

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

צלם na Bíblia Hebraica: contribuições para um
novo dicionário semântico do hebraico bíblico

CHARLES LUDWIG GRIMM

MESTRADO EM TEOLOGIA

Área de Concentração: Teologia e Bíblia

São Leopoldo

2011

CHARLES LUDWIG GRIMM

צֶלֶם na Bíblia Hebraica: contribuições para um
novo dicionário semântico do hebraico bíblico

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Teologia e Bíblia

Orientador: Prof. Dr. Enio R. Mueller

São Leopoldo

2011

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador:

—
Prof. Dr. Enio R. Mueller (EST - PPG)

2º Examinador:

—
Prof. Dr. Carlos A. Dreher (EST- PPG)

3ª Examinador:

—
Prof. Dr. Vilson Scholz (ULBRA)

GRIMM, Charles Ludwig. **צֶלֶם na Bíblia Hebraica**: contribuições para um novo dicionário semântico do hebraico bíblico

RESUMO

Esta pesquisa faz um mapeamento completo das ocorrências de **צֶלֶם** na Bíblia Hebraica buscando trazer contribuições para a produção de verbetes do “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew”. O presente estudo insere-se nesse projeto maior dedicando-se assim ao estudo em profundidade de um lexema do hebraico bíblico.

Palavras-chave: Bíblia, Hebraico, Semântica, Dicionário, Antigo Testamento.

GRIMM, Charles Ludwig. **צֶלֶם in the Hebrew Bible**: contributions to a new “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew”.

ABSTRACT

This research is a complete mapping of occurrences of **צֶלֶם** in the Hebrew Bible seeking to bring contributions to the production of articles in the “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew”. This study fits into a larger project devoted to an in depth study of a biblical Hebrew lexeme.

Keywords: Bible, Hebrew, Semantic, Dictionary, Old Testament.

Agradeço a Deus e ao Seu Filho, Jesus Cristo;
aos meus queridos pais, irmãos, avós, tios e primos;
às estimadas igrejas que me apoiaram;
aos meus grandes amigos;
ao meu especial orientador;
aos distintos professores, colegas e funcionários da EST;
ao seletor CNPq;
e a todos os que me revigoraram nesta batalha vencida.

A nossa capacidade vem de Deus. II Co 3.5b

Cor meum tibi offero Domine, prompte et sincere
Soli Deo Gloria

Dedico esta pesquisa ao meu irmão Marcos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O VERBETE צלם NO “SEMANTIC DICTIONARY OF BIBLICAL HEBREW”	14
1.1 O “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew”	14
1.1.1 Semântica lexical e contextual	15
1.1.2 Campos semânticos e mapeamentos semânticos	16
1.1.3 Mapeamento semântico lexical	16
1.1.4 Mapeamento semântico contextual	17
1.1.5 Estrutura típica de um verbete do SDBH	18
1.1.5.1 Análise lexical	19
1.1.5.2 Análise sintática	20
1.1.5.3 Análise contextual	21
1.2 Dados preliminares do verbete צלם	21
1.2.1 Ocorrências	21
1.2.2 Classificação sintática	21
1.3 Análise do verbete	22
2 DICIONÁRIOS DE LÍNGUA HEBRAICA	30
2.1 Dicionário hebraico-português e aramaico-português	30
2.2 Diccionario bíblico hebreo-español	31
2.3 Theological wordbook of the Old Testament	32
2.4 Handwörterbuch über das Alte Testament	34
2.5 Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament	36
2.6 The Dictionary of Classical Hebrew	38
2.7 Comentário	39
3 O VERBETE צלם NO THEOLOGISCHES HANDWÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT	41
3.1 Linguística comparativa	42

3.2 Estatística	43
3.3 Usos contextuais do termo צלם	44
3.3.1 Ocorrências de צלם em 2 Rs 11.18 (= 2 Cr 23.17)	44
3.3.2 Ocorrências de צלם em Ez 7.19-20 e Nm 33.52	45
3.3.2.1 Ocorrência de צלם em Ez 7.19-20	45
3.3.2.2 Ocorrência de צלם em Nm 33.52	46
3.3.3 Ocorrência de צלם em Am 5.26	47
3.3.4 Ocorrência de צלם em Ez 23.14	47
3.3.5 Ocorrência de צלם em Ez 16.17	48
3.3.6 Ocorrência de צלם em 1 Sm 6.5, 11	49
3.3.7 Ocorrência de צלם em Sl 39.6 [7] e 73.20	50
3.3.7.1 Ocorrência de צלם em Sl 39.6 [7]	50
3.3.7.2 Ocorrência de צלם em Sl 73.20	51
3.4 Concepções míticas dos povos vizinhos de Israel	52
3.4.1 Influências do Antigo Oriente	52
3.4.2 Hipóteses de Wildberger da construção צלם como Imago Dei	53
3.4.2.1 Gn 1.26	54
3.4.2.2 Sl 2.7	54
3.4.2.3 Sl 8.6	54
3.4.3 Concepções teológicas para צלם como Imago Dei	54
3.5 צלם e a LXX	57
3.6 Imago Dei no Novo Testamento	59
3.7 Qumram e צלם	60
3.8 Comentário	60
4. O VERBETE צלם NO THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT	61
4.1 Investigação lexical	62
4.1.1 Etimologia	62
4.1.2 LXX	64
4.1.3 Campo semântico	64
4.2 Imagens nos arredores de Israel	65
4.2.1 Mesopotâmia	65
4.2.2 Egito	67
4.3 Antigo Testamento	68

4.3.1	צֶלֶם como representação pictórica	69
4.3.2	Seres humanos como צֶלֶם de Deus	72
4.4	Escritos deuterocanônicos	80
4.5	Qumran	82
4.6	Comentário	83
5	A Análise de צֶלֶם por H. W. Wolff no livro Antropologia do Antigo Testamento	84
5.1	O ser humano como imagem de Deus	85
5.1.1	Em que sentido o ser humano é imagem de Deus?	85
5.1.2	Como entender a relação de correspondência entre Deus e o ser humano?	86
5.2	O ser humano e a humanidade	90
5.2.1	Em que sentido o ser humano é o administrador do mundo?	90
5.2.2	Administração coletiva	91
5.2.3	Complementariedade amorosa	92
5.2.4	Proliferação	93
5.3	O domínio da criação	94
5.3.1	Como a humanidade, sendo Imago Dei, exerce esse domínio?	94
5.3.2	A natureza desmitificada	94
5.3.3	Domínio absoluto	95
5.3.4	Domínio da criação e produção cultural	97
5.3.5	Implicações do ser humano como Imago Dei	98
5.4	Considerações sobre H.W. Wolff	100
6.	CONTRIBUICOES DA PESQUISA AO VERBETE צֶלֶם DO SDBH	101
6.1	Imagens de pedra ou madeira	102
6.1.1	Imagem cultual não legítima de fundição	102
6.1.2	Imagens de tumores e de ratos de ouro	105
6.1.3	Imagens de Baal	107
6.1.4	Imagens abomináveis	108
6.1.5	Imagens masculinas	109
6.1.6	Imagens de divindades astrais	110
6.2	Imagem gráfica	111
6.3	Imagem de divindade	112
6.4	Imagem paterna	113
6.5	Imagem efêmera	114
6.5.1	Imagem vazia e transitória	114

6.5.2 Imagem onírica e passageira	115
CONCLUSÃO	116
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa se fez o levantamento completo das ocorrências de צלם *tsélem* (imagem) na Bíblia Hebraica; começando com o estudo desse termo como verbete no “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew” (SDBH)¹ de autoria de Graham S. Ogden e Enio R. Mueller.²

O primeiro capítulo é uma análise das ocorrências do termo צלם na Bíblia Hebraica organizada segundo o modelo sugerido por Ogden/Mueller.

O segundo capítulo amplia esta análise através de um estudo comparativo de outros modelos encontrados em seis léxicos: o Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português, o Diccionario Bíblico Hebreo-Español; o Theological Wordbook of the Old Testament; o Handwörterbuch über das Alte Testament; o Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament e The Dictionary of Classical Hebrew.

¹ Dicionário Semântico do Hebraico Bíblico. Para mais informações acesse <http://www.sdbh.org>

² O SDBH é coordenado por Reiner de Blois e pelo Prof. Dr Enio R. Mueller. O projeto SDBH iniciou em 2002, sob os auspícios da United Bible Societies, visando à produção de um dicionário completo do hebraico bíblico a partir de uma perspectiva semântica.

O terceiro capítulo é fundamentado na pesquisa feita por Wildberger para o verbete צלם do Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Esse estudo analisa em profundidade vários aspectos relacionados ao uso de צלם, como filologia comparada, etimologia, análises contextuais na Bíblia Hebraica pelos critérios de relevância linguística e teológica e de controvérsia na pesquisa.

O quarto capítulo, segue a mesma linha do anterior, baseado nos estudos de Stendebach para o verbete צלם do “Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament”.

O quinto capítulo traz uma análise de צלם dentro da antropologia do Antigo Testamento. O estudo compõe a obra original “Anthropologie des Alten Testaments” de Wolff. O autor investiga o termo צלם como Imago Dei.

O sexto capítulo é um estudo de צלם que procura contribuir com a pesquisa do verbete צלם do “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew” (SDBH), seguindo a classificação semântica de Ogden/Mueller.

Desta maneira buscou-se analisar o termo צלם a partir de estudos representativos da pesquisa bíblica contemporânea. Procurou-se uma abordagem satisfatória que contemple os possíveis usos deste vocábulo. Vejamos agora, de forma mais detalhada, cada uma das formas que צלם toma.

1 O VERBETE צֶלֶם NO SEMANTIC DICTIONARY OF BIBLICAL HEBREW (SDBH)

Conforme o propósito desta dissertação, de ser uma análise crítica de um verbete do “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew” (SDBH), como uma contribuição para a base teórica do mesmo, este capítulo tem como objetivo a análise de um de seus verbetes, no caso, צֶלֶם, *tsélem*³. Os autores são Graham Ogden e Enio R. Mueller. Ogden fez uma redação inicial, e Mueller a revisou, corrigiu e ampliou.

Antes de passar para a análise do verbete, é importante trazer algumas informações sobre este dicionário, cuja preparação teve início em 2002 e ainda está em andamento, com conclusão prevista para os próximos 10 anos.

1.1. O “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew” (SDBH)

O “Semantic Dictionary of Biblical Hebrew” (SDBH) é um dicionário em construção. Seu foco, como o nome sugere, é semântico. Cada lexema do

³ A transliteração fonética do hebraico seguiu o padrão dos autores dos verbetes.

vocabulário hebraico dos textos bíblicos é analisado numa dupla perspectiva semântica.

1.1.1. Semântica lexical e contextual

A primeira é a perspectiva “lexical”. Nela, as palavras são analisadas com referência ao “sistema” da língua enquanto tal, ou seja, no horizonte das relações entre as palavras dentro do universo da língua.

A segunda é a perspectiva “contextual”. Nela, as palavras são analisadas com referência aos contextos de seus usos nos atos de fala concretos de que são feitos os textos.

Esta distinção já é de relativo consenso na linguística contemporânea. Ela corresponde, grosso modo, à distinção feita por Saussure no início do século 20, entre “língua” e “discurso”. A língua é o sistema geral que os discursos apropriam e adaptam à sua intencionalidade própria e às idiossincrasias de cada falante da língua.

O SDBH faz uma distinção metodológica entre as duas perspectivas. Cada lexema é analisado, primeiro, no seu conteúdo semântico lexical. Depois, no interior deste primeiro nível de análise, cada lexema é analisado em seus conteúdos semânticos contextuais nos textos da Bíblia Hebraica.

Entre a análise lexical e a contextual, se insere a análise sintática, importante especialmente para a compreensão dos verbos.

Um verbete típico, portanto, está estruturado pelo número de significados lexicais que os lexemas possuem. No interior de cada significado, as ocorrências a

eles atribuídas são analisadas uma a uma, desde a perspectiva do seu significado específico em cada texto e contexto.

Este padrão geral do dicionário é inovador por distinguir metodologicamente o que em outros dicionários também é distinguido, por certo, mas não de forma explícita e sistemática.

