus de todo o seu coração

¹⁶¹ Cf. D.R.G. BEATTIE, «The Yemenite tradition of Targum Ruth», *Journal Jewish Studies* 41, N°1 (1990), p. 52.

¹⁶² M. McNAMARA, *Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010, p. 327.

¹⁶³ Cf. E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth...* p. 1.

¹⁶⁴ F. MANN, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire»... p. 268.

(4:21); - José (filho de Jacob) e Paltiel, que souberam resistir à tentação sexual (3:8); - Salmon (pai de Booz), e os seus filhos, que agradaram a Deus pelas suas acções (4:20).

Em contrapartida, os filhos de Elimélec, Maalon e Quilion, são acusados de ter transgredido a Palavra de Deus, casando-se com moabitas (1:4). O castigo que eles recebem é a morte.

Ao contrário do que acontece no livro bíblico de Rute, o targum não se interessa pela fome física, mas pela fome de ouvir e de obedecer à Palavra de Deus (1:1). O targum garante que os fiéis serão recompensados neste mundo e no mundo que há-de vir (2:12).

Será que a presença da expressão «un monde à venir¹⁶⁵» (2:12) prova que o Targum de Rute é um texto farisaico, já que os fariseus acreditavam na ressurreição, ao contrário dos saduceus¹⁶⁶?

B – A teoria farisaica

E. Levine encontrou, nos targumim dos Megillot, catorze elementos próprios da teologia farisaica¹⁶⁷:

1. A História está dividida em dez eventos, no qual o último tem uma conotação escatológica (TgRute 1:1; TgCant. 1:1; TgIIEster 1:1).
2. O herói é identificado com alguma figura importante da antiga história bíblica (TgRute 1:1; TgEcl. 7:27).
3. A desobediência ao *Memra* de Deus conduz ao castigo (TgRute 1:4; TgLam. 1:17, 20; TgEcl. 1:12).

¹⁶⁵ F. MANNS, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire»... p. 262.

¹⁶⁶ Cf. Act 23: 8.

¹⁶⁷ Cf. E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*... p. 3-5.

4. A morte prematura é consequência do castigo divino (TgRute 1:5; TgCant. 2:11; TgEcl. 8:13; TgIIEster 1:1).
5. A morte ocorre numa condição ou numa terra impura (TgRute 1:5; TgEcl. 3:29).
6. O favor divino é concedido pela justiça que provém da santidade (*zekût*) (TgRute 1:6; TgCant. 1:9; TgIEster 4:14; TgIIEster 1:1).
7. A observância dos sábados e dos dias festivos é enfatizada (TgRute 1:16; TgIEster 8:16).
8. Os amonitas e os moabitas não foram autorizados a se juntar à comunidade de Israel (TgRute 2:10; TgLam. 1:10).
9. A retribuição divina estende-se deste mundo ao mundo que há-de vir (TgRute 2:12; TgEcl. 1:3; 2:11; TgIIEster 1:1).
10. O sábio é um guia espiritual (TgRute 3:4; TgIEster 1:14).
11. Daniel e seus companheiros são referenciados (TgRute 3:15; TgCant. 7:9; TgIIEster 1: 16).
12. A generosidade de Deus manifesta-se aos justos (TgRute 4:15; TgCant. 6:2; TgIEster 2:12)
13. Os pecados de Jeroboão, filho de Nabat, são censurados (TgRute 4:20; TgCant. 5:4; TgEcl. 3:11).
14. A serpente é responsável pela queda do homem, que originou a morte de todos seus descendentes (TgRute 4:22; TgEcl. 7:29).

A todos estes elementos podemos acrescentar, no Targum de Rute, a utilização do Tetragrama (e.g. 3:11) e o uso de antropomorfismos em relação a Deus (e.g. a mão de Deus: 2:4; as suas asas: 2:12; a sua boca: 2:20).

O Espírito Santo (רוח הקדש), também, tem um papel importante no targum, com várias prerrogativas:

«The רוח הקדש (i.e. *spiritus sanctus*) plays an important role in the targum as the medium of warning, blessing, instruction and promise. As the case in the earliest pre-rabbinic and rabbinic texts, it is frequently unnamed, or multi-named; the medium by which the transcendent God becomes immanent in human experience¹⁶⁸.»

Não serão todos estes argumentos suficientes para afirmar que o Targum de Rute é um texto farisaico?

H. Cohn o afirma, sugerindo que se trata de uma tradução rabínica pós-talmúdica¹⁶⁹. A suspensão no madeiro seria o resultado de uma reforma que teria substituído a estrangulação (segundo o modelo da *Mishná Sanhedrin* 7: 3) por um método mais clemente: o enforcamento (tipo forca).

Os estudiosos reagem a esta sugestão:

- J. Baumgarten acha esta ideia duvidosa, principalmente pelo facto de declarar que o enforcamento seria um método mais clemente que a estrangulação:

«This seems rather doubtful, since the form of *heneq* described in Mishnah Sanhedrin 7: 3, would actually result in a quicker death¹⁷⁰.»

- J. Heinemann acha improvável uma tal reforma que somente seria manifesta no Targum de Rute, não estando presente em nenhum outro documento rabínico:

¹⁶⁸ E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth...* p. 10.

¹⁶⁹ Cf. H. COHN, *The trial and death of Jesus...* p. 215-216.

¹⁷⁰ J. M. BAUMGARTEN, «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?»... p.

« Had there been such reform, it would be expected to have left traces in halakhic literature, and not merely in a remote corner of one of the Targumim¹⁷¹.»

Talvez o melhor argumento contra a teoria de H. Cohn é o de constatar que, no Targum de Rute, não existe somente uma tradição, mas varias tradições que são completamente estranhas à prática farisaica. Estas tradições são as seguintes¹⁷²:

- A suspensão de seres humanos vivos (וצליבת קיסא) ao invés da estrangulação (חנק) como aparece na *Mishná Sanhedrin* 7: 1 (TgRute 1:17).
- A colheita do ómer de cevada para a oferta na véspera da Páscoa contradiz a *Mishná Menachot* 10: 3 (TgRute 1:22)¹⁷³.
- O casamento de Rute é considerado um casamento de levirato (TgRute 1:13; 4:5).
- O método da transferência simbólica (o TgRute 4: 7 fala de luva direita, enquanto que o texto hebraico menciona uma sandália).
- A bênção de Booz aos trabalhadores (o TgRute 2: 4 não utiliza o Tetragrama).

¹⁷¹ J. HEINEMANN, «Early Halakhah in the Palestinian Targumim»... p. 120.

¹⁷² Cf. E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*... p. 7.

¹⁷³ Actualmente, alguns estudiosos afirmam que este argumento não é contrário à tradição farisaica. O TgRute 1: 22 menciona que no dia antes da Páscoa, eles iniciaram a recolha do ómer, o que não significa forçosamente que a recolha era feita neste dia. Segundo a *Mishná Menachot* 10: 3, os agentes do *Bet Din* tinham costume de ir aos campos, na véspera da Páscoa, para atar a cevada em molhos a fim de facilitar o cerimonial da colheita. Cf. D.R.G. BEATTIE, «The Targum of Ruth – A Sectarian Composition?», *Journal Jewish Studies* 36 (1985), p. 222-223.

- A declaração do parente de Elimélec, ao recusar o levirato, sob o pretexto de que a lei impõe a monogamia¹⁷⁴ (TgRute 4:6).
- A recolha das espigas caídas no chão por Rute (TgRute 2: 7).

Se a razão de ser dos targumim é de evitar que a «dissension may not increase in Israel¹⁷⁵», como é possível que um targum de origem rabínica possa conter tantas doutrinas opostas a teologia farisaica?

Uma resposta possível a esta interrogação seria de afirmar que o Targum de Rute é de origem caraíta.

C – A teoria caraíta

Para podermos situar-nos um pouco, relembremos que o caraísmo é um movimento judaico que se separou do judaísmo rabínico, no século VIII d.C. e que até hoje existe. Este movimento religioso tem a particularidade de rejeitar completamente a lei oral, ou seja a Mishná e o Talmude. Por este motivo, alguns caraítas tendem a se considerarem como os sucessores dos saduceus. Actualmente, eles são, de uma certa maneira, considerados como os «protestantes» do judaísmo, devido ao seu apego exclusivo à «Sagrada Escritura»¹⁷⁶.

¹⁷⁴ A monogamia na lei rabínica só apareceu ao XI século d.C.: «Il faudra attendre le XIe siècle pour que le rabbin Gershom impose des principes maritaux stricts, via un arrêté, aux enfants d'Israël. Cette disposition s'adresse aux Juifs azkhénazes, et non aux séfarades. Parmi ces derniers, certains ont pratiqué la polygamie jusqu'au XXe siècle, bien qu'"il s'agissait de cas rares, qui n'avaient cours qu'en cas de stérilité de la femme, où si celle-ci n'accouchait que de filles", suggère Maurice Ruben-Hayoun.» C. DUBRUELI, «La monogamie dans les textes religieux», *Monde de la Bible*, publicado em 08/11/2010. Disponível na Internet : <http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/la-monogamie-dans-les-textes-religieux-08-11-2010-936_110.php>

¹⁷⁵ *Babylonian Talmud, Tract Megillah 3a.*

¹⁷⁶ Cf. M. MALHERBE, *Les religions de l'humanité*, Paris: Criterion, 1990, p. 75.

Uma das razões, pela qual L. Nemoi¹⁷⁷ defende a origem caraíta do Targum de Rute, concerne a noção de levirato presente no TgRute 4: 5. Os caraítas, ao contrário da tradição rabínica, entendem que a questão do levirato não só se aplica literalmente aos irmãos, mas a certos parentes mais distantes¹⁷⁸.

Uma outra razão encontra-se no TgRute 4: 20, que relata um incidente que terá provocado um cisma em Israel, segundo uma fonte caraíta¹⁷⁹.

Apesar destes argumentos e de reconhecer que as doutrinas opostas ao farisaísmo presente no targum possam corresponder a teologia caraíta, a maioria dos estudiosos rejeitam esta ideia da origem caraíta pelas seguintes razões:

- Em nenhuma altura, os caraítas tiveram o poder de aplicar a pena de morte:

«A Karaite author would hardly have chosen to polemicize about the proper death penalty, since Karaite courts were never involved with death penalties¹⁸⁰.»

- Na época dos caraítas, o método da transferência simbólica já teria sido substituído por documentos escritos:

«Symbolic transfer had already been replaced by written documentation¹⁸¹.»

- A questão da colheita do ómer, presente no TgRute 1: 22, desapareceu com a destruição do Templo:

«El ‘omer desapareció con el Segundo Templo, por lo mismo sería anacrónico hablar sobre algo inexistente¹⁸².»

¹⁷⁷ Cf. L. NEMOY, *Karaite Anthology, Yale Judaica Series 7*, New Haven, 1952, p. 83, citado por F. MANNS, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire»... p. 268.

¹⁷⁸ Cf. D.R.G. BEATTIE, «The Targum of Ruth – A Sectarian Composition?»... p. 228.

¹⁷⁹ Cf. B. REVEL, the karaite Law, 4, citado por F. MANNS, *Art. Cit.*, p. 274.

¹⁸⁰ E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*... p. 7.

¹⁸¹ *Ibidem*.

Podemos ainda acrescentar outros argumentos que tendem a comprovar a origem primitiva do Targum de Rute:

- A tradução aramaica do Targum de Rute foi feita a partir de um texto pré-massorético, ou seja antes da sua vocalização:

«En 1,1 la version: “Au temps des juges” qui prépare l’identification de Booz avec le juge Ibsan, n’a pas pu être déduite d’un texte vocalisé. Comme dans les autres Targumim recopiés par le ms Urbinati, le scribe du Targum de Ruth confond *samek* et *sin*, *holem* et *shuruq*, *patah* et *qames*. Le *mappiq* est placé sous la lettre *heh*. Il arrive que les syllabes soient écrites avec le *dagesh* et le *rafeh* à la fois.

La vocalisation du texte est tardive, puisque le texte consonantique conserve ses *matres lectionis*. De plus, des paroles entières n’ont pas été vocalisées (*wt’ly* en 3,4 et 4,9 ; *yt* en 4,9 et 4,18). Parfois enfin la vocalisation est impropre (*‘my* en 1,8 ; *brty* en 3,1 etc)¹⁸³.»

- Esta ideia de denominar dez tipos de fome como aparece no TgRute 1: 1 também está presente no *Bereshit Rabbah* 25: 3; 40: 3; 64: 2 e no *Rute Rabbah* 1: 4. Alguém poderá sugerir que o autor do Targum de Rute foi buscar esta ideia aos *midrashim*. No entanto, um estudo atento mostra o contrário:

«*Gen R* qui annonce dix famines en énumère onze. Quant à *Ruth R* sa formulation a été remaniée. Tout semble indiquer que la formulation du Targum Ruth est primitive¹⁸⁴.»

- Outra questão concerne os seis *seah* de cevada (TgRute 3: 15). *Rute Rabbah* 7: 2 e o *Talmude Babilónico Sanhedrin* 93a-b, conscientes de que

¹⁸² L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental»... p. 97.

¹⁸³ F. MANNS, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire»... p. 276.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 280; cf. D.R.G. BEATTIE, «Ancient Elements in the Targum of Ruth», *Proceeding of the Ninth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, August 4-12, 1985). Division A: The Period of the Bible*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986, p. 159-165.

uma mulher não podia levar um tal peso, preferem a versão dos seis grãos, querendo desse modo corrigir a versão do targum:

«Ruth R et Sanh semble vouloir corriger la version primitive du Targum¹⁸⁵.»

- No TgRute 1: 17, Noémia afirma: «nous avons un cimetière» (*bet qeburta* em aramaico; tradução literal: casa de sepultura). No entanto, a tradição rabínica, querendo conciliar o texto com a *Mishná Sanhedrin* 6: 5, declara que o escriba cometeu um erro e confundiu a letra *bet* (que designa o número 2) com a palavra *bet* (casa):

«Because the halakah speaks of two graves (*mSanh.6:5*) for executed criminals, the text of the targum has often been emended and the explanation has been offered that the targum's reading originated in the error of a scribe who mistook the letter *beth*, representing the numeral "2", for the word *beth*¹⁸⁶.»

Se olharmos para o contexto, a tradução rabínica não faz sentido¹⁸⁷. Provavelmente, o autor do targum quis salientar que os judeus praticavam o sepultamento, ao contrário dos moabitas, que tinham costume de cremar os seus mortos¹⁸⁸.

Poder-se-á alegar que não existiam cemitérios judeus até à época talmúdica. No entanto, o Antigo Testamento (2 Rs 23: 6) já fazia referência «ao sepulcro dos filhos do povo» (על-קבר בני העם)¹⁸⁹.

¹⁸⁵ F. MANNS, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire»... p. 280; cf. D.R.G. BEATTIE, «Towards dating the Targum of Ruth», *A Word in Season. Essays in honour of William McKane*, editado por J. Martin e P. Davies, Sheffield: JSOT Press, 1986, p. 217-218.

¹⁸⁶ D.R.G. BEATTIE, «The Targum of Ruth – A Sectarian Composition?»... p. 229.