1.1.2. Campos semânticos e mapeamentos semânticos

O dado mais inovador do SDBH, contudo, está em outro elemento. É o da especificação dos “campos semânticos” dos quais as palavras fazem parte. O reconhecimento de que toda língua se organiza por campos semânticos, no interior dos quais as palavras têm relações de parentesco, é um dado relativamente recente da linguística.

De acordo com a sua dupla perspectiva, acima delineada, o SDBH trabalha com dois mapeamentos semânticos distintos. O primeiro é o “lexical”, o segundo o “contextual”.

1.1.3. Mapeamento semântico lexical

O mapa semântico “lexical” procede do geral ao particular. As divisões maiores são três. Todos os lexemas são classificados, ou como “objeto”, ou como “evento”, ou como “termo de relação”.

“Objetos” são entidades diferenciadas e designáveis como tal. Em termos linguísticos, são geralmente os substantivos. “Eventos” são, não entidades como tais, mas relações no tempo e no espaço entre as entidades. Em termos

linguísticos, são geralmente os verbos. Oscilando entre estas duas classes se encontram os adjetivos, que na língua hebraica tendem ora a ter características de objeto, ora de evento. “Termos de relação”, por fim, não são nem entidades nem eventos. Não são algo existente fora da própria língua. São os artifícios que uma língua usa para estruturar as frases e os discursos, ligando entre si as entidades e os eventos. São as preposições, por exemplo, que no hebraico são de enorme importância.

Dentro de cada uma destas três classes maiores, há um número de categorias subsidiárias, que por sua vez se abrem para categorias subsidiárias internas, e assim por diante. Como exemplo, tomemos a classe dos Objetos. Ela encampa as seguintes subdivisões: Criaturas, Vegetação, Produtos, Cenário, Substâncias.

Ficando com a primeira subdivisão, Criaturas, vemos que ela abriga as seguintes categorias: Animais, Pessoas, Divindades, Partes (todas as entidades que subsistem como partes de outras). Por sua vez, a categoria Animais é composta das seguintes subcategorias: Animais Selvagens, Animais Domésticos, Animais Pequenos, Animais Aquáticos, Aves, Criaturas-que-se-movem-em-bandos.

Fica claro que o critério para a classificação não é a ciência ocidental moderna e, sim, a própria língua hebraica do período bíblico, até aonde ela permite uma classificação dessas.

1.1.4. Mapeamento semântico contextual

O mapa semântico “contextual” se rege por outros critérios. Nele se busca as configurações de mundo típicas da cultura hebraica da época. No momento, o

SDBH trabalha com uma simples lista, em ordem alfabética, com um total em torno de 300 campos semânticos contextuais. O objetivo, porém, é chegar a um mapa em que o conjunto da realidade da época é desenhado, e dentro do qual, então, cada lexema encontra o seu lugar ou os seus lugares mais próprios.

1.1.5. Estrutura típica de um verbete do SDBH

Dictionary
Version: 0
Date: 2011-12-...

צֶלֶם - Graham S. Ogden; Enio R. Mueller

(1) noun m

(a) **Artifacts**
= a physical likeness or representation of a person, animal, or thing; ◀ usually made from stone or wood overlaid with gold or silver; ▶ an object of reverence representing a god or goddess - image (NUM 33:52; 1SA 6:5,5,11; 2KI 11:18; 2CH 23:17; EZK 7:20; 16:17; AMO 5:26)

Representation; Idolatry מִזְבַּחַת = images (used for non-legitimate cultic purposes) (2KI 11:18; 2CH 23:17)

Representation; Idolatry צֶלְמֵי מַסְכֹּת = בָּמֹת; מַשְׁכֵּיִת; (cast) images (used for non-legitimate cultic purposes) (NUM 33:52)

Representation; Idolatry צֶלְמֵי תוֹעֵבֹת = שְׂקוּצִים images (described as abominable, used for non-legitimate cultic purposes) (EZK 7:20)

Representation; Idolatry צֶלְמֵי זָכָר = (male or phallic) images (used for non-legitimate cultic purposes) (EZK 16:17)

Representation; Idolatry צֶלְמֵי בּוֹכָב אֱלֹהִים = images (of star-gods or astral deities, made for non-legitimate cultic purposes) (AMO 5:26)

Representation; Sickness; Deity צֶלְמֵי טְחוּרִים = עֲבָרֵי הַזֶּהָב = images (of tumors or hemorrhoids, made with the purpose of appeasing a Deity) (1SA 6:11)

Representation; Sickness; Deity צֶלְמֵי עֲפָל = עֲבָרֵי עֲבָר = images (of tumors or hemorrhoids that were afflicting people; made with the purpose of appeasing the Deity supposed to be behind the events) (1SA 6:5*)

Representation; Animal; Sickness; Deity צֶלְמֵי עֲבָר = עֲפָל = images (of mice, supposed to be the cause of tumors or hemorrhoids in people; made with the purpose of appeasing the Deity supposed to be behind the events) (1SA 6:5)

(b) **Artifacts**
= a physical likeness or representation of a divine figure; ◀ painted on a wall; ▶ an object of reverence representing a god or goddess - image (EZK 23:14)

Representation; Idolatry צֶלְמֵי כַּשְׂדִּים = אֲנָשֵׁי מְחֻקָּה עַל־הַקִּיר = images (of the Chaldeans, painted on the wall, used for non-legitimate cultic purposes) (EZK 23:14)

(c) **People; Deities**
= a (physical or/and spiritual) likeness or representation - image (GEN 1:26,27,27; 9:6)

Representation; God > Human צֶלֶם אֱלֹהִים = דְּמוּת (human being as) image (of God) (GEN 1:26,27,27; 9:6)

(d) **People**
= a physical likeness or representation - image (GEN 5:3)

Representation; Human = דְּמוּת (a human being as) image (of his/her father) (GEN 5:3)

(e) **Ephemeral (State/Process)**
= a dark figure cast on the ground or some surface by a body intercepting light; ▶ as its likeness or representation; ≈ a figure for the brevity of human life - shadow; phantom (PSA 39:7; 73:20)

Representation; Apparition > Permanence = צֶלֶם (human beings as) shadows; phantoms > ephemeral beings (PSA 39:7; 73:20)

GEN 1:26
GEN 1:27
GEN 1:27
GEN 5:3
GEN 9:6
NUM 33:52
1SA 6:5
1SA 6:5
1SA 6:11
2KI 11:18
2CH 23:17
PSA 39:7
PSA 73:20
EZK 7:20
EZK 16:17
EZK 23:14
AMO 5:26

Portanto, como demonstrado, cada verbete do SDBH, classifica cada lexema em seus campos semânticos mais próprios. Essas classificações são parte da análise de cada palavra.

Este estudo está em conformidade a uma das abordagens mais modernas da Linguística Cognitiva.

O SDBH privilegia a *análise semântica* do vocabulário do hebraico bíblico. Sua abordagem é a da lingüística cognitiva, acompanhando as pesquisas recentes na grande área hoje chamada de Ciências da Cognição. A partir das modernas teorias de categorização, busca-se *dois objetivos* relacionados. O primeiro é a *construção de mapas cognitivos* do hebraico bíblico, a dois níveis semânticos: o nível lexical e o contextual. Paralelamente, todo o *vocabulário* do hebraico bíblico é examinado, seguindo a ordem dos dicionários convencionais. Cada lexema, além de ser descrito segundo as convenções gramaticais normais, é identificado duplamente: na extensão de seu campo lexical e nos usos contextuais concretos em que aparecem nos textos que formam a Bíblia Hebraica.⁴

1.1.5.1. Análise lexical

Na análise “lexical”, cada verbete do SDBH apresenta os seguintes componentes:

Primeiro, a “classificação sintática geral” (substantivo, verbo, adjetivo, etc.), junto com uma lista de outras palavras da mesma raiz semanticamente relevantes. No caso de nomes próprios, sempre que possível, aparece também o significado dos nomes, um elemento importante da cultura hebraica antiga.

Segundo, as “equivalentes de tradução” que são as várias palavras na língua receptora com as quais a palavra hebraica em análise pode ser e normalmente é traduzida. Um indicador importante aí, sistematicamente usado na produção do SDBH, são as diferentes versões da Bíblia na língua receptora (no caso do SDBH, o inglês; no caso de seu análogo em língua portuguesa, o DSHB, o português). Este é o componente mais comum em todos os dicionários.

⁴ “Campos Semânticos Lexicais” In: <http://www.sdbh.org/documentation/domains-pt.html#lexical>

Um terceiro componente são as “definições”. Aqui se encontra uma contribuição importante e inovadora do SDBH. Cada lexema recebe uma definição, que busca explicar de modo discursivo o seu significado. Na confecção das definições, são levados em conta cinco indicadores: “origem”, “função”, “instrumento(s)”, “conotações”, “participantes”. Obviamente, nem toda definição traz todos eles, só os que se aplicam no caso e são relevantes para a compreensão do significado das palavras hebraicas.

Um quarto componente, por fim, é o “campo semântico” do qual o lexema em análise faz parte. Como já mencionado, também aqui temos um aspecto inovador do SDBH. Entre os dicionários científicos modernos do hebraico bíblico, só o de Alonso-Schökel trabalha (ocasionalmente) com campos semânticos.

Crerios para o número de significados lexicais de cada palavra são, basicamente, diferenças relevantes na definição e no campo semântico.

1.1.5.2. *Análise sintática*

Ao nível da análise “sintática”, todas as diferenças relevantes são levadas em conta, determinando o número de itens que aparecerão no interior de cada significado lexical (lembrando que isso se aplica principalmente a verbos). A análise morfológica é bastante comum nos dicionários científicos. Ela tem uma importância especial no “Dictionary of Classical Hebrew” (em oito volumes), que nesse aspecto é particularmente exaustivo.

1.1.5.3. *Análise contextual*

Ao nível da análise “contextual”, por fim, cada significado lexical é analisado nos diferentes contextos em que é usado. Os componentes desta análise são os seguintes.

Primeiro, os *campos semânticos* contextuais dos quais a palavra faz parte (que pode ser um ou muitos). Segundo, uma *glossa ampliada*, integrando todas as informações contextuais importantes nos textos para a compreensão do lexema em análise. Terceiro, informações relevantes como: *forma lexical* (quando a forma em que a palavra aparece em determinado texto é significativa para a sua compreensão e distinção); *sinônimos* (que na língua hebraica é particularmente importante, por causa do padrão de paralelismo comum a ela); *antônimos* (*idem*).

1.2. **Dados preliminares do verbete צלם**

1.2.1. *Ocorrências*

O verbete alista 17 ocorrências na Bíblia⁵ Hebraica: Gn 1.26, 27, 27; 5.3; 9.6; Nm 33.52; 1 Sm 6.5,5,11; 2 Rs 11.18; 2 Cr 23.17; Sl 39.7; 73.20; Ez 7.20; 16.17; Ez 23.14; Am 5.26.

1.2.2. *Classificação sintática*

Nesse nível, só há um componente. O lexema em questão é um “substantivo masculino”.

⁵ Quando não especificado, em português adotou-se a versão Revista e Atualizada da Sociedade Bíblica do Brasil (1993).

1.3. Análise do verbete

O verbete צלם está dividido em cinco significados lexicais distintos (a, b, c, d, e).

- Significado (a)

Equivalente de tradução (equivalentes na língua inglesa): “image” (“imagem”). Nesse caso, só há uma glossa, o que significa que as versões inglesas modernas todas traduzem consistentemente por esta palavra.

Definição: “a physical likeness or representation of a person, animal, or thing; < usually made from stone or wooden overlaid with gold or silver; > an object of reverence representing a god or goddess”⁶.

Campo semântico: Artifacts (Artefatos), uma subdivisão de Products (Produtos), uma subdivisão de Objects (Objetos). Portanto, o campo semântico lexical deste primeiro significado é, em português: “Objetos – Produtos – Artefatos”.

Referências: a este significado estão alocadas nove ocorrências textuais: Nm 33.52; 1 Sm 6.5,5,11; 2 Rs 11.18; 2 Cr 23.17; Ez 7.20; 16.17; Am 5.26.

Contextos: as nove ocorrências deste significado lexical (a) estão catalogadas em oito significados contextuais distintos.

Representation; Idolatry, com a seguinte glossa ampliada: “images (used for non-legitimate cultic purposes)”⁷. Naturalmente, a noção de “idolatria” aqui é a dos próprios textos, bem como a

6 “uma coisa fisicamente semelhante, ou uma representação, de uma pessoa, animal ou coisa; < normalmente feita de pedra ou de madeira revestida de ouro ou prata; > objeto de reverência, representando um deus ou deusa”. O símbolo < significa origem, e > significa função.

7 “imagens (usadas com propósitos de culto não legítimo)”.

especificação “não legítimo”. Um elemento que distingue este significado contextual em relação aos outros, é o uso de **צלם**, em paralelo com **מזבחות** *mizbechôt*, “altares de oferendas ou sacrifícios”. Este é o significado encontrado em 2 Rs 11.18 e em seu paralelo, 2 Cr 23.17.

- Representation; Idolatry, com a glossa: “(cast) images (used for non-legitimate cultic purposes)”; ou seja, igual à anterior, só com a especificação de que se trata de imagens “fundidas”. Este dado é explicitado pela forma contextual **צלמי מסכת**, *tsalmê massechoť*. O campo sinônimos traz duas palavras, que no texto em questão, aparece em paralelo a **צלם: משכית**, *maschiôt* (representações) e **במת**, *bamôt* (capelinhas nas elevações). Este significado é encontrado em Nm 33.52.
- Representation; Idolatry, com a glossa: “images (described as abominable, used for non-legitimate cultic purposes)”; ou seja, com a especificação de que são imagens “descritas como abomináveis”. Isso é explicitado pela forma contextual **צלמי תועבת**, *tsalméi toavôt*, e também pelo sinônimo em paralelo, **שקוצים**, *shikutsím* (coisas detestáveis). Este significado é encontrado em Ez 7.20.
- Representation; Idolatry, com a glossa: “(male or phallic) images (used for non-legitimate cultic purposes)”; ou seja, só com a especificação

de que são imagens “de homens, ou fálicas”. Este dado é explicitado pela forma contextual זכר צלמי, *tsalmêi zachar*. Este significado é encontrado em Ez. 16.17.

- Representation; Idolatry, com a glosa: “images (of star-gods or astral deities, used for non-legitimate cultic purposes”); ou seja, com a especificação de que são imagens “de deusas-estrelas, ou divindades astrais”. Isso é aclarado pela forma contextual צלמי כוכב אלהים, *tsalmêi cocháv elohim*. Este significado é encontrado em Am 5.26.

- Representation; Sickness; Deity, com a glosa: “images (of tumors or hemorrhoids, made with the purpose of appeasing a Deity)”⁸. Aqui, então, temos um significado contextual enquadrado em alguns campos semânticos contextuais diferentes: Doença, e Divindade. A forma contextual é צלמי טחרים, *tsalmêi techorím* (imagens de tumores ou hemorroidas), com o sinônimo em paralelo עכברי הזהב, *achbarei hazahav* (ratos de ouro). Este significado é encontrado em 1 Sm 6.11.

- Representation; Sickness; Deity, com a glosa: “images (of tumors or hemorrhoids that were afflicting people; made with the purpose of appeasing the Deity supposed to be behind the events)”⁹. Os campos semânticos são os mesmos, mas há uma série de especificações que distingue este significado contextual do anterior: as imagens “afligiam as pessoas”, e sobre a divindade se esclarece que ela “supostamente está

8 “imagens” (de tumores ou hemorroidas, feitas com o propósito de apaziguar uma divindade).

9 “imagens” (de tumores ou hemorroidas que afligiam as pessoas; feitas com o propósito de apaziguar a divindade que supostamente está por trás dos eventos).

por trás dos eventos”. A forma contextual aqui é **צִלְמֵי עֶפֶל**, *tsalmêi ôfel* (imagens de tumor), e como sinônimo em paralelo aparece **צִלְמֵי עֶכְבָּר**, *tsalmêi achbár* (imagens de rato). Este significado é encontrado na primeira ocorrência de **צִלְמֵי**, em 1 Sm 6.5. Há uma nota de rodapé neste versículo, que esclarece que o TM traz **צִלְמֵי עֶפְלֵיכֶם**, *tsalmêi afleichém* (imagens dos vossos tumores) como o *qetiv* (o texto escrito), e como *qerê* (a ser lido) **צִלְמֵי טַחְרִים**, *tsalmêi techorím* (nesse caso, a mesma forma que em 1 Sm 6.11).

- Representation; Animal; Sickness; Deity, repetindo os campos semânticos com o acréscimo do campo Animal; com a glossa “images (of mice, supposed to be the cause of tumors or hemorrhoids in people; made with the purpose of appeasing the Deity supposed to be behind the events”¹⁰. Nesse exemplo se pode verificar o esmero com que o SDBH procura esclarecer exatamente de que se trata de contexto a contexto. A forma contextual é **צִלְמֵי עֶכְבָּר**, *tsalmêi achbár* (imagens de rato), e o sinônimo no contexto é **צִלְמֵי עֶפֶל**, *tsalmêi ôfel* (imagens de tumor). Este significado se encontra na segunda ocorrência de **צִלְמֵי**, em 1 Sm 6.5.

- Significado (b)

- Equivalente de tradução: “image” (mais uma vez, equivalente inglês)

10. “imagens” (de ratos, que se supõe serem a causa de tumores ou hemorroidas nas pessoas; feitas com o propósito de apaziguar a divindade que se supõe que esteja por trás dos eventos).

único).

- Definição: “a physical likeness or representation of a divine figure; < painted on a wall; an object of reverence representing a god or goddess”¹¹. A diferença entre este significado lexical e o anterior, então, e que justifica a sua colocação como significado distinto, é o fato de ser especificamente uma “figura divina”, e de ser “pintado numa parede”, enquanto o anterior era trabalho de escultura.

- Campo Semântico: “Artifacts” (o mesmo).

Referências: este significado lexical tem apenas uma ocorrência: Ez 23.14.

Contextos: como só há uma ocorrência, também aqui só há um contexto.

Representation; Idolatry (ou seja, nada de novo); a glossa ampliada é “images (of the Chaldeans, painted on the wall, used for non-legitimate cultic purposes”. Há uma especificação, portanto: são imagens “de caldeus (babilônios)”, e o tipo de representação é pintura na parede. A forma contextual é צלמי כשדיים, *tsalmêi chasdîim*, e há menção do sinônimo em paralelo אנשי מחקה על-הקיר, *anshêi mechuqéh al-haqír* (homens pintados na parede).

¹¹“uma semelhança física ou representação de uma figura divina; < pintada numa parede; > objeto de reverência, representando um deus ou uma deusa”.

- Significado (c)

- Equivalente de tradução: “image”.
- Definição: “a (physical or and spiritual) likeness or representation”.
Aqui, portanto, há um especificador de diferenciação esclarecendo que se trata de uma imagem que pode ser “física e ou espiritual”.
- Campos semânticos: People; Deities (o duplo campo semântico já prenuncia o teor do significado contextual).
- Referências: Gn 1.26, 27, 27; 9.6.
- Contextos: só há uma especificação contextual, para as quatro ocorrências.
 - Representation: God > Human (aqui aparece pela primeira vez neste verbete um símbolo muito importante para o SDBH, dentro da especificação de campos semânticos: o símbolo > indica transposição metafórica: embora nesse caso concreto não seja exatamente “metafórica”, ocorre uma transposição de sentido de uma esfera para outra). A glosa é: “(human being as) image (of God)”. A forma contextual é צֶלֶם אֱלֹהִים, *tsélem elohim*, e é indicado o sinônimo em paralelo דְמוּת, *demúth* (semelhança).

- Significado (d)

- Equivalente de tradução: “image”.

- Definição: “a physical likeness or representation”, portanto bem enxuto.
- Campos semânticos: “People”.
- Referências: Gn 5.3.
- Contextos:
 - Representation; Human. A glossa é: “(a human being as) image (of his or her father). Há o registro de um sinônimo em paralelo, דמוּת, *demúth*. Chama a atenção, então, a analogia entre os significados (d) e (c), bem como as diferenças.
- Significado (e)
 - Equivalente de tradução: “shadow; phantom” (aqui, então, temos equivalentes diferentes em inglês).
 - Definição: “a dark figure cast on the ground or some surface by a body intercepting light; > as its likeness or representation; ~ a figure for the brevity of human life”¹². Aqui aparece pela primeira vez neste verbete, no campo “definição”, o símbolo ~ que indica “conotação”, e é usado sempre que um lexema tenha conotações inerentes ao seu uso em suas denotações tradicionais.
 - Campos semânticos: “Ephemeral”. Uma olhada no mapa semântico lexical mostrará que o mapeamento completo é: Events – Description – Modification – Ephemeral (Eventos – Descrição – Modificação –

¹² “uma figura escura projetada sobre o chão ou alguma superfície por um corpo que intercepta a luz; > como sua semelhança ou representação; ~ uma figura para a brevidade da vida humana”.

Efêmero). Importante para o significado de צלם é que os quatro significados lexicais anteriores representam “Objetos”, aqui se trata de um “Evento” (o que mostra que o mesmo lexema pode funcionar como um e como outro). Quando se trata de Evento, o SDBH traz um campo adicional, que examina se o evento é “ação”, “estado ou processo” ou “causativo”. Neste caso aqui, trata-se de um “Estado ou Processo” (indicando um evento não pontual, mas com duração).

- Referências: SI 39.6[7]; 73.20 (ou seja, textos poéticos).
- Contextos:
 - Representation; Apparition > Permanence (os dois últimos são novos; “Aparição” é devido ao componente numinoso que a palavra traz consigo neste significado, e “Permanência” indica que a aparição é metáfora para a brevidade no tempo). A glossa é: “(human beings as) shadows; phantoms > ephemeral beings”¹³. Há ainda a indicação de um sinônimo em paralelo, חלום, *chalôm* (sonho) em SI 73.20. O mesmo caso com הבל, *hevêl* (vaidade) em SI 39.6[7].

¹³“(seres humanos como) sombras; fantasmas > seres efêmeros”.

2 DICIONÁRIOS DE LÍNGUA HEBRAICA

Neste capítulo serão apresentados os sentidos e definições de צלם na Bíblia Hebraica conforme a abordagem de seis léxicos:

- 1 Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português;
- 2 Diccionario Bíblico Hebreo-Español;
- 3 Theological Wordbook of the Old Testament;
- 4 Handwörterbuch über Das Alte Testament;
- 5 Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament;
- 6 The Dictionary of Classical Hebrew.

Além das exposições do verbete צלם , far-se-á uma breve apresentação de cada uma das seis obras e de suas características.

2.1 Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português¹⁴

O DHPAP é um conciso e simplificado dicionário para alunos brasileiros não habituados com outros léxicos em língua que não o português. Portanto, esse

¹⁴ KIRST, Nelson. Dicionário hebraico-português e aramaico-português. São Leopoldo: Sinodal, 1988. 305p.

trabalho foi elaborado como facilitador aos idiomas hebraico e aramaico. O verbete ׀לם no DHPAP é de Nelson Kirst.

O verbete é apresentado¹⁵ em quatro variações lexicais na seguinte ordem:

- 1 Estátua;
- 2 Imagem;
- 3 Modelo;
- 4 Desenho.

Há uma possível gradação que poderia ser inferida entre “estátua” e “desenho” segundo a metodologia¹⁶ do DHPAP, uma vez este se propõe a “apresentar, na sequência de vários significados, o básico em primeiro lugar, seguindo pelos demais, como (sic) por exemplo, pelos mais extensivos ou figurados”. Não são apresentados os contextos, nem há referências bíblicas no verbete.

2.2 Dicionario Bíblico Hebreo-Español¹⁷

No extenso DBHE, de Luis Alonso Schökel, há seis significados para o verbete ׀לם (imagem, figura, reprodução, estátua, escultura, sonhos). Os cinco primeiros correspondem, sem distinção, ao mesmo bloco de referências bíblicas. Além dessas denotações, há mais três acepções que demarcam o verbete em seu

¹⁵ DHPAP, p. 205.

¹⁶ DHPAP, p. VII.