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁸ Cf. J. JACOBS, S. KRAUSS, «Tombs», *Jewish Encyclopedia*, 1906. Disponível na internet: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14441-tombs>>

¹⁸⁹ Cf. M. YDIT, «Cemetery», *Encyclopaedia Judaica*, vol.5, editado por C. Roth e G. Wigoder, New York: MacMillan, 1972, p. 272.

- No TgRute 1: 5, as terras pagãs são consideradas impuras. Segundo a tradição rabínica, os países pagãos terão sido considerados impuros desde a época de Simeon Ben Shetah (*Talmude Yerushalmi ketubot* 8: 11) até à época da *Tosefta*, que foi publicada entre o ano 100 e 300 d.C.¹⁹⁰:

«La Tosefta *Ahilot* 16,1-2 rappelle que les sages ont purifié les territoires païens pour que les Juifs puissent y pénétrer. Plus loin, en 17,4 il est question de la purification de Susita et d’Ascalon¹⁹¹.»

- Ao estudar o Targum de Rute, presente no manuscrito Urbinati 1, chegamos às seguintes conclusões sobre a influência da LXX no targum:

«En 1,9 la LXX se rapproche du Targum en ajoutant le concept de repos dans la maison des maris. En 1,14 le Targum comme la LXX ajoute le départ d’Orpa et en 4,4 le Targum comme la Septante emploie la deuxième personne là où l’hébreu employait la troisième personne ‘*m l’ yg’l*. Ces quelques cas de contact sont en faveur de l’ancienneté du Targum¹⁹².»

- Em relação ao procedimento da transferência simbólica, presente no TgRute 4: 7, o autor do targum parece querer indicar que este método se aplicava a todo o Israel:

«Ainsi était la coutume en ce temps-là comme on agissait en Israël. Lorsqu’on faisait des tractations et des rachats, des échanges entre individus, lorsqu’on établissait quelque chose, l’homme enlevait son gant droit et le donnait à son prochain comme acquisition symbolique. Telle était la pratique de la maison d’Israël lorsqu’on achetait quelque chose d’un autre devant témoins¹⁹³.»

¹⁹⁰ Cf. G. ARCHER, *Introduction à l’Ancien Testament*, Saint-Légier: Editions Emmaus, 1^o ed. 1964, 1991, p. 61.

¹⁹¹ F. MANNS, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire»... p. 289.

¹⁹² *Idem*, p. 290; cf. E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*... p. 14.

¹⁹³ F. MANNS, *Art. cit.*, p. 271-272.

- Na Tosafot *Megillah* 21b, os tosafistas reagem contra a afirmação de Rashi e afirmam que existe um targum dos Hagiógrafos, que terá sido escrito pelos tanaítas¹⁹⁴.
- Se seguirmos o princípio estabelecido por A. Geiger e P. Kahle: «What is anti-mishnaic must be pre-mishnaic»¹⁹⁵, o Targum de Rute não pode ser de origem caraíta.

Se acreditarmos que o Targum de Rute não é de origem caraíta, só nos resta, aparentemente, uma opção: a teoria saduceia. No entanto, esta teoria traz-nos uma problemática: como explicar a presença de tantas tradições farisaicas num documento saduceu?

D – A teoria de um judaísmo pluralístico pré-mishnaico

A teoria da origem saduceia do Targum de Rute não é recente. Já na idade média surgia a interrogação sobre se realmente o autor do TgRute 1: 17 teria sido um fariseu, uma vez que se conformava com uma prática saduceia¹⁹⁶.

Actualmente, os grandes defensores desta teoria são A. Schlesinger¹⁹⁷ e E. Levine¹⁹⁸. Para dar crédito à sua teoria, E. Levine constatou que o Targum de Rute

¹⁹⁴ Cf. F. MANNS, «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire»... p. 284.

¹⁹⁵ Cf. R. Le DÉAUT, *Introduction à la littérature Targumique*, Rome: Institut Biblique Pontifical, 1966, p. 173-174; P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, London : Oxford university Press, 1947, p. 122-123; A. DIEZ MACHO, «The recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with Other Targums», *VTS VII*, 1959, p. 222-225, citado por L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 98.

¹⁹⁶ Cf. Notas *Liskat Sofrim* do *Shulkhan Arukh*, *Even Ha-Ezer*, 17: 43; cf. E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*... p. 61, nº 10.

¹⁹⁷ Cf. A. SCHLESINGER, «mehqarim bamiqra ubilshono», *Researches in the Exegesis and Language of the Bible (Hebrew)*, *Publications of the Israel Society for Biblical Research* 9, Jerusalem: Kirjat Sepher, 1962, p. 12-17.

continha *midrashim* jurídicos (*halakot*) e *midrashim* homiléticos (*hagadot*). Os *halakot* seriam de origem saduceia, enquanto os *hagadot* seriam farisaicos e terão sido acrescentados posteriormente ao texto original:

«The *halakah* in the targum is both earlier and of a different origin than the *haggadah*¹⁹⁹.»

Esta ideia levanta uma interrogação: se verdadeiramente o texto original foi modificado posteriormente, porque não se teria corrigido tudo o que não correspondia com a doutrina farisaica?

D.R.G. Beattie, que estudou particularmente esta questão da unidade do Targum de Rute, também chega à conclusão que não houve nenhum acréscimo:

«I propose, therefore, to treat *Tg. Ruth* as a unitary document. The burden of proof lies with those who would suggest otherwise²⁰⁰.»

Será então possível que um mesmo autor tenha introduzido preceitos farisaicos e saduceus? Para responder a esta questão essencial, temos que procurar entender o contexto histórico.

Em primeiro lugar, para que possa ter havido *halakot* saduceus, o autor deve ter vivido, provavelmente antes da destruição do Templo. Será que já nesta altura existiam targumim aramaicos? Apesar da proibição que existia de transcrever os escritos sagrados do Antigo Testamento em aramaico, temos a prova que eles existiam. Não só o Talmude Babilónico (*Tract shabbath* 115a) faz referência a um episódio onde Rabban Gamaliel I, por volta de 30 d.C., destruiu um targum do livro de Job²⁰¹; como foi encontrado, nos livros descobertos em Qumran, um outro targum do livro de Job, datado da primeira metade do primeiro século d.C.²⁰².

¹⁹⁸ Cf. E. LEVINE, *The Aramaic version of Ruth*...

¹⁹⁹ *Idem*, p. 8.

²⁰⁰ D.R.G. BEATTIE, «Towards dating the Targum of Ruth»... p. 215.

²⁰¹ Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, 1^o ed. 1962, Paris: Cerf, 1980, p. 325.

²⁰² Cf. A. VAN DER WOUDE, «Targum of Job from Qumran cave eleven», *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1.2 (1969), p. 21.

Em segundo lugar, a época que antecedia a destruição do Templo era o teatro de uma grande rivalidade que existia entre os saduceus e os fariseus. Os saduceus eram constituídos pela nobreza sacerdotal e pela nobreza laica, enquanto os fariseus eram principalmente compostos pelos escribas e pelo povo:

«On le voit, prêtres en chef et anciens, noblesse sacerdotale et noblesse laïque, forment le parti des Sadducéens. Les familles patriciennes se trouvent donc, vis-à-vis de la noblesse sacerdotale, dans le même rapport que les Pharisiens vis-à-vis des scribes. Dans les deux cas, les laïcs forment la grosse masse des partisans ; "les hommes de la religion" – clercs chez les Sadducéens, théologiens chez les Pharisiens – fournissent les chefs²⁰³.»

Interessante é de notar as diferentes áreas onde cada partido tinha uma maior influência. Do ponto de vista religioso, não há dúvidas que o farisaísmo reinava praticamente sem nenhum impedimento:

«Ainsi nous trouvons toute la vie religieuse, notamment toute la liturgie, réglée selon les prescriptions pharisiennes. (...) Les grands prêtres sadducéens étaient obligés, même contre leur gré, d'accomplir les cérémonies liturgiques selon l'explication pharisienne de la Tora, ainsi le tirage au sort des deux boucs et l'offrande du sacrifice des parfums le jour des expiations, libation d'eau à la fête des Tentes, le rite de la rousse ; cela valait également pour des rites qui, comme celui de la libation d'eau à la fête des Tentes, n'avaient pas de fondement biblique²⁰⁴.»

No entanto, em relação à política e à administração da justiça, a influência farisaica era mínima. Apesar da composição do Sinédrio ter variado com as épocas, os saduceus raramente deixaram os fariseus controlar o Sinédrio, excepto durante o reinado de Herodes, o Grande²⁰⁵. É interessante notar que apesar do rei Agripa I (41-44 d.C.) ter sido um fariseu, ele não impediu uma filha de um sacerdote, acusada de adultério, de ter sido executada segundo o método saduceu. Este episódio, que terá sido testemunhado por Eleazar ben Sadoq²⁰⁶, prova que 30 anos antes da destruição do Templo, a autoridade saduceia ainda dominava o Sinédrio:

²⁰³ J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus...* p. 311.

²⁰⁴ *Idem*, p. 352-353.

²⁰⁵ Cf. *Idem*, p. 350-352.

²⁰⁶ Cf. *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin 52b*; cf. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*, Tours: Mame, 1962, p. 233-235.

«Pero el hecho de que tal ejecución de la hija del sacerdote fuese hecha bajo la ley saducea, muestra que la influencia saducea era muy grande en el Sanhedrin 30 años antes de la destrucción del Templo²⁰⁷.»

Neste contexto social e religioso, a presença de um judaísmo pluralístico pré-mishnaico, presente no Targum de Rute, torna-se lógico. Vários estudiosos têm apoiado esta ideia como J. Heinemann²⁰⁸, Y. Yadin²⁰⁹, L. Diez Merino²¹⁰ e D.R.G. Beattie²¹¹.

Será que podemos afirmar, tendo principalmente em mente que a administração da justiça era sobretudo regida pelos saduceus, que a *halaká* presente no TgRute 1: 17 é de origem saduceia? Ou poderá a suspensão de seres humanos vivos no madeiro ser igualmente uma prática farisaica pré-mishnaica?

²⁰⁷ L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental»... p. 95-96.

²⁰⁸ Cf. J. HEINEMANN, «The Targum of Ex. XXII, 4 and the Ancient Halakha» (Hebreu), *Tarbiz* 38 (1969), p. 294-296, citado por J. M. BAUMGARTEN, «Does *TLH* in the Temple Scroll refer to crucifixion?»... p. 475.

²⁰⁹ Cf. Y. YADIN, «Peshar Nahum (4Q pNahum) Reconsidered»... p. 10, nº 32.

²¹⁰ Cf. L. DIEZ MERINO, «El Targum de Rut. Estado de la cuestión y traducción castellana», *El misterio de la palabra: homenaje de sus alumnos al profesor D. Luis Alonso Schoekel*, editado por V. Collado e E. Zurro, Madrid: Eds. Cristiandad, 1983, p. 253.

²¹¹ Cf. D.R.G. BEATTIE, «Towards dating the Targum of Ruth»... p. 218.

Capítulo IV

O código penal judaico

e a suspensão de seres humanos vivos



Para introduzir este capítulo, iniciarei com uma pergunta: por que motivo a mulher adúltera, mencionada no Evangelho de São João²¹², foi condenada à morte, por apedrejamento? Segundo a *Mishná Sanhedrin* 9: 1, uma mulher adúltera deveria ser estrangulada e não apedrejada. Apesar da Torá não mencionar o tipo exacto de execução que se deve aplicar neste caso, o livro bíblico de Ezequiel²¹³ parece evocar o apedrejamento²¹⁴.

Podemos acrescentar outro exemplo. Segundo a *Mishná Sanhedrin* 7: 4, as relações sexuais de um homem com a sua nora são punidas com o apedrejamento. Mencionando este mesmo delito, Lv 20: 12 não revela o tipo de morte que se deve aplicar. O livro dos Jubileus, publicado por volta de 115 a.C., preconiza neste caso a morte pelo fogo²¹⁵.

Estes dois exemplos evidenciam que um mesmo crime era sentenciado de maneira diferente, dependendo da sua época. De facto, estes dois exemplos destacam três períodos diferentes: o período bíblico, o período mishnaico e, pelo menos, um terceiro período, que se situaria entre estes dois.

O objectivo deste capítulo é de tentar analisar os diferentes meios de aplicação da pena de morte que teriam existido nestes três períodos. Evidentemente, iremos tentar

²¹² Cf. Jo 8: 1-11.

²¹³ Cf. Ez 16: 40.

²¹⁴ Cf. J. LE MOYNE, *Les sadducéens*, Paris: Libr. Lecoffre, J. Gabalda, 1972, p. 242.

²¹⁵ Cf. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus...* p. 220.

responder à seguinte pergunta: terá a suspensão de seres humanos vivos feito parte de algum código penal judaico, nestes três diferentes períodos?

A – O período bíblico

No Antigo Testamento, os diferentes tipos de execução são:

♦ O apedrejamento

Este método comum consistia em matar o condenado à pedrada. Iniciando com as testemunhas, o povo seguia-lhes o exemplo, lançando pedras, até que a vítima sucumbia (Lv 24: 13-16; Dt 17: 7).

♦ A morte pelo fogo

Apesar de o Antigo Testamento não esclarecer o procedimento, muito provavelmente o condenado era queimado vivo, presumivelmente numa fogueira: «It is extremely probable that the penalty of burning was literally carried out in the earliest period²¹⁶.» Assim, não é estranho de constatar que várias bíblias, ao traduzir Lv 21: 9 utilizem a expressão: «queimada viva»²¹⁷.

♦ A morte pela espada

Este tipo de execução não concerne um único indivíduo criminoso, mas um grupo ou uma cidade inteira, que teriam cometido o crime de apostasia (Dt 13: 13-16; 1 Rs 18: 40). Por o Antigo Testamento não precisar o seu exacto procedimento, não

²¹⁶ H. REVEL, «Capital Punishment», *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 3, editado por I. Landman, New York: Universal Jewish Encyclopedia, 1948, p. 26.

²¹⁷ Cf. Versão BFC (Bible en Français Courant), versão NJB (New Jerusalem Bible) e versão NTLH (Nova Tradução na Linguagem de Hoje).

podemos afirmar precisamente se os criminosos teriam sido apunhalados ou degolados. De qualquer modo, este tipo de execução não se refere a decapitação.

♦ A morte por suspensão

Como já foi mencionado noutros capítulos, este tipo de execução refere-se a três tipos de procedimento: o enforcamento, o empalamento e a crucifixão. Infelizmente, o vocabulário bíblico não nos permite saber, ao certo, qual método era realmente aplicado. No entanto, sabemos, através de gravuras e de textos antigos, que o empalamento era particularmente utilizado pelos egípcios²¹⁸ e pelos persas²¹⁹.

Claramente, a morte por suspensão está mencionada no Antigo Testamento. Vários povos estrangeiros usaram este tipo de execução: - os egípcios (Gn 40: 19, 22); - os gibeonitas (2 Sm 21: 9); - os persas (Est 7: 9-10).

A grande questão é saber se o povo judeu utilizou este tipo de execução. Poderá a suspensão de seres humanos vivos ter feito parte da lei judaica, já na época bíblica? Os estudiosos estão bastante divididos sobre esta questão. As opiniões divergem entre estas duas afirmações:

- Nunca a suspensão de seres humanos vivos fez parte da lei judaica:

«In Jewish law, there was no provision for hanging condemned persons on a stake, or a cross, alive – but only the provision that the corpses of executed criminals should be affixed to a stake (apparently as a deterring example) and subsequently taken down and buried before nightfall²²⁰.»