¹⁷ ALONSO SCHÖKEL, Luis Alonso. **Diccionario bíblico hebreo-español**. Madrid: Editorial Trotta, 1994. 908 p.

contexto. Portanto, somados lexemas e contextos, o verbete pode ser apresentado¹⁸ em um total de nove campos semânticos:

- 1 Imagem (Nm 33.52; 1 Sm 6.5,11; 2 Rs 11.18; Ez 7.20; 16.17; 23.14; Am 5.26);
- 2 Figura;
- 3 Reprodução;
- 4 Estátua;
- 5 Escultura;
- 6 Homem imagem de Deus (Gn 1.26s, 9.6);
- 7 O filho do pai (Gn 5.3);
- 8 Sonhos (Sl 73.20);
- 9 Imagem como fantasma (Sl 39.6[7]).

Schökel praticamente aborda todas as ocorrências de צֶלֶם na Bíblia Hebraica, excetuando a referência de 2 Cr 23.17, muito provavelmente por tal ser um texto idêntico a 2 Rs 11.18.

Observa-se que a forma como o verbete é organizado no DBHE evidencia uma característica que privilegia aspectos contextuais, como se nota na abordagem das ocorrências de צֶלֶם em Gn 1.26s; 9.6; 5.3 e Sl 39.6[7].

2.3 Theological Wordbook of the Old Testament¹⁹

A edição do TWOT por R. Laird Harris, Gleason L. Archer e Bruce Waltke foi publicada no Brasil como *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, DITAT. É uma obra que aborda as palavras da Bíblia Hebraica com

¹⁸ DHBE, p. 638.

¹⁹ HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1789 p.

ênfase no seu uso teológico. Além disso, traz uma seção dedicada ao aramaico bíblico.

O verbete צלם no DITAT está organizado semanticamente considerando tanto o hebraico quanto sua forma no aramaico no livro de Daniel. Portanto, o verbete é apresentado da seguinte forma:

Texto hebraico

- 1 Ser humano criado como imagem de Deus;
- 2 Cópias de ouro de ratos e inchaços/tumores;
- 3 Ídolo;

Texto aramaico:

- 1 Como ídolo;
- 2 Como imagem do rosto/semblante.

O verbete צלם fica basicamente delineado em três campos: “imagem de Deus”, “cópias/moldes” e “ídolo”. Porém, dentre as definições, é destacado צלם como imagem da divindade. O foco do verbete enquadra צלם como “a imagem de Deus” que o ser humano representa. Isso indica, como apresentado acima, que o interesse do tratamento dado ao verbete é perpassado por uma preocupação mais teológica do que filológica, mais dogmática do que histórica. A “imagem divina não

se encontra no corpo do homem”²⁰, pois, com o Seu sopro de vida, foi concedida uma semelhança “espiritual”, “intelectual” e “moral”. Não se devem fazer imagens/ídolos porque “são coisas materiais criadas. Deus é imaterial”.²¹ Mas, se, por um lado se fala de imaterialidade, por outro, deixa-se claro que a cor que é dada para צֶלֶם, não é sensorial tão-somente, mas percebida na relação com o mundo material, funcionalmente. O ser humano é aquele que tem o “domínio sobre a criação divina na qualidade de vice-regente de Deus.”²²

Quanto ao aramaico, as menções a צֶלֶם e sua versão correspondente no texto de Daniel (2.31, 32, 34, 35; 3.1-3, 5, 7, 10, 12, 14, 15, 18-19) confirmam o que já teria sido constatado no hebraico, isto é, a vinculação com a imagem dos ídolos. Exceto, apenas, uma única ocorrência no aramaico que poderia ser relacionada à expressão facial, צֶלֶם י אַנְפּוּדָה, “o aspecto do seu rosto”, em Dn 3.19.

Observa-se ainda que há uma lacuna. Faltam as referências às ocorrências de צֶלֶם em SI 39.6[7] e 73.20.

2.4 Handwörterbuch über Das Alte Testament²³

O tradicional e conhecido dicionário de “hebraico e aramaico bíblico – alemão”, HAT, de Wilhelm Gesenius traz uma abordagem completa, porém concisa dos verbetes, apresentando análises do hebraico bíblico em comparações linguísticas aos povos vizinhos de Israel, além de elementos sintáticos e

²⁰ DITAT, p. 1288.

²¹ DITAT, p. 1288.

²² DITAT, p. 1289.

²³ GESENIUS, Wilhelm. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Aufl. ed. Berlin: Springer-Verlag, 1962. xix, 1013 p.

morfológicos do hebraico bíblico. W. Gesenius aponta seis campos lexicais para צלם:

- 1 Imagens plásticas²⁴ (1 Sm 6.5, 11);
- 2 Imagens de homens²⁵ (Ez 16.17);
- 3 Imagens desenhadas²⁶ (Ez 23.14);
- 4 Imagens de ídolos²⁷ (Nm 33.52; 2 Rs 11.18; 2 Cr 23.17; Ez 7.20; Am 5.26);
- 5 Imagens de alguém²⁸ (Gn 1.26, 27; 5.3; 9.6);
- 6 Imagem sobrenatural²⁹ (Sl 39.6[7]; 73.20).

W. Gesenius organiza esses significados em três grupos. O primeiro deles se refere aos quatro primeiros significados (imagens plásticas, imagens de homens, imagens desenhadas e imagens de ídolo). O segundo, à imagem de alguém. O terceiro grupo (imagem sobrenatural) traz uma nuance semântica, por ser definido como em contraste ou oposição à realidade³⁰.

Observa-se que W. Gesenius, no quinto significado, imagem de “alguém”, coloca à parte do primeiro grupo, mesmo sendo aquelas do primeiro grupo imagens de homens ou desenhos de humanos. Possivelmente se pressupõe ali (Gn 1.26, 27; 5.3; 9.6) um significado mais teológico.

²⁴ Plastisches Bild. HAT, p. 684.

²⁵ Mannsbilder. HAT, p. 684.

²⁶ Gemaltes Bild. HAT, p. 684.

²⁷ Götzenbild. HAT, p. 684.

²⁸ Dem Bilde jem. HAT, p. 684.

²⁹ Ggs. z. Wirklichkeit: Wesenloses Bild. HAT, p. 684.

³⁰ Ggs. z. Wirklichkeit. HAT, p. 684.

2.5 Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament³¹

Originalmente obra em língua alemã elaborada por Ludwig Koehler, Walter Baumgartner e Johann J. Stamm. O dicionário, tanto em sua versão inglesa, HALOT, quanto alemã, HALAT³², é um dos mais reconhecidos e modernos dicionários do hebraico bíblico. Os verbetes são analisados mais extensamente, dado o enfoque histórico-etimológico. Privilegia-se a análise da linguística comparada. Os verbetes do hebraico bíblico são confrontados, quando possível, às análises de vários estudiosos das línguas semíticas, por exemplo, árabe, acádio, nabateu, etc. Portanto, os verbetes são examinados em dois aspectos: em primeiro lugar, há uma análise comparativa das línguas e, em segundo, uma pesquisa no vocabulário do hebraico bíblico propriamente. O primeiro enfoque é externo e amplo por considerar o léxico dos povos vizinhos de Israel, e o segundo, interno e estrito por tratar da Bíblia Hebraica. Porém, em ambos os casos, busca-se o sentido inserido em seu contexto.

Dessa maneira, quanto à perspectiva ampla, o verbe **צֶלֶם** é apresentado basicamente com seis afinidades às línguas semíticas:

- 1 Uma estátua de um deus;³³
- 2 A estátua de um rei;³⁴
- 3 Uma estátua em geral;³⁵
- 4 Uma estatueta;³⁶

³¹ KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament**. Leiden: Brill, 1994. v. 1363 p.

³² Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament.

³³ The statue of a god. HALOT, p. 1028.

³⁴ The statue of a king. HALOT, p. 1028.

³⁵ A statue in general. HALOT, p. 1028.

5 Um relevo; baixo-relevo;³⁷

6 Metaforicamente, uma constelação, forma, semelhança, representação.³⁸

Quanto às ocorrências צלם na Bíblia Hebraica, há cinco divisões semânticas principais:

1 Estátua, coluna com inscrição³⁹ (2 Rs 11.18 = 2 Cr 23.17);

2 Ídolo⁴⁰ (Nm 33.52; Ez 7.20; Am 5.26);

3 a) Imagens, figuras⁴¹ (Ez 16.17; 23.14);

b) Réplicas, semelhança⁴² (1 Sm 6.5, 11);

4. Imagem transitória⁴³ (SI 39.6[7]; SI 73.20);

5. Semelhança: a) de um homem como צלם de Deus⁴⁴ (Gn 1.26s; 9.6);

b) o filho como צלם do seu pai.⁴⁵ (Gn 5.3).

Observa-se que o HALOT, de forma semelhante ao DBHE de Schökel, também traz uma definição contextual. No entanto, é importante destacar que apesar de o quarto significado, “imagem transitória”, compor a lista acima, há uma definição praticamente à parte para צלם nas passagens de SI 39.6[7] e 73.20. Aponta-se para צלם um paralelismo tanto com הבל, “vaidade” (SI 39.6[7]) quanto com חלום “sonho” (SI 73.20). O HALOT insere uma segunda entrada do verbete

³⁶ A figurine. HALOT, p. 1028.

³⁷ Relief, bas-relief. HALOT, p. 1028.

³⁸ Metaphorical, a constellation, shape, likeness, representation. HALOT, p. 1028.

³⁹ Statue, inscribed column. HALOT, p. 1028.

⁴⁰ Idol. HALOT, p. 1028.

⁴¹ Images, figures. HALOT, p. 1028.

⁴² Replicas, likeness. HALOT, p. 1028.

⁴³ Transitory image. HALOT, p. 1029.

⁴⁴ Likeness – a. of man as צלם of the God. HALOT, p. 1029.

⁴⁵ Likeness – b. the son as the צלם of his father. HALOT, p. 1029.

צִלִּים indicando o sentido de “silhueta e sombra fugaz”⁴⁶ baseado em W.H Schmidt e a obra “Études sur la récit du paradis et la chute” (Humbert).

2.6 The Dictionary of Classical Hebrew⁴⁷

O DCH de David Clines e John Elwolde é um moderno e extenso dicionário de língua inglesa que trabalha tanto com a Bíblia Hebraica quanto com textos como os Manuscritos do Mar Morto, como é demonstrado nas referências de pesquisa dos verbetes. O DCH traz abordagens à linguística comparada. Além disso, os elementos gramaticais envolvidos em cada caso do verbete são bem destacados bem como os componentes contextuais.

No DCH o verbete צִלִּים é dividido em três blocos básicos:

1 Imagem: a) réplica de sinal de praga feita de ouro⁴⁸ (1 Sm 6.5s.; 1 S

6₅(Qr);

b) de divindade⁴⁹ (Ez 7.20; Nm 33.52; 2 Rs 11.18; Am 5.26 = CD

7₁₅; CD 7₁₇);

c) de macho / órgãos masculinos; talvez imagem de divindade masculina, ídolo ou falo associado ao culto da fertilidade;

gravuras obscenas⁵⁰ (Ez 16.17; Ez 23.14; Ez 23₁₄ (Qr));

2 Imagem, semelhança: a) humanos criados como imagem de IHVH⁵¹ (Gn

⁴⁶ Silhouette, fleeting shadows. HALOT, p. 1029.

⁴⁷ CLINES, David J. A.; ELWOLDE, John. **The dictionary of classical hebrew**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. v. vii. p. 679.

⁴⁸ Image, replica of plague symptom, made from gold. DCH, p. 124.

⁴⁹ Image of deity. DCH, p. 124.

⁵⁰ Image of male / male organs; perh. Image of male deity, idol, or phallus associated with a fertility cult [...]; obscene, painted engraving. DCH, p. 124.

1.26, 27s. ; 9.6);

b) filho nascido como semelhante ao pai⁵² (Gn 5.3);

3 Imagem transitória, silhueta, aparência⁵³ (Sl 39.6[7]; 73.20; talvez também 4QFrag 18 13₂⁵⁴).

A organização das ocorrências de צֶלֶם é feita de maneira que os elementos como objetos e desenhos estejam numa só categoria. Há também uma referência à “ vaidade ”⁵⁵ no paralelismo de צֶלֶם com הַבֵּל em Sl 39.6[7].

2.7 Comentário

Após essa resumida apresentação do verbete צֶלֶם em cada um dos seis dicionários percebem-se as nuances próprias das obras. As análises dependem, como ficou evidente, de cada objetivo da pesquisa e do propósito.

Observa-se que há uma concordância nas ocorrências de צֶלֶם como Imago Dei, sempre categorizado em um grupo à parte. Por outro lado há uma discussão semântica quanto às duas ocorrências nos Salmos.

Nos capítulos seguintes serão analisados de uma forma mais profunda os casos da linguística comparada, os aspectos lexicais e contextuais. Isso será possível com o amparo dos pesquisadores como Hans Wildberger, do

⁵¹ Human being created as the image of Y. DCH, p. 124.

⁵² Filho nascido como semelhante ao pai. DCH, p. 124.

⁵³ Transitory image, silhouette, semblance. DCH, p. 124.

⁵⁴ Also perh. 4QFrag 18 13₂. DCH, p. 124.

⁵⁵ הַבֵּל + צֶלֶם “vanity” Ps 39₇. DCH, p. 124.

“Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament”, Franz J. Stendebach, do
“Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament”, Hans W. Wolff em sua obra
“Antropologie des Alten Testaments”, Enio R. Mueller e Graham S. Ogden, no
“Semantic Dictionary of Biblical Hebrew”.

3 O VERBETE צלם no THEOLOGISCHES HANDWÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT

Wildberger, no *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*⁵⁶, analisa o verbete צלם a partir de sete tópicos:

1 Linguística comparativa;

2 Estatística;

3 Usos contextuais do termo צלם;

4 Concepções Teológicas;

5 LXX,

6 Imago Dei e o NT

7 Qumram

A metodologia é comum à maioria dos dicionaristas. Partindo dos aspectos filológicos, Wildberger percorre as ocorrências de צלם praticamente em todos os seus contextos. Quanto aos aspectos teológicos, são tratados de forma específica

56 Cf. WILDBERGER, Hans. Verbetes צלם in: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Diccionario teológico manual del antiguo testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. col. 700-09.

os textos de Gn 1.26; 5.3 e 9.6, com a ênfase em Gn 1.26. A abordagem teológica vem após análise dos usos contextuais, como fica demonstrado. Contudo, se por um lado, os aspectos contextuais precedem os teológicos, por outro, a aplicação teológica é a mais vasta em relação aos demais tópicos. Portanto, passemos a observar mais de perto cada um deles.

3.1 Linguística comparativa

Para Wildberger, quanto ao campo filológico, além do hebraico, compõem o mundo contextual e lexical do termo צִלְמִים: o fenício, o ugarítico, o acadiano, o aramaico, o aramaico bíblico, o nabateu, o palmirênico, o siríaco, o árabe e o árabe antigo meridional.⁵⁷

Entretanto, são essencialmente os quatro gêneros da família semítica – o acadiano, o aramaico bíblico e as duas variantes árabes – que apontariam uma direção ao objetivo semântico pesquisado aqui. Tais apresentam uma convergência cognata de um substantivo bastante concreto: “estátua”.

Do acadiano, *šalmu*, faz-se a relação com “relevo”, “desenho”, “figura cultual”, “figura corpórea” e “constelação”, talvez como uma referência às imagens astrológicas tais como do zodíaco. Do aramaico bíblico, relacionado à *šʿem ’anpōhī* “expressão do rosto” (Dn 3.19). E o que poderia ser uma influência árabe, *šanam*, seria na verdade um estrangeirismo aramaico para “imagem idolátrica”.

⁵⁷ WILDBERGER, DTMAT, col. 700.

Há ainda outras duas hipóteses levantadas por W.H. Schmidt e F. Delitzsch, mas que são descartadas por Wildberger. Ambos trabalham no campo semântico da luminosidade⁵⁸.

A primeira proposição, de Schmidt, busca relação com צל *šel*, “sombra”. A segunda, de Delitzsch, seria a suposta cogação do hebraico e do acadiano *šalāmu*, uma referência a “escuro, negro”. Esta suposição foi seguida também por P. Humbert na aplicação para as duas ocorrências de צלם nos salmos 39.6[7] e 73.20. Para Wildberger, de todas essas possibilidades apresentadas, a mais provável é a relação com o termo acadiano *šalmu* que para ele, sem dúvida alguma, significa estátua.

Outra probabilidade para a definição de צלם é a de Nöldeke. O vocábulo seria derivação de uma raiz semítica “ainda [...] não comprovada no hebraico”⁵⁹ e correlacionada a um verbo: do árabe *šlm* “esculpir”, “talhar” ou “cortar”.

3.2 Estatística

Seguindo praticamente a mesma estatística feita por outros dicionaristas, o número de ocorrências de צלם se limita a 17 vezes no texto hebraico e em mesmo número nos textos do aramaico bíblico (Dn 2.31s, 34s; 3.1-19). As ocorrências

⁵⁸ Cf. Salmo 68.14 que poderia apontar para uma possível relação com “sombra”, uma vez que o Monte Zalmon (do mesmo radical צל) próximo a Siquém, era conhecido, segundo alguns, como um local de muitas árvores. A isso se soma o trágico holocausto relatado em Juízes 9.48. Abimeleque, serrando galhos de árvores ali, ordena que todo o povo (muitas árvores então) faça o mesmo para que sirva de combustível para a queima de centenas de homens e mulheres, cumprindo assim a maldição de Jotão (v. 20). Outros ainda veem o branco da neve como uma alusão à expressão de medo ou ainda como o fulgor da glória de IYHWH quando o sol seria refletido em grande contraste às sombras do bosque.

⁵⁹ WILDBERGER, DTMAT, col. 701.

bíblicas mais antigas de צלם, segundo Wildberger, estariam registradas em 1 Sm 6.5(2x), 11. Isso poderia significar, segundo Wildberger, que a primeira referência de צלם estaria associada primeiramente às reproduções em forma metálica, no caso, de ratos e tumores. E sendo assim, para Wildberger, todas as demais menções de צלם bem poderiam ser do período do exílio e/ou pós-exílio⁶⁰.

3.3 Usos contextuais do termo צלם

Como já visto na estatística, Wildberger enumera 17 ocorrências de צלם na Bíblia Hebraica, excetuando a contagem do texto aramaico de Daniel (2.31s, 34s; 3.1-19). No entanto, aqui serão analisados 12 usos do termo צלם, as outras cinco ocorrências (Gn 1.26, 27(2x); 5.3 e 9.6) serão discutidas em separado.

3.3.1 Ocorrências de צלם em 2 Rs 11.18 (= 2 Cr 23.17)

Wildberger inicia com o relato de 2 Rs 11.18 (= 2 Cr 23.17) relacionado às imagens que estavam no templo de Baal em Jerusalém. Em ambos os textos estariam demonstradas uma afinidade vocabular, fonética e semântica do substantivo plural masculino צלמיו *selāmin* que é referido no texto bíblico como “imagens” que foram “despedaçadas” – e por isso podemos destacar aqui um indicativo material - pela reforma do sacerdote Joiada. A isso faz menção à

⁶⁰ WILDBERGER, DTMAT, col. 701.

correlação da raiz de צלם com o termo acadiano *šalmu*, “coluna” ou “estátua”, como já indicado acima na questão linguística.

3.3.2 Ocorrências de צלם em Ez. 7.19-20 e Nm 33.52

Duas ocorrências textuais também estariam associadas, de acordo com Wildberger, às imagens de deuses, porém não mais como estátuas. A primeira está em Ez 7.19-20 e a segunda em Nm 33.52. As imagens agora são caracterizadas por outro aspecto: a fundição de metal para revestimento das imagens.

3.3.2.1 Ocorrência de צלם em Ez 7.19-20

Aqui o termo צלם refere-se às imagens feitas de prata, ouro e joias preciosas:

A sua prata lançarão pelas ruas, e o seu ouro lhes será como sujeira; nem a sua prata, nem o seu ouro os poderá livrar no dia da indignação do SENHOR; eles não saciarão a sua fome, nem lhes encherão o estômago, porque isto lhes foi o tropeço para cair em iniquidade. De tais preciosas jóias [prata e ouro] fizeram seu objeto de soberba e fabricaram suas abomináveis imagens e seus ídolos detestáveis.

Essa mesma relação com a fundição de metal também pode ser vista em Is 30. [21] 22 e Os 13.2.

3.3.2.2 Ocorrência de צלם em Nm 33.52

Analisando o outro caso, em Nm 33.52, há uma informação quanto ao procedimento de fundição com que está envolvido צלם. O substantivo feminino plural da 3ª pessoa, *massechotam*, é encontrado no singular, *massechah*, מַסְכָּה, em Êx 32.4 e também em Juízes 17.4, o que demonstraria que a técnica de fundição estaria associada diretamente a esse substantivo. O vocábulo מַסְכָּה é utilizado tanto em contextos de fundição de metal quanto em relação a cobrir-se. Em Is 25.7 fala-se do “rosto coberto” e em Is 28.20 há uma referência ao cobertor estreito com o qual não se pode cobrir-se. Ainda em Ez 28.13 aparece o mesmo termo na descrição do rei de Tiro e às pedras preciosas que o cobriam. O termo “revestir” pode bem representar, em português, essa combinação de usos. Talvez do hebraico pudéssemos ter uma tradução mais literal por “imagens revestidas” quando combinado צלם. Porém, as de Êxodo e a de Juízes já nos trazem luzes suficientes sobre o processo de feitura das imagens ali encontradas, respectivamente:

- Este, recebendo-as das suas mãos, *trabalhou o ouro com buril e fez dele um bezerro fundido*. Então, disseram: São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito.⁶¹
- Porém ele restituiu o dinheiro a sua mãe, que tomou duzentos siclos de prata e os deu ao ourives, o qual fez deles uma *imagem* de escultura e uma de *fundição*; e a imagem esteve em casa de Mica.⁶²

⁶¹ Grifos meus.

⁶² Grifos meus.

Essas duas ocasiões fazem Wildberger afirmar que “neste caso não se trata de estátuas [...] isso indica que já não se percebia o significado básico da raiz verbal de צלם.⁶³ Aqui já Wildberger começa a demonstrar o possível desenvolvimento e os usos de צלם.

3.3.3 Ocorrência de צלם em Am 5.26

Outra referência está em Am 5.26. O texto é um tanto difícil, ou “duvidoso”, como afirma Wildberger.⁶⁴ A dúvida a que provavelmente se faz menção é a tradução de um termo hebraico que tanto pode ser entendido como “rei” como “Moloque”. A imagem ali descrita “possivelmente designa imagens das divindades babilônicas Kewan [...] y Sakkut”⁶⁵: “Sim, levastes Sicute, vosso rei, Quium, vossa imagem, e o vosso deus-estrela, que fizestes para vós mesmos.” Seja como for, rei ou Moloque, ambos seriam representados por צלם.

3.3.4 Ocorrência de צלם em Ez 23.14

Na passagem de Ez 23.14, o significado de צלם para Wildberger sugere os “retratos dos caldeus”: “Aumentou as suas impudicícias, porque viu *homens*

⁶³ WILDBERGER, DTMAT, col. 701.

⁶⁴ A LXX traduz מלככם por Μολοχ e assim concordando a tradução da ARC “Antes, levastes a tenda de vosso Moloque, e o altar das vossas imagens, e a estrela do vosso deus, que fizestes para vós mesmos.” As outras traduções designam o vocábulo não como Moloque: 1. “Não! Vocês carregaram o seu rei Sicute, e Quium, imagens dos deuses astrais, que vocês fizeram para si mesmos.” (NVI); 2. “Agora, vocês vão sair carregando as imagens do deus Sicute e da estrela Quium, que vocês fizeram para adorar. Vocês vão carregar essas imagens.” (NTLH); 3. “Sim, levastes Sicute, vosso rei, Quium, vossa imagem, e o vosso deus-estrela, que fizestes para vós mesmos.” (RA). 4. Carregareis Sacut, vosso rei, e a estrela do vosso deus, Caivã, imagens que fabricastes para vós. (BJ)

⁶⁵ WILDBERGER, DTMAT, col. 701.

pintados na parede, imagens dos caldeus, *pintados de vermelho*".⁶⁶ São "figuras cujos contornos gravam-se na parede, enquanto a superfície poderia ser colorida com zarcão".⁶⁷ O que ficaria esclarecido aqui, no entanto, é que צלם está no âmbito das gravuras.