²¹⁸ Cf. Estela de Merenptah; cf. J. TYLDESLEY, *Judgement of the Pharaoh, Crime and Punishment in Ancient Egypt ...* p. 65.

²¹⁹ Cf. HERÓDOTO, *Histórias* 3.159.1; cf. V. H. KOORY, «Impalement», *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2, editado por A. Buttrick, Nashville: Abingdon Press, cop., 1962, p. 690.

²²⁰ P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 90-91.

- A suspensão de seres humanos vivos sempre fez parte da lei judaica:

«Il apparait donc que la suspension sur le bois comme peine capitale n'est pas sans fondement dans la Bible mais qu'elle jouit même de quelque antériorité et d'une pratique assez constante²²¹.»

A questão na realidade concerne a leitura, a interpretação e a importância que é dada principalmente a três passagens bíblicas:

1) Deuterónimo 21: 22-23

A versão seguinte de Dt 21: 22-23 tem a particularidade de representar a versão original do texto²²²:

וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ²²
לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת²³
אלהים תלוי ולא תשמה את אדמתך אשר יהיה אלהיך נתן לך נחלה

Para traduzir o versículo 22, recorremos a ajuda de uma tradução interlinear²²³:

21:22 וְכִי יִהְיֶה בְּאִישׁ חֲטָא מִשְׁפַּט מוֹת - וְהוּמָת וְתִלִּית אוֹתוֹ
u·ki - ieie b·aish chta mshpht - muth u·eumth u·thlith
and·that he-is^{bc} in·man sin-of judgment-of death and·he-is-^cput-to-death and·you-hang
עֵץ - עַל אוֹתוֹ
ath·u ol - otz :
»him on tree

²²¹ E. PUECH, «La crucifixion comme peine capitale dans le Judaïsme Ancien»... p. 50.

²²² O texto provém de: E. PUECH, *Art. cit.*, p. 44.

²²³ Hebrew Interlinear Bible (OT), 2008. Disponível na Internet :

<<http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/OTpdf/deu21.pdf>>

O versículo pode assim ser traduzido literalmente:

Se um homem cometeu um pecado de pena de morte e for morto e tu o suspenderes numa árvore/madeiro

Segue-se a tradução do versículo 23:

«O seu cadáver não permanecerá no madeiro durante a noite. Certamente o enterrarás no mesmo dia, porque o que for pendurado é maldito de Deus. Assim não contaminarás a terra que o Senhor teu Deus te dá em herança²²⁴.»

A grande questão, com esta passagem bíblica e com a nossa problemática, concerne o significado exacto do versículo 22. A maioria dos estudiosos entende que o homem que foi condenado à pena de morte, foi morto e somente depois foi suspenso²²⁵.

No entanto, se analisarmos a gramática e principalmente a sintaxe do versículo, podemos chegar a uma outra conclusão:

1. A leitura dos *waw*

O primeiro ponto que deve ser analisado concerne a leitura exacta dos *waw*:

«In Dt. 21: 22 it is important to determine whether the hanging is the cause of death, in which case the *waw* of *wetalîta* may be considered a *waw explicativum*, or whether the criminal must first be executed and then suspended on a post, in which case the *waw* can be treated as the sign of a consecutive perfect²²⁶.»

A partícula *waw* tem a particularidade de não ter um só significado, mas vários. Como a citação o salienta, o *waw* que se situa no verbo תלה pode ser um *waw*

²²⁴ Versão João Ferreira de Almeida.

²²⁵ Cf. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus...* p. 403-404; cf. P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 91.

²²⁶ M. J. MULDER, «Tala», *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, editado por G. J. Bottereeck e H. Ringgren, Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publs., 2006, p. 668.

explicativum ou um *waw consecutivo*²²⁷. Qual é a importância deste pequeno detalhe? Este pequeno detalhe muda todo o sentido do versículo.

Se for um *waw explicativum*, a tradução do versículo 22 é a seguinte:

Se um homem cometeu um pecado de pena de morte e for morto, **ou seja** suspenso numa árvore/madeiro (o *waw* tem aqui a função de introduzir o método que foi aplicado para provocar a morte)

Se, no entanto, for um *waw consecutivo*, o *waw* adota um significado próximo da palavra «e», utilizada na língua portuguesa:

Se um homem cometeu um pecado de pena de morte e for morto **e** tu o suspenderes numa árvore/madeiro (a suspensão ocorre, neste caso, depois da morte)

Infelizmente, o texto não nos permite saber ao certo qual *waw* foi realmente utilizado.

2. O pronome אתו

Este pronome aparece no fim do versículo 22, relacionado com o verbo suspender: «e tu **o** suspenderes numa árvore/madeiro». A quem é que ele se refere gramaticalmente?

«Le pronom dans “tu *le* suspendras sur le bois” ne peut se rapporter qu’au coupable qui a été condamné et qui doit être exécuté, ce que confirme “la particule de coordination” avec des nuances différentes dans la séquence des verbes en hébreu²²⁸.»

A referência é ao homem e não ao cadáver (a palavra cadáver só aparece no versículo 23).

²²⁷ Cf. E. PUECH, «La crucifixion comme peine capitale dans le Judaïsme Ancien»... p. 45-46.

²²⁸ E. PUECH, «La crucifixion et la tradition juive ancienne»... p.70.

3. A expressão נבלתו («seu cadáver»)

Esta expressão aparece no início do versículo 23 com o propósito de indicar expressamente que o cadáver não pode permanecer no madeiro durante a noite. Se o versículo 22 se refere ao «seu cadáver», não seria mais lógico termos a seguinte construção²²⁹:

«... e tu suspenderás o seu cadáver mas ele não permanecerá no madeiro durante a noite...»

O estudo gramatical torna claro que a compreensão do texto original de Dt 21: 22-23 é bastante ambígua e sujeita a várias leituras.

Infelizmente, estes versículos não são os únicos a criar um certo mal-estar na tradição rabínica.

2) Josué 8: 23-29

O capítulo oito do livro de Josué relata a conquista da cidade de Ai. No versículo 23, vemos que o rei desta cidade é capturado vivo e levado a Josué, para depois ser suspenso no madeiro, no versículo 29:

«Mandou enforcar (תלה על-העץ) o rei de Ai numa árvore, deixando-o ali até à tarde. Ao pôr-do-sol, ordenou que se retirasse o cadáver e fosse lançado junto à porta da cidade, colocando sobre ele um grande monte de pedras, que ali permanece ainda hoje²³⁰.»

Será que o rei de Ai foi suspenso vivo ou morto?

Antes de tentar responder a esta pergunta, é interessante notar o paralelismo que existe entre Js 8: 29 e Dt 21: 22-23. Não só estes dois versículos utilizam a expressão

²²⁹ E. PUECH, «La crucifixion et la tradition juive ancienne»... p.70.

²³⁰ Js 8: 29 (Versão Biblia dos Capuchinhos (tradução da difusora bíblica))

תלה על-עץ (suspender no madeiro), mas também contém a ordem expressa de retirar o corpo do madeiro, antes da noite.

Justamente por existirem estas semelhanças entre estes textos, as opiniões dos estudiosos variam sobre o exacto procedimento que terá provocado a morte do rei de Ai. Se olharmos somente para o texto, muito provavelmente a suspensão terá sido o processo da morte²³¹. Vários estudiosos têm, assim, utilizado Js 8: 29 para se referirem ao empalamento²³². Outros interrogam-se sobre a sua legalidade e chegam à conclusão que a suspensão de seres humanos vivos podia ocorrer em cenários de guerra:

«Wherever we find Jews hanging men alive, it is in the course of wars or in warlike operations: Joshua hanged the king of Ai on a tree (Josh. 8: 29)²³³.»

Por fim, outros estudiosos acreditam, que apesar de não o mencionar, o texto assume que o rei de Ai foi executado antes de ser suspenso²³⁴.

Temos aqui, mais uma vez, um texto sujeito a várias leituras.

3) Esdras 6: 11-13

Admitindo que algumas dúvidas ainda possam subsistir em relação à utilização da suspensão, como meio de execução, na lei judaica, Esd 6: 11-13 constitui mais uma prova de este meio de execução possa ter existido legalmente em Israel:

«Eu, pois, ordeno que, se alguém modificar, seja no que for, este decreto, **seja arrancada uma viga da sua casa e seja erguida ao alto e ele seja pregado nela**, reduzindo-se a sua casa a um montão de ruínas. E Deus, que ali faz habitar o seu nome, destrua todo o rei e todo o povo que levantar a mão para mudar este decreto e destruir a morada de Deus que está em Jerusalém! Eu, Dario, dei esta ordem. Que ela seja pontualmente executada. Assim, Tatenai, governador da outra margem do rio, **Chetar-**

²³¹ Cf. Y. YADIN, «Peshet Nahum (4Q pNahum) Reconsidered»... p. 10-11.

²³² Cf. V. H. KOORY, «Impalement»... p. 690.

²³³ H. COHN, *The trial and death of Jesus*... p. 212.

²³⁴ Cf. P. WINTER, *On the trial of Jesus*... p. 90-91.

Bozenai e os seus colegas executaram fielmente a ordem do rei Dario²³⁵.»

Esta passagem bíblica, provavelmente escrita por volta do quarto ou quinto século antes de Cristo²³⁶, sugere que a suspensão de seres humanos vivos terá sido aceite em Israel:

«It is only in subsequent periods that we find hanging alive as a form of execution imported into Jewish law from foreign sources. The most important evidence of this is in the Book of Ezra: in a decree ascribed to the Persian king, Cyrus, we read that “whosoever shall alter this word, let timber be pulled down from his house, and, being set up, let him be hanged thereon; and let his house be made a dunghill for this” (Ezra 6: 11). The timber to “be pulled down from his house” could, of course, be made as well into a gallows as into a cross²³⁷.»

O estudo destas três passagens bíblicas tendem a afirmar que a utilização da suspensão como meio de execução na lei judaica possa ter sido uma realidade, já no período bíblico. No entanto, não podemos certificá-lo, por falta de fontes históricas.

Uma das razões pelas quais alguns estudiosos rejeitam esta ideia da utilização da suspensão como meio de execução na lei judaica, é devido ao facto de a Mishná, uma das principais obras do judaísmo rabínico, não o mencionar na sua lista de métodos de execução capital.

B – O período mishnaico

I. O procedimento das execuções capitais

A Mishná, que foi concluída por volta do ano 200 d.C.²³⁸, descreve com bastantes pormenores o procedimento dos diferentes tipos de execução.

²³⁵ Versão Biblia dos Capuchinhos (tradução da difusora bíblica).

²³⁶ Cf. G. ARCHER, *Introduction à l’Ancien Testament...* p. 457-459.

²³⁷ H. COHN, *The trial and death of Jesus...* p. 213.

²³⁸ Cf. G. ARCHER, *Op. cit.*, p. 62.

Assim, quando a sentença é decretada, o condenado é levado fora da cidade numa procissão, liderada por um arauto, que proclama o nome do condenado, o seu crime, quando e onde foi cometido, e os nomes das testemunhas cujo depoimento serviu para a condenação²³⁹. Ao chegar perto do lugar da execução, ele é exortado a confessar os seus pecados, embora não especificamente relacionados com o crime pelo qual ele está a ser condenado à morte²⁴⁰. Uma mistura de vinho e de olíbano é, em seguida, oferecida ao condenado para atordoar os seus sentidos e assim esquecer o seu infortúnio, como Pr 31: 6-7 o preconiza²⁴¹. No local da execução, o condenado é despojado de suas vestes, para depois ser coberto na frente; se for uma mulher, ela é coberta à frente e atrás²⁴². Segue-se, então, a aplicação da pena, onde as testemunhas tornam-se, primeiramente, os executores legais, seguidos depois pelo povo²⁴³.

A lei rabínica distingue quatro tipos de execução capital:

«The court had power to inflict four kinds of death-penalty: Stoning, burning, beheading and strangling (*Mishná Sanhedrin* 7: 1)²⁴⁴.»

a. O apedrejamento

A execução por apedrejamento desenrola-se da maneira seguinte:

O condenado é levado a uma plataforma que deve ter duas vezes a sua altura. Uma das testemunhas tem a função de empurrar o condenado, de modo a que ele caia da plataforma. Se o condenado ainda estiver vivo, uma outra testemunha pega numa pedra

²³⁹ Cf. *Mishná Sanhedrin* 6: 1.

²⁴⁰ Cf. *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 43b.

²⁴¹ Cf. *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 43a.

²⁴² Cf. *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 42b-45b ; *Mishná Sanhedrin* 6: 1-3 ; cf. M. JASTROW, S. MENDELSON, «Capital Punishment», *Jewish Encyclopedia*. Disponível na internet : <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4005-capital-punishment>>

²⁴³ Cf. Dt 17: 7 «As mãos das testemunhas serão as primeiras a levantar-se contra ele, para matá-lo, e depois as mãos de todo o povo. Assim extirparás o mal do meio de ti.» (Versão João Ferreira de Almeida)

²⁴⁴ *The Mishnah...* p. 391.

pesada e deixa-a cair em cima do peito da vítima, do lado do seu coração. Se ele ainda permanecer vivo, ele é apedrejado pelo povo presente, até a morte²⁴⁵.

Alguns estudiosos, para explicar esta mudança de procedimento, em relação ao Antigo Testamento, afirmam que poderia ter havido várias influências:

«Talmudic jurist may have influenced by Roman law (Saxum Tarpeium of the Twelve Tables 8: 13f., 8: 23) or by Syrian or Greek laws (cf. II Macc. 6: 10), or perhaps by a single biblical precedent with prisoners of war (II Chron. 25: 12)²⁴⁶.»

No entanto, veremos mais tarde que estas influências, não foram o principal motivo desta mudança.

b. A morte pelo fogo

O procedimento da morte pelo fogo consta do seguinte:

O condenado é, primeiramente, enterrado até aos joelhos. Depois, uma corda é colocada à volta do seu pescoço. Cada testemunha pega numa ponta da corda e puxa-a em direcção oposta, até o condenado abrir a boca, para facilitar o ingurgitamento de uma substância composta de chumbo derretido²⁴⁷.

Este tipo de procedimento tem a finalidade de queimar o condenado, não por fora, mas por dentro.

²⁴⁵ Cf. *Mishná Sanhedrin* 6: 4

²⁴⁶ H. COHN, «Capital punishment», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, editado por C. Roth e G. Wigoder, New York: MacMillan, 1972, p. 143.

²⁴⁷ Cf. *Mishná Sanhedrin* 7: 2

c. A decapitação

A decapitação consiste em cortar a cabeça do condenado com uma espada, utilizando o mesmo método que era utilizado pelo governo romano²⁴⁸. Aparentemente, os condenados eram decapitados em pé: «The victim was beheaded standing²⁴⁹».

Apesar, da descrição do Antigo Testamento da morte pela espada, não corresponder à descrição da morte por decapitação, vários estudiosos vêem um paralelismo nestes dois procedimentos pelo facto de se tratar de uma morte causada por uma espada.

d. A estrangulação

A estrangulação assemelha-se bastante ao procedimento da morte pelo fogo. O condenado é, assim primeiramente, enterrado até aos joelhos. Depois, uma corda é colocada a volta do seu pescoço. As testemunhas puxam a corda, em direcções opostas, até sufocar o condenado e provocar a sua morte²⁵⁰.