3.3.5 Ocorrência de צלם em Ez 16.17

Em Ez 16.17 ainda ocorre outra menção um tanto controversa. As imagens ali também são trabalhadas em ouro e prata. O que se discute é se seriam imagens de homens, estátuas ou símbolos fálicos. Segundo Wildberger, "alguns intérpretes não pensam em imagem de deuses ou estátuas (Zimmerli), antes em símbolos fálicos (Fohrer)"⁶⁸. Neste contexto parece que há novamente uma relação às imagens de fundição, uma vez que há a informação do material utilizado: "Tomaste as tuas *joias de enfeite*, que eu te dei do meu *ouro* e da minha *prata*, fizeste *estátuas*"⁶⁹ de homens e te prostituíste com elas." Há uma semelhança evidente com o texto de Nm 33.52. Em todo o caso, צלם está vinculado às imagens que podem ser correspondentes a um homem ou a uma parte do corpo dele. Uma evidência disso poderia ser por essas imagens causarem reações aos olhos humanos ao serem vistas. Porém, ao que poderia parecer até aqui, o mais provável é que se refiram ao ser todo que é representado.

⁶⁶ Grifo meu.

⁶⁷ WILDBERGER, DTMAT, col. 702.

⁶⁸ WILDBERGER, DTMAT, col. 702.

⁶⁹ Grifo meu. A LXX traduz por εικόνας todas as ocorrências de צלם em Ezequiel, assim como 2 Rs 11.18. ARC, por imagens. NVI, "ídolos em forma de homens". NTLH, por "imagens de seres humanos".

3.3.6 Ocorrência de צלם em 1 Sm 6.5, 11

Outra referência está registrada em 1 Sm 6.5 (2x), 11, em que se relata o roubo da Arca da Aliança pelos filisteus. Isso lhes trouxe as pragas de ratos e tumores. Tenta-se uma reversão do infortúnio na confecção de imagens, *tselemim*, uma imitação dos ratos e dos tumores e postos na arca que foi devolvida. Wildberger destaca aqui a concepção mágica que as imagens possuíam na época. Logo, o termo צלם é, pois, mais do que ‘imagem’, tal como nós entendemos: nela está presente a mesma realidade significada; ao dispor da imagem, pode-se exercer o próprio poder sobre a realidade representada por ela.

Outro aspecto, porém não abordado por Wildberger no texto de 1 Sm 6, é a paridade representativa entre o número das imagens de ratos e tumores e o número dos príncipes dos filisteus e suas cidades. As imagens são meio de representação federativa, em que os chefes dos filisteus representam o povo e as suas cidades (1 Sm 6.4,17).

Essa prática lembra o vodu ou ainda até alguns dogmas sacramentais caros aos principais ramos do cristianismo, como exemplo do batismo e da santa ceia como de uma relação vital/mística entre o cristão e o Cristo (cf. Mt 25.40; At 9.4,5; 1 Co 6.15) ou ainda o entendimento da representatividade do “um por todos”, evidentemente transportada do Antigo para o Novo Testamento como tão bem faz a Teologia Paulina entre os que estão “em Adão” e “em Cristo” como cabeças representantes de duas raças ou sistemas antagônicos (Rm 5.14-19; 1 Cor 15.21,22) Essa discussão, no entanto, não está no escopo deste estudo. Porém, Wildberger abre caminho para o Novo Testamento, após tratar das ocorrências de

צלם correspondentes na LXX abordando, por exemplo, Cristo como imagem de Deus e o homem como reflexo dessa imagem.⁷⁰

3.3.7 Ocorrências de צלם em SI 39.6[7] e 73.20

Wildberger considera as duas ocorrências nos salmos como um caso à parte.

Ambos os textos tratariam da fragilidade do ser humano, respectivamente:

- Com efeito, passa o homem como uma *sombra*; em vão se inquieta; amontoa tesouros e não sabe quem os levará.⁷¹
- Como ao *sonho*, quando se acorda, assim, ó Senhor, ao despertares, desprezarás a *imagem* deles.⁷²

É interessante destacar que o salmo 39 está ao final do primeiro Livro dos Salmos e o salmo 73 abre o terceiro livro do saltério. Ambos tratam do lamento, do sofrimento humano e do juízo divino e, portanto, da fragilidade humana tanto física quanto moral.

Palavras como “sombra” e “sonho” atraem aqui para si, como os próprios textos indicam, o sentido de algo “passageiro”.

3.3.7.1 Ocorrência de צלם em SI 39.6[7]

No Salmo 39 Wildberger afirma que se pode ver que “צלם parafraseia a nulidade do homem”⁷³, apesar da objeção anteriormente citada na relação צלם com

⁷⁰ WILDBERGER, DTMAT, col. 708.

⁷¹ Grifo meu.

⁷² Grifo meu.

⁷³ WILDBERGER, DTMAT, col. 703.

צל, isto é, “sombra”. Porém, Wildberger aponta um paralelismo⁷⁴ que poderia ser feito com צלם no verso anterior, 5[6], no qual se encontra o termo הבל, “ vaidade” que bem pode ser traduzido também por “fumaça”, “vapor”: “Deste aos meus dias o comprimento de alguns palmos; à tua presença, o prazo da minha vida é nada. Na verdade, todo homem, por mais firme que esteja, é pura vaidade.” A tradução suportaria o final do verso, em itálico, como “vapor”, sem dificuldades: “todo ser humano, por mais firme que esteja, é como um vapor”.

3.3.7.2 Ocorrência de צלם em SI 73.20

O Salmo 73.20, segundo Wildberger, bem como os textos de Am 5.26 e Ez 16.17, traz certa dificuldade para definição do termo צלם. O que se nota é relação com o Salmo 39. Aqui, assim como no outro salmo, “parece-se comparar a vida do homem com uma fugaz aparição em sonho”.⁷⁵

Esse sentido tão efêmero dado para צלם chama a atenção. Wildberger explica esse fenômeno e sinaliza sua impressão:

É fácil entender que uma palavra que significa “imagem” pode ser utilizada, ao final de uma extensa evolução semântica, como expressão da insustentabilidade de uma pessoa. Mas com isso צלם fica muito longe do sentido original de imagem e revela que o conceito tem uma notável flexibilidade.⁷⁶

Outro texto que poderia fazer uma relação de imagem/semelhança (temunah) com o sono/sonho e o despertar é o que está no Salmo 17.15 “Eu, porém, na justiça

⁷⁴ WILDBERGER, DTMAT, col. 703.

⁷⁵ WILDBERGER, DTMAT, col. 703.

⁷⁶ WILDBERGER, DTMAT, col. 703.

contemplarei a tua face; quando acordar, eu me satisfarei com a tua *semelhança*".⁷⁷ Este termo ocorre no contexto de manifestações numinosas – um vulto, espírito (Jó 4.16) – ou de IHVH em contraposição aos seres humanos – Moisés testemunha “a forma” de IHVH, Nm 12.8 - ou ainda nas advertências sobre a feitura de imagens como Êx 20.4, Dt 5.8, 4.16, 23, 25.

3.4. Concepções Míticas dos Povos Vizinhos de Israel

Wildberger faz um exame histórico-teológico comparativo a partir do contexto dos povos vizinhos de Israel, i.e., os egípcios, os cananeus e os babilônios e a possível influência no tratamento das ocorrências de צֶלֶם em Gn 1.26, 5.3 e 9.5.

3.4.1 Influências do Antigo Oriente

No contexto externo a Israel, dentre as concepções do Antigo Oriente, Wildberger afirma que “designa-se o rei como imagem de Deus, incluindo também textos da criação do homem geralmente segundo a imagem da divindade.”⁷⁸ O modelo em que Wildberger mais desenvolve esse argumento estaria historicamente no Egito, entre o período de 1575-1380 a.C, quando a pessoa do rei já recebia o “título apelativo” de faraó.⁷⁹ O modelo divino/humano de faraó a que Wildberger se refere é, portanto, o da XIII dinastia.

⁷⁷ Grifo meu.

⁷⁸ WILDBERGER, DTMAT, col. 705.

⁷⁹ No entanto, "originalmente a expressão em egípcio não designava o rei do Egito, mas sim o seu palácio. Só na metade da décima oitava dinastia a expressão tornou-se o título apelativo do rei. [...] Não há indicação alguma de que textos egípcios tenham alguma vez utilizados “faraó” como parte do título oficial do rei". DITAT, p. 1239.

Outro caso possível estaria na mitologia acadiana da qual não é informado nada mais, exceto a correspondência do rei como imagem da divindade Bel ou Šamaš, que é explicado por meio de algo que soa a um tom catequético: “o pai do rei, meu senhor, era a imagem de Bel e o rei, meu senhor, é igualmente a imagem de Bel.”⁸⁰ Aqui não seria possível ouvir um eco de Gn 5.1-3?

Mas é no Egito que Wildberger busca a sua melhor analogia. Para isso, fundamenta-se em Westermann, E. Hornung, G. von Rad, W. Helck, E. Otto e W.H. Schmidt na correspondência entre “a imagem” e a divindade. O faraó é a “imagem santa de Re” o qual diz do faraó: “minha imagem vivente sobre a terra”⁸¹. Não obstante, dependendo da incidência da “imagem” em um período de quase três mil anos, bem poderia ser Aton, o deus anterior a Re, Hórus ou finalmente Amon-Ra⁸². E embora havendo tal variação de divindades, o padrão “divindade ↔ faraó/humano” é constante.

3.4.2 Hipóteses de Wildberger da construção צלם como Imago Dei

Wildberger recorre às análises de W. Helck, W.H. Schmidt e G. von Rad para reforçar essa idealização do ser humano como “Imago Dei” buscando em três textos da Bíblia Hebraica (Gn 1.26, Sl 2.7; 8.6) reflexos de conceitos dos povos vizinhos de Israel no uso teológico de צלם. Os exemplos desses conceitos foram apresentados acima na relação “divindade ↔ faraó”, e nas concepções “imagens de Deus/divindades” do Antigo Oriente. Com isso em mente, seriam encontradas as seguintes afinidades:

⁸⁰ WILDBERGER, DTMAT, col. 706.

⁸¹ WILDBERGER, DTMAT, col. 706.

⁸² DITAT, p. 870.

3.4.2.1 Gn 1.26⁸³

- a) O faraó é o filho e a imagem do deus Re;
- b) por ser imagem da divindade, “a terra lhe estava submetida”, possivelmente pelo poderio bélico, uma vez que “o rei, [...] imagem de Re, [...] esmagou os países estrangeiros”.

3.4.2.2 SI 2.7

Há um paralelo com a “criação” do rei:

- a) O faraó é “o magnífico *retrato* de Atum”;
- b) e “senhor das grandes coroas cujo poder é grande”;

3.4.2.3 SI 8.6

- a) O homem seria a imagem de seres divinos⁸⁴;
- b) o homem recebe poder divino;
- c) o homem recebe o poder de decisão.

3.4.3. *Concepções teológicas para צלם como Imago Dei*

Se, por um lado, Wildberger dialoga positivamente com os conceitos de W.H. Schmidt e G. von Rad, por outro, negativamente, se contrapõe aos aspectos da Imago Dei de Humbert, L. Köhler, K. Barth, F. Horst e W. Riedel:

⁸³ Cf. WILDBERGER, DTMAT, col. 706 (Urkunden der 18. Dinastie, Übersetzung zu den Hefte 17-22 [1961] 176).

⁸⁴ O autor pensa nos seres misteriosos que formam a corte de Iahweh (SI 29,1+); os “anjos” no grego e na Vulg. (cf. SI 45,7+; Tb 5,4+) Bíblia de Jerusalém (*in loc.*).

A imagem de Deus não consiste em dotes espirituais específicos ou em uma natureza distinta espiritual (Humbert; L. Köhler) [...] Tampouco se poderá dizer [...] o homem como um “tu ao que Deus se dirige [...] como um eu responsável diante de Deus” (K. Barth), nem que se considera o ser pessoal do homem (F. Horst), ou sua capacidade de estar em contato com Deus, sua “disposição para a religião” (W. Riedel).⁸⁵

Wildberger menciona ainda o tradicional conceito de G. von Rad:

Assim como também os soberanos terrenos erigem em suas províncias [...] um retrato de si mesmos como símbolo de sua reivindicação de soberania, assim o homem está posto na terra em sua qualidade de imagem de Deus como um sinal de sua grandeza e está convocado a manter e fazer valer na terra a reivindicação de soberania de Deus.⁸⁶

O texto isolado de Gn 1.26 é o que trouxe maior interesse às discussões antropológicas da teologia. Nem por isso a compreensão de צֶלֶם nas passagens de Gênesis deixa de ser “insólita no AT”, ainda que gerando “grande interesse na história da interpretação como base da doutrina da Igreja sobre a *imago Dei*”⁸⁷. As possibilidades antropológicas foram mais concentradas em Gn 1.26 porque, segundo Wildberger “é um texto tão isolado que proporcionou um campo livre à especulação teológica.”⁸⁸

Apesar do uso histórico, para Wildberger, a relação com צֶלֶם não se limitaria estritamente à imagem de Deus. Isso porque “o homem não é diretamente uma

⁸⁵ WILDBERGER, DTMAT, col. 706.

⁸⁶ Cf. WILDBERGER, DTMAT, col. 706 (G. von Rad, *Vom Menschenbild des AT : Der alte und der neue Mensch*, Beiheft EvTh 8 [1942] 5-23, cita 7.)

⁸⁷ WILDBERGER, DTMAT, col. 704.

⁸⁸ WILDBERGER, DTMAT, col. 704.

imagem de Deus, senão, imagem de seres divinos”⁸⁹ e, segundo Wildberger, o próprio Livro Sagrado daria fundamentação para isso como se poderia interpretar o Salmo 8.6 que trata da criação do ser humano: “O fizeste um pouco inferior do que os *’ælohîm*”⁹⁰, o que não poderia significar ‘Deus’, mas apenas ‘seres divinos’⁹¹. Haveria nesse oitavo salmo um paralelo a essa relação com o panteão da Babilônia e de Canaã.⁹² No entanto, continua sendo assim uma imagem de divindade pertencente a uma “assembleia de deuses”. Nessa assembleia,

o rei dos deuses está rodeado de seres divinos subalternos (ou numa fórmula atenuada: Deus está rodeado de espíritos a seu serviço) que cumprem sua vontade. Então, é óbvio que também o plural de [Gn 1] 26a não é nenhum plural *majestatis*, nem um plural *deliberationis* (como, de novo, sustenta Westermann [...]), senão que Deus se inclui com sua corte celeste ao tomar sua decisão.⁹³

Portanto, para Wildberger a relação de *’ælohîm* como Imago Dei *צֶלֶם* está vinculada ao maior representante de poder: o rei, o soberano, e a sua corte. Logo, não seria estranha a associação de domínio, como bem Wildberger faz:

Ao responder à pergunta sobre o conteúdo da expressão “o homem, imagem de Deus”, não se deve esquecer do contexto em que aparece *’ælohîm şæ’læm*. O homem, como imagem de Deus, deve dominar sobre as outras criaturas (*rdh*, vv. 26,28) ou subjugar a terra (*kbš*, v. 28). Os verbos indicam que se considera o homem como soberano, por assim dizer, como rei da criação. Isto se confirma também pelo Salmo 8, cujas afirmações

⁸⁹ WILDBERGER, DTMAT, col. 705.

⁹⁰ WILDBERGER, DTMAT, col. 705.

⁹¹ LXX e Vulgata traduzem como “anjos” e BJ como “um deus”. H.W. Wolff indica que quando o termo *אלהים* vem desacompanhado, “sem nenhuma outra referência” no Pentateuco e no saltério eloísta (Sl 42-83) designa tão-somente Deus.(cf. WOLFF, Hans Walter. **Bíblia Antigo Testamento – Introdução aos escritos e aos métodos de estudo**. 3ed. Ed Teológica/Paulus, 2003. p. 30-31.)

⁹² WILDBERGER, DTMAT, col. 705.

⁹³ WILDBERGER, DTMAT, col. 705.

antropológicas estão claramente na mesma linha da tradição que Gn 1.26s: “o coroaste de glória e dignidade; lhe deste o domínio sobre as obras de tuas mãos, tudo submeteste sob seus pés (vv.6b-7)”.⁹⁴

Assim, Wildberger observa que em Gn 1 - e à luz do Sl 8 - fica demonstrado que foi dado ao ser humano o encargo de dominar sobre a criação. A imagem de Deus e sua função, “a investidura”, estariam intimamente ligadas.

Além disso, para Wildberger, o conceito que צֶלֶם traz da herança do Antigo Oriente para a construção da Imago Dei seria derivado da figura de um rei. A criação do ser humano seria análoga à criação do faraó como soberano sobre a criação divina. E fica evidente a hipótese de que a influência egípcia é a mais realçada⁹⁵ e essa sendo a predileção de Wildberger, fundida à imagem mítica da “assembleia dos deuses” dos babilônios e cananeus. E ainda, posteriormente, foram acrescentadas concepções helenísticas no período intertestamentário à Imago Dei que provocaram novas interpretações para צֶלֶם no “texto isolado” (Wildberger) de Gn 1.26.

3.5. צֶלֶם e a LXX

Wildberger analisa ainda a LXX, a tradução grega da Bíblia Hebraica. Na versão grega, צֶלֶם foi traduzida de quatro formas:

- 1 εἰκών (imagem) – 2 Rs 11.18;
- 2 εἶδωλον (ídolo) – Nm 33.52; 2 Cr 23.17;

⁹⁴ WILDBERGER, DTMAT, col. 705.

⁹⁵ WILDBERGER, DTMAT, col. 708.

3 ὁμοίωμα (imagem, figura) – 1 Sm 6.5;

4 τύπος (forma, imagem) – Am 5.26.

Todas as vezes que צֶלֶם ocorre em Gn 1, 5 e 9, o vocábulo é traduzido por εἰκόνα/εἰκόνι (imagem). Semanticamente a LXX atribui a צֶלֶם uma elasticidade estética para “imagem” tal qual a Bíblia Hebraica apresenta.

Wildberger acrescenta que no judaísmo tardio “a ideia de imagem divina se aplicou à Sabedoria”, o que pode ser percebido no livro deuterocanônico de Sabedoria - escrito em grego -, que apesar das prováveis incursões do pensamento helenista, mantém firmemente o monoteísmo hebreu, mas uma distinta aplicação poderia vir ao longo do seu desenvolvimento:

Ela [a sabedoria] é um eflúvio do poder de Deus, uma emanção puríssima da glória do Onipotente, pelo que nada de impuro nela se introduz. Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade.⁹⁶

Na versão do deuterocanônico citada por Wildberger lê-se que a Sabedoria é “um sopro do poder de Deus, um puro eflúvio da glória do Onipotente” que bem lembra o sopro divino insuflado às narinas de Adão (Gn 2.7). Talvez aqui estivesse um dos fios condutores que levariam ao imaginário teológico da Imago Dei desenvolvido posteriormente tanto no cristianismo como no judaísmo-helenista. Embora historicamente o conceito de “sabedoria” no pensamento hebraico estivesse vinculado às questões de soluções práticas, alguns focos do platonismo

⁹⁶ BJ Sabedoria 7.25-26.

começariam na relação de “Jerusalém com Atenas” trazendo novas construções para Imago Dei que צלם carregaria sob essas duas lentes.

3.6. Imago Dei no Novo Testamento

Não por acaso, Wildberger aponta também para a definição de Imago Dei de Fílon de Alexandria, um filósofo judeu-helenista (séc. I d.C.) em que “a Sabedoria é a imagem de Deus, mas junto disso se chama também de logos de εἰκών τοῦ θεοῦ.”⁹⁷ Para o filósofo, a ideia de εἰκών τοῦ θεοῦ antropologicamente está unida ao conceito de que o homem é diretamente imagem de Deus e de que ele é também o εἰκών do logos.

E nisso Wildberger ouve ecos no NT tanto na cristologia quanto na antropologia. Cristo é o εἰκών τοῦ θεοῦ (2 Co 4.4; Cl 1.15; Fp 2.6) e o homem é chamado também de imagem de Deus (Tg 3.9) e “segundo 1 Co 11.7, o homem é imagem e reflexo (εἰκών e δόξα) de Deus; a mulher, em contrapartida, a δόξα do homem.” Dessa forma, para Wildberger

as afirmações do NT sobre o εἰκών tem, sem dúvida, como transfundo não tanto as passagens do AT quanto a exegese rabínica de Gn 1.26s (1 Co 11.7 e Tg 3.9) e a especulação judaico-helenística sobre o logos e a sabedoria (2 Co 4.4; Cl 1.15 [...]), na qual uma vez mais parece influir a ideologia real egípcia.⁹⁸

⁹⁷ WILDBERGER, DTMAT, col. 708.

⁹⁸ WILDBERGER, DTMAT, col. 708

3.7 Qumram e צלם

Wildberger informa que o vocábulo צלם aparece nos manuscritos de Qumram três vezes em Am 5.26.⁹⁹

3.8 Comentário

Observa-se que Wildberger, ao longo da análise das 17 ocorrências de צלם, traz duas questões que podem ser demonstradas. A primeira evidência, que há um campo semântico amplo e polissêmico. A segunda, a estrutura “material” da pesquisa do vocábulo. Inicia-se a análise de צלם a partir dos aspectos mais concretos, “estátuas”, gradativamente em direção aos mais abstratos, “sonhos”. Segue-se um parâmetro similar ao de Ogden/Mueller.¹⁰⁰ O próximo capítulo trará uma abordagem semelhante ao que foi visto aqui.

⁹⁹ WILDBERGER, DTMAT, col. 708.

¹⁰⁰ Cf. o capítulo 1.

4 O VERBETE צלם NO THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT

Franz J. Stendenbach, no *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*¹⁰¹, examina o vocábulo צלם à luz de cinco pontos, os quais serão adotados igualmente neste capítulo:

- 1 Investigação lexical
- 2 Etimologia;
- 3 LXX;
- 4 Campo semântico.
- 5 Imagens nos arredores de Israel:
 - a) Mesopotâmia;
 - b) Egito;
6. Antigo Testamento;
- 7 צלם como representação pictórica

¹⁰¹ STENDEBACH. Verbete צלם in: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K : William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. v. XII, p. 386-396.

8 Seres Humanos como צלם de Deus

9 Escritos Deuterocanônicos

10 Qumran

4.1 Investigação lexical

Stendebach começa sua análise observando צלם a partir de um grande ângulo lexical, até afunilá-lo. Assim como outros estudiosos, inicia a sua pesquisa na comparação de verbetes similares aos registros literários dos povos vizinhos de Israel, passando pela LXX e os deuterocanônicos, até focar nas ocorrências da Bíblia Hebraica em seus contextos semânticos.

4.1.1 Etimologia

Stendebach também afirma que o termo צלם deriva etimologicamente de uma raiz não atestada propriamente no hebraico, “embora ela ocorra no Aramaico Judaico, Palmirênico e Siríaco [...], Árabe *şalmana*, cortar [...] esculpir”¹⁰².

Etimologicamente o verbete צלם transita tanto dialetal quanto historicamente. O vocábulo percorre desde o Ugarítico, Fenício, Árabe, Nabateu, Palmirênico e “Aramaios” seja o antigo, o bíblico, o judaico e até o cristão palestino:

O substantivo *şelem* ocorre no Ugarítico na expressão *şlm pny* e duas vezes em textos corruptos; no Fenício *şlm*; Hebraico Médio, com o significado de “semelhança, estátua, ídolo”; Aramaico Judaico *şalmā*; Aramaico Antigo *şlm’/ şlmh* “a imagem, a sua imagem”; Aramaico Bíblico *ş’lmtā*; Aramaico Palestino Cristão *şlm*; Mand. *şilma*; “imagem, ídolo, figura, forma”; Nabateu e Palmirênico, juntamente com as inscrições de Hatra, tem

¹⁰² STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 387.

šlm, *šlm'*, e *šlmt'*, “estátua”; OSA *zlm* e *šlm*, “semelhança, aparência, estátua”; Árabe *šanam* (como uma palavra aramaica incorporada ao idioma), ídolo.¹⁰³

Analisando as relações lexicais apresentadas para צלם, observa-se que há a predominância do sentido de “estátua” (Heb. Med.; Nab.; Palm.; OSA) e “ídolo” (Heb. Med.; Mand.; Árab./Aram.;;) vindo em terceiro lugar a definição de “imagem” (Aram. Ant.; Mand.;).