Este tipo de execução não está mencionado no Antigo Testamento:

«The fourth, “strangulation”, lacks all Biblical basis; and compilers of the Palestinian and Babylonian Gemaras seem to have been puzzled about its origin²⁵¹.»

De facto, na época do Talmude Babilónico, os estudiosos interrogavam-se sobre a legitimidade deste quarto tipo de execução:

²⁴⁸ Cf. *Mishná Sanhedrin* 7: 3

²⁴⁹ *The Mishnah*... p. 391, nº 9.

²⁵⁰ Cf. *Mishná Sanhedrin* 7: 3

²⁵¹ D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Peshet, and the Rabbinic Penalty of Strangulation»... p. 35; cf. H. REVEL, «Capital Punishment»... p. 26.; cf. P. WINTER, *On the trial of Jesus*... p. 102.

«But on R. Josiah's view, how do we know that there is death by strangulation at all? — Raba replied: It is a tradition that there are four deaths²⁵².»

Interessante é de notar que não só a estrangulação foi acrescentada à lista dos tipos de execução, mas tornou-se o tipo de condenação à morte mais praticado²⁵³.

Para terminar o procedimento das execuções, nenhum suplício é acrescentado ao corpo do condenado, excepto o facto de que as cerimónias de luto não são observadas²⁵⁴. No entanto, se o condenado for acusado de ser um idólatra ou um blasfemador, o corpo é suspenso, desde que o condenado não seja uma mulher²⁵⁵. Esta suspensão do corpo não deve ser prolongada. A *Mishná Sanhedrin* 6: 4 adverte que o corpo não pode permanecer suspenso durante a noite, para não transgredir a lei segundo Dt 21: 23. O Talmude Babilónico, num espírito de melhor preservar esta mesma lei, sugere o procedimento seguinte: enquanto um dos executores ainda está atando o corpo ao madeiro, o outro começa a desatá-lo²⁵⁶.

Em relação ao destino do corpo do condenado, ele não pode ser enterrado no túmulo familiar. Dois cemitérios foram especialmente criados: um destina-se aos apedrejados e mortos pelo fogo e o outro aos decapitados e estrangulados²⁵⁷. Uma vez que o corpo esteja decomposto, os ossos do condenado podem, no entanto, ser recolhidos e colocados no túmulo da família²⁵⁸.

Assim termina todo o encaminhamento das execuções capitais, segundo a lei mishnaica. Ao comparar estas execuções com as execuções descritas no Antigo Testamento, interrogámo-nos sobre estas diferenças. O mais surpreendente é constatar que se o Antigo Testamento só descreve três tipos de execução capital, qual é o

²⁵² *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 53a.

²⁵³ Cf. *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 52b.

²⁵⁴ Cf. *Mishná Sanhedrin* 6: 6.

²⁵⁵ Cf. *Mishná Sanhedrin* 6: 4.

²⁵⁶ Cf. *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 46b; cf. M. JASTROW, S. MENDELSON, «Capital Punishment».

²⁵⁷ Cf. *Mishná Sanhedrin* 6: 5

²⁵⁸ Cf. *Mishná Sanhedrin* 6: 6

objectivo de ter inventado um quarto tipo de execução, sendo ele tão parecido com a execução da morte pelo fogo, descrita na Mishná?

II. As razões da reforma das execuções capitais

Várias teorias existem para tentar explicar principalmente a introdução da estrangulação nesta lista de execuções capitais.

a. *A teoria do sigilo*

Esta teoria do sigilo, defendida por P. Winter, consiste em afirmar que a estrangulação foi criada, depois de 70 d.C., para poder realizar execuções em segredo, uma vez que o poder romano retirou às autoridades judaicas o direito de executar sentenças capitais²⁵⁹.

Efectivamente, depois da destruição do Templo, em 70 d.C., o Sinédrio perde o seu poder político e judicial, e torna-se essencialmente uma escola rabínica:

«The Sanhedrin, as a political institution with... legislative, executive and judicial powers, came to an end with the fall of Jerusalem... The Sanhedrin, which succeeded the political body was essentially a rabbinical school, which also came to function as a sort of ecclesiastical court whose power were derived solely from its moral influence over those who remained loyal to Judaism²⁶⁰.»

Não há dúvida que nesta escola rabínica vários assuntos eram estudados, como por exemplo as execuções capitais. No entanto, será que estes estudos foram realmente postos em prática, ou seja, será que o Sinédrio, apesar da sua mudança de funções, continuou a aplicar a pena de morte?

²⁵⁹ Cf. P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 103-109.

²⁶⁰ T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation: Examination of Philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca: Cornell University Press, 1963, p. 282, citado por P. WINTER, *Op. cit.*, p. 107.

Vários estudiosos estão bastantes dubitativos sobre esta questão:

«It is of extreme difficulty to determine whether the modes of capital punishment given above, and based on detailed discussion, mainly in the tractate Sanhedrin, reflect actual practice, or whether they were academic discussions²⁶¹.»

A principal objecção que se pode levantar contra a ideia de que o código penal da Mishná nunca foi posto em prática, concerne a brandura excessiva deste mesmo código.

Segundo a *Mishná Makkot* 1: 10, um Sinédrio que execute uma condenação à morte uma vez em sete anos, é chamado assassino, por exagerar na sua prática de suprimir os homens. Rabbi Eliezer ben Azariah ainda acrescenta e faz a mesma crítica a um Sinédrio que decrete uma só execução em setenta anos²⁶².

Como pode um tribunal existir nestas condições: ao aplicar a justiça, ele é ao mesmo tempo sujeito a censura? Pouco provavelmente, um tribunal poderá ter subsistido nestas circunstâncias:

«Un tribunal qui procédait selon de tels principes et de telles règles ne peut jamais avoir existé, car il se serait détruit lui-même en appliquant un droit pénal qui aide les accusés au lieu de les convaincre de crime et de les punir²⁶³.»

Mesmo se supuséssemos que um tal tribunal poderia ter existido, a teoria do sigilo apresenta várias lacunas:

- A *Mishná Sanhedrin* 6: 1, ao descrever o procedimento das execuções capitais parece evocar uma procissão, onde actua um arauto²⁶⁴. Se assim for, onde está o sigilo?

²⁶¹ L. RABINOWITZ, «Capital punishment», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, editado por C. Roth e G. Wigoder, New York: MacMillan, 1972, p. 145.

²⁶² Cf. *Mishná Makkot* 1: 10

²⁶³ J. BLINZLER, *Le procès de Jésus...* p. 228.

²⁶⁴ Cf. M. JASTROW, S. MENDELSON, «Capital Punishment».

- Os crimes puníveis por estrangulamento incluem o «zaqen mamre». Esta infracção, cometida por algum ancião ou sábio desobediente à decisão do tribunal supremo (bet din), perdeu o seu significado depois da destruição do Templo:

«It is also embarrassing that the crimes punishable by strangulation (*mSanh.* 11:1) include the *zaqen mamre* 'al pi bet din, an offense which lost its meaning after the destruction of the Temple (*Deut.* 17:8-13, *mSan.* 11:2, and note the exegesis of *Deut.* 17:9 in a baraita in *bSanh.* 52b)²⁶⁵.»

- O Talmude Babilónico²⁶⁶ claramente afirma que quatro tipos de execução capital existiam antes da destruição do Templo:

«From the day the Temple was destroyed, although the Sanhedrin was abolished, the four modes of execution were not abolished? They were not abolished, [you say,] but surely they were! — But the law of the four modes of execution was not abolished²⁶⁷.»

b. A teoria da ressurreição

A teoria da ressurreição, promulgada por A. Büchler, consiste em acreditar que a estrangulação foi introduzida no código penal judaico, a fim de conservar o corpo do condenado intacto para a ressurreição²⁶⁸. Esta ideia é apoiada pelas declarações de Rabbi Judah, o patriarca:

«Rabbi [proceeding to demonstrate this] said: Death by God is mentioned in Scripture; and death by man is also decreed. Just as the death by God leaves no mark [of violence on the body], so also death by man must

²⁶⁵ Cf. D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Peshier, and the Rabbinic Penalty of Strangulation»... p. 37.

²⁶⁶ Cf. *Babylonian Talmud, Tract. Sanhedrin* 37b; *Babylonian Talmud, Tract. Kethuboth* 30a; *Babylonian Talmud, Tract. Sotah* 8b.

²⁶⁷ *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 37b.

²⁶⁸ Cf. A. BÜCHLER, «Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, vol. 50 (Neue Folge 14), 1906, p. 539-562, 664-706, citado por P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 104.

leave no mark [of violence], a condition which only strangling fulfills²⁶⁹.»

Esta teoria tem a particularidade de salientar mais uma consequência das revoltas, que ocorreram na época da destruição do Templo. Até por volta de 70 d.C., os saduceus determinavam grandemente como a lei do Antigo Testamento tinha de ser aplicada nas cortes de justiça. Ao desaparecer o Templo, desaparece também esta influencia saduceia, permitindo assim aos seus grandes opositores, os fariseus, a liberdade de impor as suas doutrinas. Uma destas doutrinas é justamente a ressurreição.

Terá a ressurreição sido o motivo da reforma das execuções capitais?

Se olharmos para as mudanças, que ocorreram nos procedimentos das execuções por apedrejamento e da morte pelo fogo, vemos efectivamente que o nível de desfiguramento diminuiu bastante. No entanto, isto não aconteceu com a decapitação.

A. Büchler, para apoiar a sua teoria, salienta em particular a mudança, que sucedeu no procedimento da morte pelo fogo, que agora mal se distingue da estrangulação²⁷⁰. Apesar de este argumento ser uma realidade, ele traz uma interrogação. Como D. Halperin o evidencia²⁷¹, se a morte pelo fogo quase não se distingue da estrangulação, qual é o objectivo de ter criado um novo método de execução, ou seja a estrangulação?

Esta teoria da ressurreição traz ainda outra problemática, de foro teológico: Será que a sociedade daquela época acreditava que os condenados à morte iriam ressuscitar?

Os diferentes escritos daquele período tendem a negar este direito aos pecadores²⁷²:

²⁶⁹ *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 52b.

²⁷⁰ Cf. A. BÜCHLER, «Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit»... p. 685-686, citado por D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Peshet, and the Rabbinic Penalty of Strangulation»... p. 36.

²⁷¹ Cf. D. HALPERIN, *Art. cit.*, p. 36.

²⁷² Cf. FLÁVIO JOSEFO, *Contra Apíão* II, 218; Livro de Enoque 51: 1-5; 91: 4-11; 92: 3; Hodayot col. VI, líneas 29-30; Salmos de Salomão 3: 13-14; 9: 9; 13: 10; 2 Mac 7: 9-14; 1 Ts

« A considerably body of opinion, expressed in writings that come from the inter-testamentary period, in the New Testament, in secular books of Jewish authors, in late Jewish apocalypses, and even in rabbinical records, denied the resurrection of the wicked. Sinners will not be revived. Such a belief clearly excludes individuals who for their criminal actions suffer the death penalty as the result of a verdict by a Jewish Court²⁷³.»

c. *A teoria da clemência*

Ao comentar a regra de ouro, mencionada em Lv 19: 18: «Amarás o teu próximo como a ti mesmo», o Talmude salienta que este amor deve também ser dirigido aos criminosos, proporcionando-lhes uma morte fácil:

«R. Nahman answered in the name of Rabbah b. Abbuha: The verse saith, But thou shalt love thy neighbour as thyself, [which implies:] choose an easy death for him²⁷⁴.»

Sob este novo prisma, ao olharmos para as reformas nos procedimentos das execuções capitais, vemos efectivamente, que houve um abrandamento, tornando a morte mais humana, certa e rápida.

Esta ideia vai justamente ao encontro do carácter indulgente dos fariseus, ao contrário dos saduceus:

«Les Pharisiens sont par caractère indulgents dans l'application des peines²⁷⁵.»

Será então essa a razão que levou os rabinos a criarem um novo tipo de execução, por justamente a estrangulação corresponder a estes critérios?

4: 14-17; 1 Cor 15: 23, 52; Fl 3: 11; Lc 14: 14; 20: 35-36; Ap 20: 4-5; Didache 16: 6; 4 Esdras 8: 1.

²⁷³ P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 106-107.

²⁷⁴ *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin 52a.*

²⁷⁵ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités Judaïques*, livre XIII, 10, 6.

Não há dúvida que a estrangulação é considerada por muitos rabinos como a forma mais suave de execução²⁷⁶. No entanto, será que a estrangulação foi completamente criada pelos rabinos e acrescentada aos três tipos de execução claramente mencionados no Antigo Testamento, ou será que a estrangulação é o resultado da modificação de algum tipo de execução capital, como aconteceu com os outros três?

d. A teoria da modificação

A teoria da modificação, divulgada por D. Halperin, consiste em afirmar que quatro formas de execução existiam previamente e que elas foram modificadas, na segunda metade do primeiro século d.C., devido à natureza mais indulgente dos fariseus²⁷⁷.

Esta teoria tem a particularidade de preservar o carácter imutável da Lei, o que corresponde à função primária dos *tanaítas*:

«The rabbis who compiled the Mishnah, and their predecessors who enacted the ordinances and regulations it contains were not innovators. They conceived of their task in terms of preserving; the very name “tannaim” means *repeaters*. Even when their interpretation of the Law moved with the spirit of the times, they were, on principle, anxious to give the appearance of strictly preserving the letter of the Law. Rabbinical devotion to the Torah, embodying the Will of God – once revealed, immutable forever – need not be doubted²⁷⁸.»

Esta ideia de que sempre houve quatro tipos de execução, está também expressa no Talmude Babilónico:

«From the day the Temple was destroyed, although the Sanhedrin was abolished, the four modes of execution were not abolished? They were

²⁷⁶ Cf. *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin* 49b-50a

²⁷⁷ Cf. D. HALPERIN, «Crucifixion, the Nahum Peshier, and the Rabbinic Penalty of Strangulation»... p. 32-46.

²⁷⁸ P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 103.

not abolished, [you say,] but surely they were! — But the law of the four modes of execution was not abolished²⁷⁹.»

«But on R. Josiah's view, how do we know that there is death by strangulation at all? — Raba replied: It is a tradition that there are four deaths²⁸⁰.»

Assim, segundo o Talmude Babilónico, a tradição continha quatro métodos de execução capital. Se o Antigo Testamento somente continha três, um quarto modo de execução deve ter aparecido, pelo menos no período intertestamentário.

C – O período intertestamentário

Qual teria sido este quarto método de execução capital que teria existido neste período intertestamentário? Se nos referenciarmos ao Rolo do Templo e à datação primitiva do Targum de Rute, este quarto método corresponde provavelmente à suspensão no madeiro. Poderiam, nesse caso, a crucifixão ou o enforcamento ter feito parte de algum código penal judaico, neste período intertestamentário? Nesta terceira parte, vamos tentar responder exclusivamente a esta pergunta.

Sendo este período intertestamentário bastante extenso, o estudo seguinte abordará somente as três principais épocas relacionadas com a nossa problemática, ou seja, a época selêucida, a época hasmoneia e a época herodiana.

I. A época Selêucida (198 – 140 a.C.) – Introdução da crucifixão

«Crucifixion probably became Jewish custom in the Maccabean period, influenced by the practice of the Seleucid overlords²⁸¹.»

²⁷⁹ *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin 37b; cf. Babylonian Talmud, Tract. Kethuboth 30a; cf. Babylonian Talmud, Tract. Sotah 8b.*

²⁸⁰ *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin 53a.*

²⁸¹ T. ELGVIN, «The Messiah who was cursed on the tree», *Themelios* 22: 3 (1997), p. 15.

Assim segundo T. Elgvin, os soberanos selêucidas teriam introduzido a crucifixão em Israel. Este facto pode ser comprovado por dois eventos:

a. Antíoco IV Epifânio utiliza a crucifixão

Em 168-167 a.C., Antíoco IV Epifânio decide, não só saquear a cidade de Jerusalém e principalmente o seu templo, mas também abolir a Torá. Os judeus são assim proibidos de exercer as práticas essenciais do judaísmo: o sacrifício judaico é proscrito, as festas e a circuncisão são proibidas, a pena de morte é exigida contra aqueles que continuem a observar o Shabat. Muitos judeus, alguns espontaneamente, outros por medo do castigo anunciado, submetem-se às ordens do rei; outros preferem a morte, e foram crucificados:

«Beaucoup de Juifs, les uns spontanément, les autres par crainte du châtimement annoncé, se soumirent aux ordres du roi ; mais les plus considérés et les plus fiers méprisèrent son autorité, et, tenant plus grand compte de leurs coutumes nationales que du châtimement dont il les menaçait en cas de désobéissance, durent à leur courage d'être tous les jours en butte aux mauvais traitements, et périrent après avoir passé par les plus dures épreuves. Frappés à coups de fouet, mutilés, **ils étaient mis en croix vivant et respirant encore** ; leurs femmes, leurs fils, qu'ils avaient circoncis malgré la défense du roi, étaient étranglés ; on pendait les enfants au cou de leurs parents crucifiés²⁸².»

Este acontecimento é igualmente lembrado na *Assunção de Moisés* 8: 1:

«The king of earthy kings will crucify those who confess to their circumcision²⁸³.»

b. Báquides crucifica Yose ben Yoeser

Teria Báquides ou Alcimo crucificado sessenta hassideus ou somente Yose ben Yoeser? Vamos tentar esclarecer esta questão.

²⁸² FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités Judaïques*, livre XII, 5, 4.

²⁸³ R. H. CHARLES, *The assumption of Moses...* p. 29, citado por P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 90.

De acordo com E. Stauffer²⁸⁴, E. Puech²⁸⁵ e T. Elgvin²⁸⁶, o sumo-sacerdote Alcimo teria crucificado em 162 a.C., sob o governo de Báquides, sessenta hassideus.

Olhando para as fontes primárias, vemos efectivamente, no primeiro livro dos Macabeus, que: «ele (Alcimo) apoderou-se de sessenta deles (hassideus) e mandou-os matar no mesmo dia²⁸⁷». Flávio Josefo difere um pouco na história, pondo a culpa em Báquides²⁸⁸. O surpreendente destas duas afirmações é que em nenhuma delas é dito que eles foram crucificados.

Existe uma terceira fonte que muitos estudiosos, incluindo aqueles que foram mencionados, associam a estas duas últimas. *Bereshit Rabbah* 65: 22 relata uma história bastante intrigante²⁸⁹:

«Jakim of Zeroroth was the nephew of R. Jose b. Jo’ezer of Zeredah. Riding on a horse he (Jakim) went before the beam on which he (R. Jose) was to be hanged (צלב) (i.e., crucified), and taunted him: “See the horse on which my master has let me ride, and the horse upon which your Master has made you ride”. “If it is so with those who anger Him, how much more with those who do His will” he (R. Jose) replied. “Has then any man done His will more than thou?” he (Jakim) jeered. “If it is thus with those who do His will, how much more with those who anger Him” he (R. Jose) retorted.

This pierced him (Jakim) like the poison of a snake, and he went and subjected himself to the four modes of execution inflicted by the Beth Din: Stoning, burning, decapitation, and strangulation. What did he do? He took a post and planted it to the earth, raised a wall of stones around it and tied a cord to it. He made a fire in front of it and fixed a sword in the middle (of the post). He Hanged (תלה) himself on the post, the cord was burnt through and he was strangled (חנק). The sword caught him, while the wall (of stones) fell upon him and he was burnt.

Jose b. Jo’ezer of Zeredah fell into a doze and saw his (Jakim’s) bier flying in the air. “By a little while he has preceded me into the Garden of Eden” said he²⁹⁰.»

²⁸⁴ Cf. E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi...* p. 124, citado por P. WINTER, *On the trial of Jesus...* p. 92.

²⁸⁵ Cf. E. PUECH, «Notes sur 11Q19 LXIV 6-13 et 4Q524 14, 2-4. À propos de la crucifixion dans le *Rouleau du Temple* et dans le Judaïsme ancien»... p. 120.

²⁸⁶ Cf. T. ELGVIN, «The Messiah who was cursed on the tree»... p. 15.

²⁸⁷ 1 Mac 7: 16

²⁸⁸ Cf. FLÁVIO JOSEFO, *Antiquidades Judaicas*, livro XII, 10, 2.

²⁸⁹ Esta história encontra-se igualmente em *Midrash Tehilim* no Salmo 11:7.

Assim, a caminho de ser suspenso (צלב), Yose ben Yoezer encontra o seu sobrinho, Jakim, que o insulta. Jakim, com medo do castigo de Deus, sente remorsos e vai suicidar-se, utilizando os quatro métodos de execução rabínica (apedrejamento, morte pelo fogo, decapitação e estrangulação).

Como já foi referido noutros capítulos, o verbo צלב, principalmente em função do seu contexto, pode ter o significado de crucificar. Aqui, muito provavelmente, ele tem este significado, principalmente pelo facto de se tratar de uma morte demorada:

«Jose's death here is most likely represented in this narrative as a case of crucifixion. This conclusion is based not merely on the use of the verb צלב and the concept of travelling with one's wood to the place of execution, but also on the narrative's implication that Jose underwent a protected death²⁹¹.»

Assim, não há dúvida de que Yose b. Yoezer foi efectivamente crucificado. A *Encyclopaedia Judaica* também o confirma: «Yose was sentenced to death by crucifixion²⁹²».

O que pareceu até agora como uma simples história, transformou-se num facto histórico. Yose (Jose) ben Yoezer of Zeredah foi presidente (*nasi*) do Sinédrio no segundo século a.C. e realmente ele teria morrido crucificado, devido à sua oposição ao helenismo. O seu sobrinho Jakim «is usually identified with the wicked priest Alcimus²⁹³». Mas ao contrário do que a nossa história relata, Alcimo não se teria suicidado; ele teria morrido, provavelmente, após um acidente vascular cerebral:

²⁹⁰ A tradução provém de: H. FREEDMAN, *Midrash Rabbah: Génesis*, London: Soncino Press, 1939, citado por D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 50.

²⁹¹ D. CHAPMAN, *Op. cit.*, p. 51.

²⁹² M. D. HERR, «Yose ben Joezer of Zeredah», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, editado por C. Roth and G. Wigoder, New York: MacMillan, 1972, p. 854.

²⁹³ *Ibidem*; cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Vol. 1, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 227; cf. FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, livro XII, 9, 7.

«Le grand-prêtre Alkimos ayant voulu jeter bas le mur du sanctuaire, qui était vieux et bâti par les anciens prophètes, Dieu le frappa subitement : il fut terrassé, perdit la parole, et après plusieurs jours de souffrances ininterrompues, il mourut²⁹⁴.»

Previamente, vimos que Alcimo matou sessenta hassideus. Vemos agora que este mesmo Alcimo teria insultado o seu tio, condenado à crucifixão. Como compreender que estas duas situações possam estar ligadas, e assim explicar o facto de Alcimo ter crucificado estes sessenta hassideus?

É importante entender o grau de responsabilidade de Alcimo na morte de Yose b. Yoezer. É estranho que o simples facto de ter insultado mesmo um santo o possa ter conduzido ao suicídio! Não seria ele mais culpado? Não teria ele instigado esta crucifixão para, talvez, agradar às autoridades políticas? Esta ideia é partilhada pela *Universal Jewish Encyclopedia*, que afirma: Yose b. Yoezer «was one of the sixty Hasideans killed by the Syrian general Bacchides at the instigations of the high priest Alcimus, who was a Hellenist and wanted to curry favor with the political authorities²⁹⁵».

Ao afirmar que Yose b. Yoezer era um desses sessenta hassideus, facilmente podemos provar que os outros, cinquenta e nove, também foram crucificados.

Aparece então uma dúvida. Porque é que Flávio Josefo, que não tem nenhuma simpatia por Alcimo, e por isso não tem nenhuma razão de esconder as suas atrocidades, não menciona a crucifixão destes sessenta hassideus?

Acho que temos de ser prudentes ao afirmar que Alcimo crucificou os sessenta hassideus, apesar disso não ser impossível. O que é certo é que os sessenta hassideus foram mortos, e que Yose b. Yoezer foi crucificado, todos eles lutando contra o poder helenista.

²⁹⁴ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités Judaïques*, livre XII, 6, 10 ; cf. 1 Mac 9: 55-56.

²⁹⁵ «Jose Ben Joezer of Zeredah», *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 6, editado por I. Landman, New York: Universal Jewish Encyclopedia, 1948, p. 183-184.

Pessoalmente, acredito que Alcimo tenha tido alguma responsabilidade na morte de Yose b. Yoezer, como o prova o seu «suicídio». Contudo, estando Israel debaixo da dominação dos Selêucidas, Alcimo certamente não tinha o poder de execução, quem o tinha era Báquides.

Estes dois exemplos de crucifixão mostram claramente que os selêucidas faziam uso deste instrumento de execução, e que ele foi utilizado em Israel.

II. A época Hasmoneia (140 – 37 a.C.) – Utilização da crucifixão

a. *Alexandre Janeu e o código penal saduceu*

Como já foi mencionado no primeiro capítulo, em 88 a.C., Alexandre Janeu crucificou 800 judeus, provavelmente fariseus²⁹⁶. A grande questão é saber a razão pela qual ele utilizou a crucifixão. A. Merx responde a esta pergunta e afirma que Alexandre Janeu seguiu simplesmente o código penal saduceu²⁹⁷. Teria este código penal realmente existido? Vamos tentar juntar alguns elementos para responder a esta pergunta:

♦ Primeiro elemento: Flávio Josefo

Flávio Josefo afirma o seguinte: os saduceus «περὶ τὰς κρίσεις ὥμοι παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους²⁹⁸» («sont cruels en leurs décisions judiciaires au-delà de tous les Juifs²⁹⁹»).

²⁹⁶ Cf. FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, livro XIII, 14, 2.

²⁹⁷ Cf. A. MERX, *Die vier Kanonischen Evangelien*, Vol. 1... p. 419s., citado por L. DIEZ MERINO, «El suplicio de la cruz en la literatura judia intertestamental»... p. 94-95.

²⁹⁸ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités Judaïques*, livre XX, 9, 1 (texto grego).

²⁹⁹ A tradução provém de: A. DUPONT-SOMMER, «Observations nouvelles sur l'expression "suspendu vivant sur le bois" dans le Commentaire de Nahum à la lumière du Rouleau du Temple»... p. 717.

Esta afirmação faz supor que os saduceus teriam aplicado algumas decisões judiciais e que estas se teriam revelado mais cruéis, comparando-as com outras decisões judiciais aplicadas por outros judeus.

♦ Segundo elemento: o Talmude

Apesar de já o termos mencionado, vamos aqui relembrar um incidente, que ocorreu provavelmente durante o reinado de Agripa I (41 - 44 d.C.), onde a filha de um sacerdote, acusada de adultério, foi condenada à morte pelo fogo. A grande particularidade desta condenação é que esta mulher não foi executada segundo o método fariseu, uma vez que a *Mishná Sanhedrin 7: 2* menciona claramente que ela teria sido queimada viva, rodeada de ramos:

«R. Eliezer b. Zadok said: It happened once that a priest's daughter committed adultery and they encompassed her with bundles of branches and burnt her. They said to him: **Because the court at that time had not right knowledge**³⁰⁰.»

Como entender o facto que a corte de justiça ou o tribunal daquele tempo não tivesse conhecimento? O Talmude Babilónico *Sanhedrin 52b* responde a esta pergunta:

«R. Joseph said: It was a **Sadducee Beth din** that did this³⁰¹.»

Admitir que existiu um tribunal saduceu, faz supor que existiam leis saduceias, que deram origem a um código penal saduceu.

♦ Terceiro elemento: o Megillat Taanit (o livro do jejum)

O Megillat Taanit é um texto aramaico pré-mishnaico, que contém, muito sucintamente, a lista dos dias onde não é permitido jejuar, devido ao facto de nestes dias se celebrarem eventos históricos felizes. No quarto dia do mês de Tamuz aparece o seguinte:

³⁰⁰ *The Mishnah...* p. 391.

³⁰¹ *Babylonian Talmud, Tract Sanhedrin 52b.*

«On the 4th (10th) of Tammuz the book of decrees was removed (on which it is not allowed to mourn)³⁰².»

Assim pelo facto de este «livro dos decretos» ter sido abolido, este dia tornou-se um dia de celebração de alegria. O que era este «livro de decretos»? A maioria dos estudiosos afirma que este livro seria um código penal saduceu³⁰³:

«“Le 4 (d’après une autre leçon : le 14) Tammus le livre de l’ordonnance fut supprimé” Meg. Taanit 4. Sous ce titre, on entend presque toujours avec raison un code pénal sadducéen³⁰⁴.»

Esta definição não é recente, já na idade média existia esta ideia que o «livro dos decretos» era um livro de jurisprudência que tinha sido escrito pelos saduceus³⁰⁵.

Assim se juntarmos estes três elementos, é praticamente certo que existiu um código penal saduceu. A questão agora é saber se a crucifixão fazia parte deste código.

Provavelmente, a morte por suspensão no madeiro teria feito parte do código penal saduceu, como o prova a datação primitiva do Targum de Rute. Podemos admitir que a suspensão no madeiro correspondia à crucifixão? Para verdadeiramente responder a esta pergunta, uma análise linguística não chega³⁰⁶; precisamos de entender o contexto histórico.

Como vimos anteriormente, os selêucidas fizeram uso do método da crucifixão, mesmo em Israel. Teriam os saduceus, no primeiro século a.C., sido influenciados por eles? Se hoje os Estados Unidos da América parecem ter uma certa influência no mundo; no primeiro século a.C., o helenismo estava na moda, mesmo em Israel:

³⁰² *Megillat Taanit, as a source for Jewish chronology and history in the Hellenistic and Roman periods*, traduzido por S. Zeitlin, Oxford: Oxford University Press, 1922, p. 69.

³⁰³ Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus...* p. 312; cf. H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. 4, Nº 1, Munchen: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928, p. 349-350.

³⁰⁴ J. BLINZLER, *Le procès de Jésus...* p. 236.

³⁰⁵ Cf. *Scholion on Megillat Taanit*.

³⁰⁶ Cf. Capítulo sobre o Rolo do Templo.

«El helenismo en cuanto a sus connotaciones religiosas fué erradicado de la región propiamente judía por la revuelta macabea (...). Pero esto no significa que en los primeros tiempos dejaran los judíos de ser afectados por ele helenismo. Se trataba de una fuerza civilizadora que abarcaba todos los aspectos de la vida. Influyó en la ordenación de las ciudades, en la administración de la justicia y el gobierno, en las instituciones públicas, en el arte y la enseñanza, en el comercio y la industria, en las costumbres de la vida diaria hasta la moda y el vestido, y por ello marcó con el sello de lo griego toda la existencia³⁰⁷.»

Assim, segundo E. Schürer, a administração da justiça e o governo foram afectados por esta onda de helenismo. De facto, esta onda afectou em particular a dinastia hasmoneia, ao ponto de os seus monarcas, à imagem do mundo helenístico, se servirem de mercenários estrangeiros, cunharem moedas gregas e acrescentarem aos seus nomes judaicos, nomes gregos (Aristóbulo e Alexandre)³⁰⁸. Aristóbulo I, ao tornar-se o primeiro *basileus* da Judeia, patrocinou directamente o helenismo.

Se agora juntarmos o facto de que Alexandre Janeu utilizou o método da crucifixão, muito facilmente se pode perguntar se esta morte por suspensão no madeiro não teria sido a crucifixão. Este argumento certamente influenciou E. Bammel a declarar, antes da publicação do Rolo do Templo, o seguinte:

«The originally non-Jewish punishment of crucifixion had been used in Palestine since the second century BC – even by Jewish courts³⁰⁹.»

Até agora vimos que muito provavelmente existiu um código penal saduceu e que este poderia ter contido o método da crucifixão, resta-nos ainda saber quando é que ele foi abolido. Infelizmente, ao recordar este evento, o Megillat Taanit só menciona o dia e não o ano. No entanto, os estudiosos estabeleceram três épocas possíveis³¹⁰:

- Durante o reinado da rainha Alexandra Salomé (76 - 67 a.C.).
- Durante o reinado de rei Agripa I (41 – 44 d.C.)
- Durante a rebelião judaica em 66 d.C.

³⁰⁷ E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Vol. 2... p. 82-83.

³⁰⁸ Cf. *Idem*, p. 83.

³⁰⁹ E. BAMMEL, «Crucifixion as a punishment in Palestine»... p. 164.

³¹⁰ Cf. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*... p. 237.

Logicamente, pelo facto de a filha de um sacerdote ter sido executada segundo o método saduceu, durante o reinado de Agripa I, alguns estudiosos optam pela terceira hipótese³¹¹. No entanto, é surpreendente que Herodes, o Grande, utilizou o enforcamento e não a crucifixão.

b. Simeon ben Shetah

Segundo a *Jewish Encyclopedia*, Simeon ben Shetah (fariseu *nasi* e irmão da rainha Alexandra Salomé) teria abolido o código penal saduceu, depois da morte de Alexandre Janeu, em 76 a.C.:

«Simeon discarded the penal code which the Sadducees had introduced as a supplement to the Biblical code (Meg. Ta'an. iv.); and almost all the teachings and principles introduced by him are aimed against the Sadducean interpretation of the Law³¹².»

No entanto, o Talmude de Jerusalém relata, aparentemente, que Simeon b. Shetah terá crucificado oitenta mulheres que praticavam a bruxaria:

«Simeon b. Shetah took with him eighty young men and dressed them in eighty clean cloaks. He took with them eighty new pots. He said to them, “When I whistle once, put on your garments. When I whistle a second time, all of you come out at once.” When he came to the mouth of the cave, he said, “Hello, Hello! Open up for me. I am one of yours.” When he came in, one of them said something and produced bread. One of them said something and produced cooked food. One of them said something and produced wine. They said to him “And what can you do?” He said to them, “I can whistle twice and produce eighty handsome young men, dressed in clean clothes, who will have pleasure with you and give you pleasure too.” They said to him, “We want them! We want them!” He whistled once, and they put on their clean clothes. He whistled a second time, and they all came out at once. He signalled to them **“Each of you pick a partner and lift her up off the ground”** At that point what the witch could do would not work. He said to the one who produced bread “Bring forth bread” but she produced none. He said, “Take her and **crucify** (צלב) her”. “Bring forth cooked food”, but she could not produce, and he said “Take her and **crucify** her”. “Bring forth wine” and

³¹¹ Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus...* p. 352, n° 125.

³¹² «Simeon ben Shetah», *Jewish Encyclopedia*. Disponível na internet:

<<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13717-simeon-ben-shetah>>

she could not do it, and he said, “Take her and **crucify** her”. And so did he to all of them.

This is the background of that which we have learned: *Eighty women did Simeon b. Shetah hang in Ashqelon. They do not judge two capital cases on the same day, but the times required it*³¹³.»

Como entender esta história?

Apesar de alguns estudiosos confirmarem a autenticidade desta história³¹⁴, evidenciando a necessidade que Simeon ben Shetah tinha de erradicar a feitiçaria, que prevalecia naquele tempo de forma alarmante, a maioria dos estudiosos rejeitam a sua veracidade³¹⁵, ou afirmam que esta história está codificada³¹⁶. O principal motivo desta desconfiança está na cidade onde ocorre esta narrativa: Ascalão. Muito dificilmente poderia Simeon b. Shetah ter ido lá julgar e suspender oitenta mulheres, sem ter havido represálias. A razão é que Ascalão era uma cidade helenista, fortemente anti-judaica:

«From a historical point of view, it is very doubtful that the city of Ashkelon was the location of a trial by Jewish authorities in the first century B.C.E. Ashkelon had not been conquered by the mighty warrior Alexander Jannaeus. It remained a Hellenistic, Gentile city, protected by the Ptolomies and strongly anti-Jewish; it had its own jurisdiction even under the Roman rule of Palestine³¹⁷.»

Para M. Hengel, esta história é definitivamente «un codage polémique de la riposte des Pharisiens au Sanhedrin après la mort d’Alexandre Jannée, sous la reine Salomé³¹⁸». Em outras palavras, ele afirma, baseado na rivalidade que existia entre

³¹³ *Yerushalmi Sanhedrin* 6: 6 (6: 9) *Sanhedrin and Makkot*, traduzido por J. Neusner, Chicago: the University of Chicago press, 1986, p. 183-184. Esta história encontra-se igualmente em *Yerushalmi Hagiga* 2: 2; *Sifre Deuteronomy* § 221 e *Mishná Sanhedrin* 6: 4.

³¹⁴ Cf. J. MASSYINGBAERDE FORD, «The crucifixion of women in Antiquity», *Journal of Higher Criticism* 3, 1996, p. 291-309.

³¹⁵ Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Vol. 1... p. 305.

³¹⁶ Cf. M. HENGEL, *La crucifixion dans l’antiquité et la folie du message de la croix...* p. 107.

³¹⁷ O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll»... p. 86.

³¹⁸ M. HENGEL, *La crucifixion dans l’antiquité et la folie du message de la croix...* p. 107 ; cf. M. HENGEL, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon B. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon*, Heidelberg: Carl Winter, 1984.

Simeon b. Shetah e Alexandre Janeu, que esta história é uma narrativa codificada, acerca da vingança dos fariseus, liderada por Simeon b. Shetah, sobre aqueles que aconselharam Alexandre Janeu a crucificar 800 fariseus.

Efectivamente, segundo Flávio Josefo, após a morte de Alexandre Janeu, os fariseus procuraram vingança:

«C'est ainsi qu'ils firent mourir un homme de marque, Diogène, qui avait été l'ami d'Alexandre ; ils l'accusaient d'avoir conseillé au roi la mise en croix des huit cents Juifs. Ils pressaient aussi Alexandra de frapper d'autres notables qui avaient excité le prince contre ces rebelles. Et comme elle céda toujours, par crainte religieuse, ils tuaient ceux qu'ils voulaient³¹⁹.»

No entanto, teriam estes saduceus sido crucificados, nesta vingança? Flávio Josefo não o menciona, aliás nenhuma crucifixão, praticada pelos fariseus, aparece nos seus escritos. Podemos admitir que ele o desconhecia, ou que, sendo ele fariseu, não quis associar a crucifixão aos líderes farisaicos judeus?

Para O. Betz, a questão da feitiçaria foi justamente introduzida na história, para justificar a crucifixão:

« In my opinion, the motif of witchcraft was introduced in order to justify the penalty of crucifixion. The practice of sorcery and witchcraft could be condemned as blasphemy, because the secret name of God was used in incantations (cf. b.Shab 75a). Thus, the crime of *qil'elat 'ēlōhîm* (Deut. 21:23) was committed, which had to be punished by crucifixion³²⁰.»

Com razão, ele não utiliza o significado do verbo צלב para evidenciar a crucifixão. Na verdade, este verbo somente significa crucificar, se estiver relacionado com o seu contexto:

«צלב and its function semantically in some ways similar to the Greek semantic field of (ἀνα)σταυρόω and its cognates. Both terms convey a technical sense of “bodily suspension” in contexts of execution. Both

³¹⁹ FLAVIUS JOSEPHUS, *Guerre des Juifs*, livre I, 5, 3 (§ 113).

³²⁰ O. BETZ, «Jesus and the Temple Scroll»... p. 86.

terms can convey the bodily suspension of the living and of the dead. Certainly, such words can designate crucifixion in the right context³²¹.»

Qual é o contexto na nossa historia?

Se rejeitarmos a questão da feitiçaria e a ideia de que esta historia tem algo a ver com Alexandre Janeu, nada indica que estas “mulheres” tivessem sido crucificadas. No entanto, muito provavelmente, elas teriam sido mortas suspensas, como o sugere esta frase do texto: «Each of you pick a partner and lift her up off the ground».

Teria então Simeon ben Shetah feito uso da crucifixão para se vingar da mesma maneira dos conselheiros de Alexandre Janeu, ou tendo abolido tudo o que era saduceu, ele também aboliu a crucifixão e por isso, estes conselheiros foram enforcados? Os estudiosos estão bastante divididos sobre esta questão.

Outra questão também polémica é saber se houve um julgamento. Para E. E. Urbach não há dúvida que houve «una verdadera sentencia de muerte por horca emitida por el tribunal presidido por Simon ben Setah³²²». Pelo contrário, para G. Alon, Simeon b. Shetah podia executar legalmente as oitenta bruxas, uma vez que não era necessário, segundo a antiga *halaká*, sentença alguma do tribunal. Nesse caso, ele executou-as com a ajuda de oitenta jovens que actuaram à maneira dos zelotes³²³.

Utilizar esta história para provar que os fariseus faziam uso da crucifixão, é, na minha opinião, um pouco arriscado, devido à falta de provas concretas. Muito mais credível seria acreditar que somente o código penal saduceu continha o método da crucifixão.

De qualquer modo, o método da crucifixão parece ter desaparecido com o surgimento de Herodes, o Grande:

«Il n'en est que plus surprenant de voir Hérode rompre avec cette tradition en supprimant la crucifixion ; ce ne doit être un hasard si

³²¹ D. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion...* p. 26

³²² *Sifré Deuteronomio* § 221... p.73, nº 2.

³²³ *Ibidem*.

Josèphe ne rapporte absolument aucun cas de crucifixion pendant la durée de son règne. Le roi voulait-il par là prendre ces distances à l'égard de la coutume asmonéenne ? Il est certain en tout cas que les considérations humanitaires ne durent pas peser lourd chez cet homme responsable de meurtres en masse³²⁴.»

III. A época Herodiana (37 a.C. – 70 d.C.) – Utilização do enforcamento

a. *Herodes, o Grande (37 a.C. – 4 a.C.)*

Efectivamente, Herodes, o Grande, parece não ter utilizado o método da crucifixão. Ao acusar Hircano II de conspirar com o rei árabe Malco, Herodes executou-o, após entregar ao Sinédrio as cartas reveladoras da traição. Flávio Josefo afirma claramente que, no ano 30 a.C., Hircano II foi estrangulado:

«Hérode en aurait pris prétexte pour l'accuser de corruption et de trahison, et aurait donné l'ordre de l'étrangler³²⁵.»

Teria ele sido enforcado ou estrangulado, como aparece descrito na Mishná? Segundo I. Abrahams, Hircano II teria sido executado segundo o método romano, ou seja, ele teria sido enforcado:

«In this rival version it is apparently Herod himself who orders the execution: "He gave order that he should be strangled". This Roman method of inflicting the death penalty does not arouse Josephus surprise; it had evidently become **acclimatised** among the Jews³²⁶.»

³²⁴ M. HENGEL, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix...* p. 107.

³²⁵ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquités Judaïques*, livre XV, 6, 3.

³²⁶ I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge: Cambridge University, 1924, 2^o series, p. 131.

Até que ponto o enforcamento “aclimatizou-se” no meio dos judeus e principalmente entre os fariseus? Para J. Heinemann e J. Baumgarten³²⁷ não há dúvida que o enforcamento foi considerado uma forma legal de execução, anterior à Mishná:

«Again one is led to recognize that the Targum (of Ruth) in fact preserves an old pre-Tannaitic tradition of punishment by hanging whose traces have almost disappeared from Halakhic literature. Almost – since the report about Shimon Ben Shetah who hanged women in Ashkelon would seem to reflect the custom of inflicting capital punishment by hanging in early times³²⁸.»

Assim, segundo J. Heinemann, o facto de Simeon ben Shetah ter enforcado as oitenta mulheres, insinua que a lei farisaica continha o método do enforcamento. Teria, nesse caso, Herodes, o Grande, seguido simplesmente o código penal fariseu, ao utilizar o enforcamento? Realmente, durante praticamente todo o seu reinado, Herodes, o Grande, ofereceu o poder aos fariseus³²⁹, o que sugere que provavelmente ele teria seguido a lei farisaica.

No entanto, esta união com os fariseus acabou no ano 6 a.C., dois anos antes da sua morte, devido às intrigas na corte. Desde o início da época seguinte até à primeira revolta judaica (66 d.C.), os saduceus recuperaram o poder:

«A l'époque suivante, jusqu'au début de la Première révolte (66 ap. J.-C.), les Pharisiens n'eurent que peu d'influence sur la vie politique du peuple juif. Ils continuaient d'être représentés dans l'assemblée suprême, mais c'est l'aristocratie sacerdotale et laïque, d'observance sadducéenne, qui y jouait le rôle déterminant³³⁰.»

Sendo outra vez os saduceus a mandar, muito provavelmente as leis saduceias voltaram a ser aplicadas. Podemos admitir que a crucifixão fez parte destas novas leis saduceias? Na realidade, a partir de 6 d.C., esta questão torna-se secundária, excepto durante o reinado de Agripa I, pelos motivos que se seguem.

³²⁷ Cf. J. BAUMGARTEN, «Does TLH in the Temple Scroll refer to crucifixion?»... p. 472-481.

³²⁸ J. HEINEMANN, «Early Halakhah in the Palestinian Targumim»... p. 120.

³²⁹ Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*... p. 350.

³³⁰ *Ibidem*.

b. *Judeia: província romana (6 d.C. – 41, 44 – 66 d.C.)*

Na sequência dos conflitos que tiveram lugar após a sucessão de Herodes, o Grande, a Judeia torna-se uma província imperial romana de terceira categoria, em 6 d.C. Este tipo de província era administrada por governadores romanos da ordem equestre, chamados de procuradores ou prefeitos.

Por motivo de o primeiro governador da Judeia, Copónio, ter recebido o poder de vida e de morte, muito provavelmente os seus sucessores teriam adquirido este mesmo poder:

«Quand le domaine d'Archélaüs eut été réduit en province, Coponius, Romain de l'ordre équestre, y fut envoyé comme procureur : il reçut d'Auguste des pouvoirs étendus, sans excepter le droit de vie et de mort³³¹.»

A grande questão que tem interessado os historiadores ligados à morte de Jesus, é saber se os judeus, nesta época de dominação romana, também tiveram este poder de vida e de morte.

O evangelho de São João afirma claramente que os judeus não tinham este poder: «"Não nos é permitido dar a morte a ninguém", disseram-lhe os judeus³³²».

J. Jeremias³³³, também, vê no relato da mulher adúltera, igualmente situado no Evangelho de São João (8: 1-11), outra prova que converge neste mesmo sentido. Segundo ele, a cena não ocorre antes do julgamento, mas depois. Uma vez que os judeus não podiam executar a sentença do julgamento, eles puseram Jesus à prova para poderem acusá-lo. Acusá-lo de quê? Os judeus queriam acusar Jesus de não seguir a lei de Moisés, que afirmava que as mulheres adúlteras tinham de ser apedrejadas ou, se ele

³³¹ FLAVIUS JOSEPHUS, *Guerre des Juifs*, livre 2, 8, 1 (§ 117).

³³² Jo 18: 31b (Bíblia dos Capuchinhos (tradução da difusora bíblica))

³³³ J. JEREMIAS, «Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 43 (1951), p. 148, citado por J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*,... p. 250-251.

optasse em aplicar esta lei, de ir contra a lei imposta pelo governo romano que proibia tal acto.

Outro argumento, também mencionado por J. Jeremias, encontra-se no Megillat Taanit. No mês de Elul, descobrimos dois eventos aparentemente unidos:

«On the 17th thereof the Romans evacuated Judah and Jerusalem.
On the 22nd thereof we began to slay the wicked³³⁴.»

Enquanto o primeiro evento certamente se refere à capitulação da coorte romana de Jerusalém, em 66 d.C., J. Jeremias e J. Blinzler afirmam que o segundo evento celebra o dia do restabelecimento do direito de alta justiça:

«La première note se rapporte sûrement à la capitulation de la cohorte romaine de Jérusalem en septembre 66 après Jésus-Christ. Le deuxième évènement est manifestement lié au premier. C'est 5 jours après le retrait des troupes romaines que, pour la première fois, une sentence de mort fut prononcée et exécutée, et c'est en souvenir du rétablissement du droit de haute justice que le 22 Elul est célébré comme un jour de fête national et marqué par l'interdiction de jeûne³³⁵.»

Se realmente este dia, 22 de Elul, ocorreu em 66 d.C., temos aqui mais uma prova de que o Sinédrio não tinha o direito de vida e de morte, antes desta data.

Se efectivamente o Sinédrio não tinha este poder, como explicar esta afirmação de Tito, que aparentemente atesta o contrário:

«N'est-ce pas vous, ô les plus scélérats des hommes, qui avez établi cette balustrade devant les saints lieux? N'est-ce pas vous qui avez dressé là des stèles, portant des inscriptions gravées en lettres grecques et dans notre langue, qui défendent à tout homme de franchir cette barrière? **Ne vous avons-nous pas nous-même autorisés à punir de mort ceux qui la franchiraient, fussent-ils Romains?**³³⁶»

³³⁴ *Megillat Taanit, as a source for Jewish chronology and history in the Hellenistic and Roman periods...* p. 69.

³³⁵ J. BLINZLER, *Op. cit.*, p. 251.

³³⁶ FLAVIUS JOSEPHUS, *Guerre des Juifs*, livre VI, 2, 4 (§ 124).

Da maneira que Flávio Josefo transcreve as palavras de Tito, podemos supor que esta autorização de «punir de mort» aplicava-se somente àqueles que atravessavam as barreiras do Templo³³⁷. Aparentemente, em relação a outros crimes, eles não teriam esta autorização. Esta concessão constituía, assim, «l'exception, qui ne fait que confirmer la règle, que les Juifs n'avaient pas le droit absolu de mettre à mort un condamné»³³⁸.

Mesmo que fosse uma exceção, o texto parece afirmar que os judeus podiam, em certos casos, infligir a pena de morte, mesmo se os condenados fossem romanos. Será que existiu alguém que tenha cometido esse crime e, em consequência, tenha sido julgado e executado pelos judeus? Segundo o Novo Testamento, o apóstolo Paulo foi justamente acusado de ter introduzido no Templo o pagão Trófimo de Éfeso³³⁹. Visivelmente, na descrição do processo não consta que Paulo tenha sido condenado e executado pelo Sinédrio. Se realmente os judeus tivessem o poder de vida e de morte, o que é que os impediu de exigir que Paulo fosse julgado por um tribunal judaico competente? J. Blinzler faz igualmente esta mesma interrogação:

«Si les Juifs avaient eu les mains libres pour la poursuite judiciaire d'un profanateur, le procès du prétendu sacrilège Paul se serait déroulé tout autrement qu'il ne l'a été. Les juifs se targuant de leurs droits, auraient dû exiger de Claudius Lysias et de Félix que le prisonnier fût immédiatement livré au tribunal juif compétent. Ils n'en firent rien, ne protestèrent même pas quand on les empêcha d'exercer le droit de justice qui était le leur. Au contraire, ils essayèrent à deux reprises d'atteindre leur but par le moyen illégal de l'assassinat (23, 12-15 ; 25, 3)³⁴⁰.»

Mais uma vez constatamos que os judeus não podiam executar ninguém. Se assim for, como entender a morte de Estêvão e de Tiago?

Em relação à morte de Estêvão, mencionada no livro dos Act 7: 54-60, a iniciativa da multidão em apedrejar Estêvão tem a aparente aprovação do Sinédrio,

³³⁷ Até hoje foram descobertas duas destas estelas que realmente proibiam os estrangeiros de atravessar as barreiras do templo, sob pena de morte.

³³⁸ F. BÜCHSEL, «Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 30 (1931), p. 206, citado por J. BLINZLER, *Le procès de Jésus ...* p. 253.

³³⁹ Cf. Act 21: 27 ss.

³⁴⁰ J. BLINZLER, *Op. cit.*, p. 254.

embora o texto não afirme claramente que a sentença de morte tenha sido pronunciada (cf. Act 6: 12-15; 7: 55-60). Na realidade, o autor do texto parece hesitar entre a existência de um verdadeiro julgamento e a ocorrência de uma revolta popular. Para F. Bovon, essa tensão provavelmente «reflects a difference of opinion between the tradition favoring the idea of a mob action, and the Lucan redaction favoring the idea of a trial³⁴¹». Assim, segundo a tradição e a interpretação de vários estudiosos modernos, a morte de Estêvão seria o resultado de um acto brutal de justiça popular³⁴².

Em relação à morte de Tiago, irmão de Jesus, Flávio Josefo afirma claramente que ela teria ocorrido após a morte do procurador Pórcio Festo e antes da chegada do novo procurador Lucélio Albino, ou seja por volta do ano 62 d.C. O sumo-sacerdote Anás (ben Anás), vendo nesta conjuntura uma oportunidade única, convoca o Sinédrio e manda apedrejar Tiago. Albino, ao tomar conhecimento destes factos, fica irritado e provoca a destituição de Anás³⁴³.

Constatamos mais uma vez que, durante a dominação romana, o Sinédrio não tinha, legalmente, o poder de vida e de morte:

«Au temps des procureurs, le Sanhedrin avait le droit de traiter le procès au criminel et de prononcer des sentences de mort, mais l'exécution en était réservée au gouverneur, comme semble-t-il, dans toutes les provinces romaines³⁴⁴.»

c. Herodes Agripa I (41 d.C. – 44 d.C.)

Ao ajudar o novo imperador Cláudio a subir ao trono, Agripa I recebe como agradecimento o governo da Judeia, Samaria e Idumeia. Desde este momento até à

³⁴¹ F. BOVON, «The dossier on Stephen, the first martyr», *Harvard Theological Review* 96 (2003), p. 285.

³⁴² Cf. J. SCHLOSSER, «La Passion de Jésus: questions posées à l'historien», *Le monde de la Bible* 87 (1994), p. 26 ; cf. J. BLINZLER, *Op. cit.*, p. 259.

³⁴³ Cf. FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, livro XX, 9, 1 § 200-203.

³⁴⁴ J. BLINZLER, *Le procès de Jésus...* p. 239.

morte do seu novo rei, a Judeia deixa de ser uma província romana e torna-se um estado judeu, regido por um código penal judaico.

A questão que nos interessa é saber se a crucifixão fazia parte deste código penal, uma vez que a autoridade saduceia, bem presente neste período, influenciou o método da execução da filha do sacerdote, como o vimos anteriormente.

Infelizmente, não existe nenhum dado histórico que possa negar ou confirmar a presença do método da crucifixão neste código penal judaico.

D – Sumário

Em mais de 1000 anos de história, desde os tempos bíblicos até à redacção do Talmude, não há dúvida que o código penal judaico, apesar de procurar manter uma certa linha de continuidade, conheceu várias reformas.

Uma delas foi a introdução da estrangulação (חנק), no código penal da Mishná. A grande questão, que tem interessado os estudiosos sobre este tema, é saber a razão pela qual este novo método de aplicação da pena de morte foi introduzido, uma vez que ele não se encontra denominado como tal no Antigo Testamento³⁴⁵.

Provavelmente, a introdução da estrangulação terá sido o resultado da reforma de algum método de execução capital, que teria existido durante o período intertestamentário. Esta ideia é comprovada pelos seguintes elementos:

- Segundo o Talmude, existiam quatro tipos de execução capital, antes da destruição do Templo.
- Uma vez que os três métodos de execução mencionados no Antigo Testamento foram modificados, ao serem introduzidos na Mishná,

³⁴⁵ חנק refere-se essencialmente ao suicídio, no Antigo Testamento (cf. 2 Sm 17: 23).

provavelmente o quarto tipo de execução teria sido igualmente alterado.

- Segundo testemunhos históricos, vários judeus fizeram uso da suspensão de seres humanos vivos, durante o período intertestamentário.

Este método de execução que teria existido antes da destruição do Templo, foi provavelmente a suspensão de seres humanos vivos, que pode ter sido o enforcamento ou a crucifixão.

Conclusão

Continuar a afirmar que a suspensão de seres humanos vivos nunca fez parte da lei judaica é entrar em confronto com vários textos judaicos que, aparentemente, afirmam o contrário. O Comentário de Naum, o Rolo do Templo e o Targum de Rute são alguns exemplos destes textos.

No Comentário de Naum, vimos que Alexandre Janeu, rei saduceu e sumo-sacerdote da Judeia, «suspende homens vivos». No Rolo do Templo, não há dúvida que os essénios interpretavam Dt 21: 22 como sendo uma morte por suspensão no madeiro, ao contrário da tradição rabínica que defende que este versículo bíblico se refere unicamente à suspensão de cadáveres. No Targum de Rute, onde a expressão צליבת קיסא («suspensão no madeiro») aparece associada aos métodos de execução capital, vimos que este texto teria sido escrito antes da destruição do Templo.

Assim as expressões תלה על-העץ («suspende homens vivos»), יתלה אנשים חיים («suspende no madeiro») e צליבת קיסא («suspensão no madeiro»), que encontramos nestes textos judaicos, evocam todas a morte por suspensão. Mas a que tipo de morte, ao certo, estes textos se referem?

A primeira expressão, muito provavelmente, refere-se à crucifixão; as outras duas, infelizmente, não encontraram um consenso entre os estudiosos. Um grupo, os hebraizantes, afirma que se trata de enforcamento, enquanto um outro declara que estas duas últimas expressões evocam a crucifixão. Olhando somente para estes textos, muito dificilmente se consegue uma resposta objectiva a este dilema.

Assim, este estudo demonstrou que a morte por suspensão no madeiro teria feito parte de algum código penal judaico, pelo menos durante o período intertestamentário, contrariando a tradição rabínica.

Em consequência, será que podemos deduzir que Jesus, ao ser crucificado, não sofreu um castigo romano, como é habitualmente evocado, mas um castigo judaico? Infelizmente, este argumento tem ajudado a apoiar a teoria que tende a salientar a responsabilidade dos judeus para exonerar Pilatos e os romanos. Honestamente, mesmo se Jesus tivesse sido apedrejado, isto não retira nada à responsabilidade de Pilatos que tinha a possibilidade de o libertar, uma vez que os prefeitos ou procuradores romanos tinham o poder de vida e de morte.

Outro aspecto que este estudo salientou foi que o judaísmo intertestamentário era bastante dividido: cada grupo tinha as suas crenças e leis. Se no domínio religioso, os fariseus venciam, pelo facto de o povo ser maioritariamente farisaico; na composição do Sinédrio, a aristocracia sacerdotal e a nobreza laica, as duas de tendência saduceia, dominavam. Se, ainda mais, acrescentarmos um terceiro grupo, os essénios, que aparentemente viviam isolados com as suas próprias regras, parece então injusto catalogar todos os judeus da mesma forma. Assim como culpar o povo pelas acções do governo, é igualmente injusto acusar todos os judeus pelos actos de alguns líderes saduceus, que fomentaram a morte de Jesus.

Por fim, afirmar que a morte por suspensão no madeiro era uma prática judaica é de uma certa maneira também afirmar que a Mishná não pode exclusivamente servir de base para interpretar o passado. Sendo a Mishná, uma das principais obras do judaísmo rabínico é lógico que o seu conteúdo somente reflecta a teologia farisaica. No entanto, antes da destruição do Templo, esta influência farisaica era praticamente inexistente quando se tratava de política e de administração da justiça, uma vez que o Sinédrio era essencialmente composto de saduceus. Infelizmente, por não existir um documento que claramente expresse o ponto de vista saduceu, a Mishná tornou-se a mais antiga referência judaica para interpretar o judaísmo antigo.

Referências bibliográficas

A. Fontes primárias

Babylonian Talmud, traduzido por J. Shachter e H. Freedman. Disponível na Internet:
<<http://www.halakhah.com/tcontents.html>>

CARMIGNAC J., *Les textes de Qumran*, vol. 2, Paris: Letouzey et Ané, 1963.

CHARLES R. H., *The assumption of Moses*, London: A. & B. Black, 1897.

DUPONT-SOMMER A., *Les Ecrits Esséniens découverts près de la mer morte*, Paris: Payot, 1960.

Hebrew Interlinear Bible (OT), 2008. Disponível na Internet:
<<http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/OTpdf/deu21.pdf>>

FLAVIUS JOSEPHUS, *Oeuvres complètes*, traduzido por R. Harmand, Paris: Publications de la Société des études juives, 1900-1932. Disponível na internet :
<<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm>>

FREEDMAN H., *Midrash Rabbah: Génesis*, 2 vols., London: Soncino Press, 1939.

GARCIA MARTINEZ F., *Textos de Qumran*, Madrid: Trotta, 1993.

GASTER T. H., *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London: Secker & Wasburg, 1957.

La Bible: Ecrits Intertestamentaires, publicado sob a direcção de A. DUPONT-SOMMER e de M. PHILONENKO, Paris: Gallimard, 1987.

Megillat Taanit, as a source for Jewish chronology and history in the Hellenistic and Roman periods, traduzido por S. Zeitlin, Oxford: Oxford University Press, 1922.

Sanhedrin and Makkot, traduzido por J. Neusner, Chicago: the University of Chicago Press, 1986.

Sifré Deuteronomio, traduzido por E. Cortes e T. Martinez, Barcelona: Facultat de teologia de Catalunya, 1997.

The Mishnah, traduzido por H. Danby, Oxford: Oxford University Press, 1º ed. 1933, 1980.

The Mishnah, traduzido por Rabbeinu Ovadiah M'Bartenurah, 2008. Disponível na internet: <<http://www.emishnah.com/PDFs/Shabbat%206.pdf>>

VERMES G., *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth: Penguin Books, 1962.

B. Livros

ABRAHAM I., *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge: Cambridge University, 1924, 2º series, p. 131.

ARCHER G., *Introduction à l'Ancien Testament*, Saint-Légier: Editions Emmaus, 1º ed. 1964, 1991.

BAUMGARTEN J. M., *Studies in Qumran Law*, Leiden: E.J. Brill, 1977.

BLINZLER J., *Le procès de Jésus*, Tours: Mame, 1962.

BURKILL T. A., *Mysterious Revelation: Examination of Philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca: Cornell University Press, 1963.

CHAPMAN D., *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

COELHO M., *La crucifixion de Jésus à la lumière de l'histoire de la crucifixion romaine*, dissertação de Maîtrise, Faculté adventiste de Théologie de Collonges-sous-Salève (France), 2003.

COHN H., *The trial and death of Jesus*, New York: Harper & Row, Publishers, 1971.

HENGEL M., *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, Paris: Cerf, 1981.

HENGEL M., *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon B. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon*, Heidelberg: Carl Winter, 1984.

JEREMIAS J., *Jérusalem au temps de Jésus*, 1^a ed. 1962, Paris: Cerf, 1980.

KAHLE P., *The Cairo Geniza*, London: Oxford University Press, 1947.

LE DÉAUT R., *Introduction à la littérature Targumique*, Rome: Institut Biblique Pontifical, 1966.

LE MOYNE J., *Les sadducéens*, Paris: Libr. Lecoffre, J. Gabalda, 1972.

LEVINE E., *The Aramaic version of Ruth*, Rome: Biblical Institute Press, 1973.

MALHERBE M., *Les religions de l'humanité*, Paris: Criterion, 1990.

McNAMARA M., *Targum and Testament revisited: Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: a light on the New Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010.

MERX A., *Die vier Kanonischen Evangelien*, Vol. 1, Berlin: Mattheus, 1902.

NEMOY L., *Karaite Anthology*, Yale Judaica Series 7, New Haven: Yale University Press, 1952.

SCHREIDEN J., *Les énigmes des manuscrits de la Mer Morte*, Wetteren, Belgique: Cultura, 1961.

SCHÜRER E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 1º ed. 1891, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

STAUFFER E., *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Bern: Francke, 1957.

STRACK H., BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. 4, N° 1, Munchen: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928.

TYLDESLEY J., *Judgement of the Pharaoh, Crime and Punishment in Ancient Egypt*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2000.

WINTER P., *On the trial of Jesus*, 1ª ed. 1961, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974.

YADIN Y., *The Temple Scroll*, vol. 1, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983.

C. Artigos

ALLEGRO J. M., «Further Light on the History of the Qumran Sect», *Journal Biblical Literature* 75 (1956), p. 89-95.

BAMMEL E., «Crucifixion as a punishment in Palestine», *Trial of Jesus: Cambridge Studies in honour of C. F. D. Moule*, editado por E. Bammel, London: SCM Press, 1970, p. 162-165.

BAUMGARTEN J. M., «Does TLH in the Temple Scroll refer to crucifixion?», *Journal of Biblical Literature* 91, N° 4 (1972), p. 472-481.

BAUMGARTEN J. M., «Hanging and Treason in Qumran and Roman Law», *Eretz-Israel* 16 (1982), p. 7-16.

BEATTIE D. R. G., «Ancient Elements in the Targum of Ruth», *Proceeding of the Ninth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, August 4-12, 1985). Division A: The Period of the Bible*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986, p. 159-165.

BEATTIE D. R. G., «The Targum of Ruth – A Sectarian Composition?», *Journal Jewish Studies* 36 (1985), p. 222-229.

BEATTIE D. R. G., «Towards dating the Targum of Ruth», *A Word in Season. Essays in honour of William McKane*, editado por J. Martin e P. Davies, Sheffield: JSOT Press, 1986, p. 205-221.

BEATTIE D. R. G., «The Yemenite tradition of Targum Ruth», *Journal Jewish Studies* 41, N° 1 (1990), p. 49-56.

BERNSTEIN M., «Midrash Halakhah at Qumran? 11QTemple 64: 6-13 and Deuteronomy 21: 22-23», *Gesher* 7 (1979), p. 145-166.

BERNSTEIN M., «כי קללת אלהים תלוי» (Deut. 21: 23): A Study in Early Jewish Exegesis», *The Jewish Quarterly Review* 74, N° 1 (1983), p. 21-45.

BETZ O., «Jesus and the Temple Scroll», *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, editado por J. Charlesworth, New York: Doubleday, 1992, p. 75-103.

BOVON F., «The dossier on Stephen, the first martyr», *Harvard Theological Review* 96 (2003), p. 279-315.

BUCHLER A., «Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, vol. 50 (Neue Folge 14), 1906, p. 539-562, 664-706.

BÜCHSEL F., «Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 30 (1931), p. 202-211.

COHN H., RABINOWITZ L., «Capital punishment», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, editado por C. Roth e G. Wigoder, New York: MacMillan, 1972, p. 142-147.

DIEZ MACHO A., «The recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with Other Targums», *Vetus Testamentum Supplement* VII, 1959, p. 222-225.

DIEZ MERINO L., «El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental», *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 26 (1976), p. 31-120.

DIEZ MERINO L., «El Targum de Rut. Estado de la cuestión y traducción castellana», *El misterio de la palabra: homenaje de sus alumnos al profesor D. Luis Alonso Schoekel*, editado por V. Collado e E. Zurro, Madrid: Eds. Cristiandad, 1983, p. 243-265.

DUBRUELIH C., «La monogamie dans les textes religieux», *Monde de la Bible*, publicado em 08/11/2010. Disponível na Internet :
<http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/la-monogamie-dans-les-textes-religieux-08-11-2010-936_110.php>

DUPONT-SOMMER A., «Observations nouvelles sur l'expression "suspendu vivant sur le bois" dans le Commentaire de Nahum à la lumière du Rouleau du Temple», *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres*, 116^e année, N^o 4 (1972), p. 709-720.

ELGVIN T., «The Messiah who was cursed on the tree», *Themelios* 22: 3 (1997), p. 14-21.

FITZMYER J., «Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament», *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), p. 493-513.

GARCIA MARTINEZ F., «4QpNah y la Crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3-4 i, 4-8», *Estudios Bíblicos* 38 (1979-1980), p. 221-235.

GARCIA MARTINEZ F., «The Temple Scrolls», *Near Eastern Archaeology*, vol. 63, Nº 3 (2000), p. 172-174.

HALPERIN D., «Crucifixion, the Nahum Peshet, and the Rabbinic Penalty of Strangulation», *Journal of Jewish Studies* 32 (1981), p. 32-46.

HEINEMANN J., «Early Halakhah in the Palestinian Targumim», *Journal Jewish Studies* 25 (1974), p. 114-122.

HEINEMANN J., «The Targum of Ex. XXII, 4 and the Ancient Halakha» (hebraico), *Tarbiz* 38 (1969), p. 294-296.

HERR M. D., «Yose ben Joezer of Zeredah», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, editado por C. Roth and G. Wigoder, New York: MacMillan, 1972, p. 854.

JACOBS J., KRAUSS S., «Tombs», *Jewish Encyclopedia*, 1906. Disponível na internet: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14441-tombs>>

JASTROW M., MENDELSON S., «Capital Punishment», *Jewish Encyclopedia*. Disponível na internet : <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4005-capital-punishment>>

JEREMIAS J., «Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 43 (1951), p. 145-150.

KOOY V. H., «Impalement», *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2, editado por A. Buttrick, Nashville: Abingdon Press, cop., 1962, p. 690.

LIDDELL H. G., SCOTT R., JONES H. S., «ανασκολεπ-ῖζω», *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press. 1940. Consultado na internet no Perseus Word Study Tool:<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a%29naskolopi/zw>>

MANNS F., «Le Targum de Ruth – Ms Urbinati 1. Traduction et commentaire», *Liber Annuus* 44 (1994), p. 253-290.

MASSYINGBAERDE FORD J., «The crucifixion of women in Antiquity», *Journal of Higher Criticism* 3, 1996, p. 291-309.

MELAMED E. Z., «Le Targum Megillat Rut», *Annual of Bar Ilan University* (1965), p. 194-205 (em hebraico).

MULDER M. J., «Tala», *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, editado por G. J. Bottereeck e H. Ringgren, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publs., 2006, p. 667-671.

MURPHY-O'CONNOR J., «The Essenes and Their History», *Revue Biblique* 81 (1974), p. 215-244.

NEUSNER J., «Josephus's Pharisees», *Ex Orbe Religionum - Studia Geo Widengren Oblata I*, Leiden: E.J. Brill, 1972, p. 224-244.

PUECH E., «La crucifixion comme peine capitale dans le Judaïsme Ancien», *Le judéo-christianisme dans tous ses états: actes du Colloque de Jérusalem, 6 – 10 Juillet*, Paris: Cerf, 2001, p. 41-66.

PUECH E., «La crucifixion et la tradition juive ancienne», *Le Monde de la Bible* 107 (1997), p. 69-71.

PUECH E., «Le plus ancien exemplaire du Rouleau du Temple (4Q524)», *Legal texts and legal issues: proceedings of the second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, editado por M. Bernstein, F. Garcia Martinez e J. Kampen, Leiden: Brill, 1997, p. 19-64.

PUECH E., «Notes sur 11Q19 LXIV 6-13 et 4Q524 14, 2-4. À propos de la crucifixion dans le Rouleau du Temple et dans le Judaïsme ancien», *Revue de Qumran* 69 (1997), p. 108-124.

QIMRON E., «Further New Readings in the Temple Scroll», *Israel Exploration Journal*, vol. 37, Nº 1 (1987), p. 31-35.

RABIN C., «Alexander Jannaeus and the Pharisees», *Journal Jewish Studies*, Vol. 7 (1956), p. 8.

REVEL H., «Capital Punishment», *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 3, editado por I. Landman, New York: Universal Jewish Encyclopedia, 1948, p. 25-27.

SCHLESINGER A., «mehqarim bamiqra ubilshono» (hebraico), *Researches in the Exegesis and Language of the Bible, Publications of the Israel Society for Biblical Research* 9, Jerusalem: Kirjat Sepher, 1962, p. 12-17.

SCHLOSSER J., «La Passion de Jésus: questions posées à l'historien», *Le monde de la Bible* 87 (1994), p. 24-29.

SCHWARTZ D., «"The contemners of Judges and Men" (11Q Temple 64: 12)», *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tubingen: Mohr, 1992, p. 81-88.

SPEIER S., «"Death by Hanging" in Targum Ruth 1:17», *Tarbiz* 40: 2 (1971), p. 259 (em hebraico).

STRUGNELL J., «Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judea Desert of Jordan"», *Revue de Qumran* 26 (1970), p. 163-276.

VAN DER WOUDE A., «Targum of Job from Qumran cave eleven», *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1.2 (1969), p. 19-29.

YADIN Y., «Peshet Nahum (4Q pNahum) Reconsidered», *Israel Exploration Journal* 21 (1971), p. 1-12.

YDIT M., «Cemetery», *Encyclopaedia Judaica*, vol.5, editado por C. Roth e G. Wigoder, New York: MacMillan, 1972, p. 271-276.

Índice

Introdução.....	4
Capítulo I - O Comentário de Naum (4Q169 3-4 i 1-9).....	9
A – Apresentação do texto.....	10
B – Evento histórico.....	12
I. Demétrio.....	12
II. דורשי החלקות («Seekers-of-Smooth-Things»).....	13
III. כפיר החרון («Angry Young Lion»).....	14
C – Interpretação.....	18
I. Versão original.....	18
II. Versão de Yigael Yadin.....	20
III. Versão de Joseph M. Baumgarten.....	21
IV. Versões actuais.....	22
D – Sumário.....	24
Capítulo II - O Rolo do Templo (11Q19 LXIV 6-13).....	26
A – Apresentação do texto.....	27
I. Problemas de tradução.....	27
a. Waw ou Yod.....	27
b. Diferenças entre 11Q19 LXIV 6-13 e 4Q524 14, 2-4.....	29
1. Finais diferentes.....	29
2. Waw (linha 10).....	29
II. Tradução do texto.....	30
B – O Rolo do Templo e Deuteronomio 21: 22-23.....	31
I. Midrash Halaká?.....	31
II. Diferenças entre 11Q19 LXIV 6-13 e Deuteronomio 21: 22-23.....	32
a. Os dois crimes.....	32
b. «Malditos de Deus e dos homens» (linha 12).....	33
c. Inversão dos verbos.....	35
C – Definição do verbo תלה no Rolo do Templo.....	37
I. תלה significa «crucificar».....	37
a. Yigael Yadin.....	37
b. Luis Diez Merino.....	38
c. Joseph Fitzmyer.....	40
d. David J. Halperin.....	41
e. Otto Betz.....	42
II. תלה não significa «crucificar».....	43
a. Paul Winter.....	43
b. Haim Cohn.....	46
c. Joseph M. Baumgarten.....	47
III. Análise linguística.....	49
D – Sumário.....	56

Capítulo III - A datação do Targum de Rute.....	58
A – Apresentação do Targum de Rute.....	60
B – A teoria farisaica.....	62
C – A teoria caraíta.....	66
D – A teoria de um judaísmo pluralístico pré-mishnaico.....	71
Capítulo IV - O código penal judaico.....	75
A – O período bíblico.....	76
B – O período mishnaico.....	83
I. O procedimento das execuções capitais.....	83
a. O apedrejamento.....	84
b. A morte pelo fogo.....	85
c. A decapitação.....	86
d. A estrangulação.....	86
II. As razões da reforma das execuções capitais.....	88
a. A teoria do sigilo.....	88
b. A teoria da ressurreição.....	90
c. A teoria da clemência.....	92
d. A teoria da modificação.....	93
C – O período intertestamentário.....	94
I. A época Selêucida (198 – 140 a.C.) – Introdução da crucifixão.....	94
a. Antíoco IV Epifânio utiliza a crucifixão.....	95
b. Báquides crucifica Yose ben Yoeser.....	95
II. A época Hasmoneia (140 – 37 a.C.) – Utilização da crucifixão.....	99
a. Alexandre Janeu e o código penal saduceu.....	99
b. Simeon ben Shetah.....	103
III. A época Herodiana (37 a.C. – 70 d.C.) – Utilização do enforcamento...107	
a. Herodes, o Grande (37 a.C. – 4 a.C.).....	107
b. Judeia: província romana (6 d.C. – 41, 44 – 66 d.C.).....	109
c. Herodes Agripa I (41 d.C. – 44 d.C.).....	112
D – Sumário.....	113
Conclusão.....	115
Referências bibliográficas.....	117