Fica evidente aqui - mais uma vez - que צלם etimologicamente faz clara relação à estátua e às imagens idolátricas, “ídolos”. Portanto, Stendebach, como Wildberger, descarta tanto a hipótese de Delitzsch e Humbert em que o lexema צלם teria a sua origem em צל *šēl*, “sombra”¹⁰⁴, quanto a suposição de uma origem acadiana, “*šalāmu*”¹⁰⁵, ou árabe, “*zālīma*” associada a צלם. Ambos os termos poderiam ser entendidos como “tornar-se negro, ser escuro” e no máximo, segundo Stendebach concederia, poderiam ser aplicadas ao SI 39 [6]7 e SI 72.20.

Stendebach acrescenta ainda que “Wildberger mostra corretamente que ‘a separação em duas raízes não é provável’ e que “a derivação de *šlm* ‘cortar’ é iluminadora, especialmente por causa do acadiano *šalmu*, que claramente significa ‘estátua’.”¹⁰⁶ Percebe-se assim que Stendebach segue a direção de Wildberger, sustentando praticamente a mesma análise.

¹⁰³ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 388.

¹⁰⁴ O termo צל poderia estar vinculado a uma conotação negativa e/ou à transitoriedade (SI 144.4), àquilo que não é durável. E em sua derivação, צלמות, há um provável uso na poética hebraica. De 18 casos no AT, 4 estão nos salmos e 10 no livro de Jó. Cf. STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 397.

¹⁰⁵ Para mais informações etimológicas sobre a vocábulo acadiano *šalāmu*, seus derivados e também a relação ao panteão mitológico com “sucessor do deus do submundo”, cf. STENDEBACH, v. XII, TDOT, p. 396-397.

¹⁰⁶ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 388.

4.1.2 LXX

Quanto à versão de צלם no léxico grego da LXX, Stendebach faz uma breve explanação apenas da tradução grega da Bíblia Hebraica; deixando, portanto, para uma seção à parte os “escritos deuterocanônicos”¹⁰⁷. Stendebach faz novamente referência às pesquisas de Wildberger afirmando que a LXX geralmente traduz *şelem* como *eikón*, embora como *eídōlon* em Nm 33.52, *homoiōma* em 1 Sm 6.5, e como *týpos* em Am 5.26.

4.1.3 Campo semântico

Stendebach aponta seis vocábulos que orbitam semanticamente o termo צלם:

1. דמוות, *dēmût* – “semelhança”, “similaridade”¹⁰⁸ (Gn 1.26; 5.1,3);
2. סמל, *sēmel* – “imagem” (Dt 4.16; Ez 8.3,5);
3. פסל, *pesel* – “imagem divina, ídolo” (Êx 20.4; Dt 5.8; Jz 18.14,17-18);
4. תאר, *tō’ar* – “forma, figura” (Jz 8.18; 1 Sm 28.14);
5. תבנית, *tabnît* – “modelo, padrão, forma”¹⁰⁹ (Êx 25.9; Dt 4.16-18; Is 44.13);
6. תמונה, *tēmûnâ* – “forma, aparência, figura” (Dt 4.12,15; 5.8; Êx 20.4).

¹⁰⁷STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 388.

¹⁰⁸ De דמה, *dāmâ* (*dāmāh*). STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395

¹⁰⁹ A RA traduz o termo תבנית no Sl 106.20 por *simulacro* e BJ por *imagem*: “E, assim, trocaram a glória de Deus pelo simulacro de um novilho que come erva.” A ideia de modelo/memorial também poderia ser vista em Js 22.28: “[...] vede o modelo do altar do SENHOR que fizeram nossos pais [...] para testemunho entre nós e vós.”(ARA) e BJ traduz também por *modelo*.

Stendebach desenvolve, mais adiante, aplicações dos termos דמוֹת, *dēmûṭ* e תבנית, *tabnîṭ*, relacionadas a צלם ao abordar o ser humano como imagem de Deus¹¹⁰. No entanto, é em torno da ocorrência de דמוֹת, *dēmûṭ* em Gn 1.26 que se prende a maior parte da discussão.

4.2. Imagens nos arredores de Israel

4.2.1 Mesopotâmia

Se comparadas as regiões dos povos vizinhos de Israel - o Egito e a zona mais oriental do Crescente Fértil -, é na Mesopotâmia que se encontram as relações etimológicas mais próximas a צלם. No acadiano logo se descobre o termo *šalmu* que significa “estátua, figura, imagem” e, da mesma forma, *zalam*, do hurrita. Stendebach afirma que essas imagens e figuras podem referir-se

[...] mais especificamente à estátua de um deus ou rei, às estatuetas de suplicantes, estátuas de demônios, feiticeiras, pessoas doentes, a relevos ou até mesmo imagens planas, figurativamente a uma imagem astral, forma de algo, semelhança ou paradigma. Isso ocorre também como nome de uma divindade. O rei pode ser chamado de “o semelhante de um deus”.¹¹¹

Stendebach aponta ainda que, dentro do entendimento mesopotâmico, “a estátua de um deus não somente representa aquele deus, mas é o próprio deus

¹¹⁰STENDEBACH, TDOT, v. XII, p., 393.

¹¹¹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.

vivo”¹¹². Nesse caso, a imagem estática de um deus então não seria portadora ou representação de uma divindade, mas um deus mesmo.

Dentro deste contexto, não é estranho o grande contraste que o salmista apresenta (SI 115.3-7,18) entre IHVH, O acima de tudo, O vivo-não-criado, O faz-tudo sem limitações, e as imagens das divindades vizinhas construídas e ineficazes. Tal é o quadro tendo em mente uma estátua divinizada ou um deus escultural diante do Deus, que é criador e de fato vivo, que tem adoradores à sua imagem:

[...] O nosso Deus está no céu e faz tudo o que deseja. Os ídolos deles são prata e ouro, obra de mãos humanas: têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não vêem; têm ouvidos, mas não ouvem; têm nariz, mas não cheiram; têm mãos, mas não tocam; têm pés, mas não andam; não há murmúrio em sua garganta. [...] Nós, os vivos, nós bendizemos a lahweh, desde agora e para sempre!¹¹³

Stendebach faz ainda referência a um curioso rito de consagração dessas imagens em que se “abria a boca” enquanto se confeccionavam os ídolos (A. L. Openheim)¹¹⁴.

Se a etimologia das línguas da Mesopotâmia lança luzes à pesquisa, a mitologia da região (Acádia e Suméria) também poderia ser uma fonte iluminadora. Segundo Stendebach, alguns pesquisadores como Hehn e Maag “chamam a atenção ao material comparativo da Mesopotâmia no entendimento da noção do ser humano feito à semelhança divina”¹¹⁵. No entanto, Kümmel assinala que tal material

¹¹² STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.

¹¹³ BJ, SI 115 (113 B).

¹¹⁴ Cf. STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389 [apud A.L. Openheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago, 1964; 21977), 183ff; H. Ringgren, “The Symbolism of Mesopotamian Cult Images,” *Religious Symbols and Their Functions. Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 10 (Uppsala, 1979), 105-9.]

¹¹⁵ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389

ainda não foi suficientemente estudado ao ponto de trazer conclusões quanto ao conceito do ser humano como imagem divina¹¹⁶.

Para o assiriologista Pettinato a lenda épica de Gilgamesh poderia auxiliar na interpretação do relato da criação do ser humano como imagem de Deus. No entanto, Stendebach suspeita da possível relação da imagem de Deus com a lenda que afirma que o guerreiro Enkidu foi criado à semelhança de Anu. Essa similaridade com o relato do Gênesis é descartada “porque Enkidu é um herói como Gilgamesh, [e] declarações sobre sua criação não são necessariamente também aplicadas à criação de seres humanos”¹¹⁷. No entanto, cabe lembrar que na mitologia suméria é inegável que há uma afinidade com a criação de Enkidu, que é formado do barro pelos deuses e moldado à imagem e essência de Anu¹¹⁸.

4.2.2 Egito

No Egito, Stendebach não sinaliza cognatos. Não há familiaridade etimológica, exceto conceitos mitológico-religiosos semelhantes ao da Mesopotâmia. Alguns exemplos das crenças egípcias poderiam elucidar um caminho similar para **צַלְמֵ אֱלֹהִים** aplicado ao ser humano como imagem de Deus.

Para os egípcios possivelmente as estátuas eram divididas em dois grupos: as de pessoas influentes¹¹⁹ e as de culto. Na Terra dos Faraós “a estátua cultural de

¹¹⁶ Cf. STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389 (Apud Kümmel in STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.)

¹¹⁷ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.

¹¹⁸ Lindemans, F. Micha. In Verbet: ENKIDU: Molded by Aruru out of clay in the image and “of the essence of Anu”, the sky god, and of Ninurta the war god. Article "Enkidu" created on 07 September 1997; last modified on 10 January 1999 (Revision 2). <http://www.pantheon.org/articles/e/enkidu.html>

¹¹⁹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.

um deus é corpo real no qual a divindade habita”¹²⁰. Além disso, parece que estátua do faraó detinha poderes sobre a vida e a morte, isto é, de cura ou maldição. Stendebach afirma que estátua do faraó “era vista como o lócus de um poder oculto, de Ka, ativado por um ritual do abrir a boca e apresentar o nome da pessoa”¹²¹. Nota-se aqui uma afinidade com o ritual mesopotâmico apresentado acima.

E é na ideia egípcia da vida no pós-morte que as estátuas e imagens têm um papel fundamental. Um dos exemplos disso são as estatuetas funerárias, *ushabtis*, que eram representações dos servos do seu senhor que o acompanhavam e o serviriam no submundo, reino de Osíris¹²². Outra amostra está tanto no uso de estátuas quanto de desenhos, imagens pictóricas, nos rituais fúnebres. Stendebach afirma que “no culto aos mortos, a estátua em si era um corpo substituto garantindo a continuação da existência do morto. De fato, o poder mágico dessas imagens envolve o mobiliário inteiro do túmulo e várias representações pictóricas eram realidade para o falecido”¹²³.

4.3 Antigo Testamento

Stendebach inicia a sua abordagem de צֶלֶם na Bíblia Hebraica deixando em um grupo à parte as ocorrências de Gn (1.26, 27; 5.3; 9.6). São incluídos também os casos do termo correspondente aramaico, צֶלֶם, *ṣelēm*, de Dn (2.31, 32, 34, 35; 3.1-3, 5, 7, 10, 12, 14, 15, 18-19) e o correlato grego, εἰκών, nos deutero-canônicos Sb (2.23; 13.13, 16; 14.15, 17; 15.5; 17.21[20]) e Sr [Eclo] 17.3.

¹²⁰STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.

¹²¹STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.

¹²²STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 389.

¹²³STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 390.

Observando a disposição acima, parece que se busca seguir uma progressão cronológica. Segundo essa perspectiva, “o mais antigo testemunho do AT para צלם é encontrado na narrativa da arca em 1 Sm 6.5,11, o qual trata das imagens de tumores e ratos apresentadas a Yahweh”¹²⁴ e prossegue analisando Nm 33.52; 2 Rs 11.18 = 2 Cr 23.17; Ez 7.20, 16.17, 23.14; Am 5.26; Sl 39.7[6], 73.20, até atingir a porção aramaica.

4.3.1 צלם como representação pictórica

De acordo com Stendebach¹²⁵, a primeira ocorrência de צלם (1 Sm 6.5,11) está inserida em uma narrativa carregada de apotropismo e que foi reinterpretada teologicamente (vv.3-4). As imagens de ratos e tumores seriam então אשם, 'āšām, “ofertas de expiação”¹²⁶ que afastariam as pestes enviadas por IHVH pelo roubo da arca.

Em Nm 33.52 há uma ordem de IHVH para destruição de todas as imagens dos canaanitas, incluindo as de metal fundido¹²⁷, צלמי מסכתם, *šalmê massêkôtam*, o que, conforme Stendebach estaria “referindo-se provavelmente aos ídolos”¹²⁸.

Os textos paralelos de 2 Rs 11.18 e 2 Cr 23.17 tratam da destruição feita pelo povo liderado por Joiada e Joás das imagens da Casa de Baal “e a sua imagem” ואת צלמיו, *wet šelāmyw*.

¹²⁴ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 390.

¹²⁵ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 390.

¹²⁶ BJ traduz por “reparação”; RA, “oferta pela culpa”.

¹²⁷ “Estátua de metal fundido”(BJ); “Imagens fundidas”(RA).

¹²⁸ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 390.

Em Ezequiel, das três ocasiões em que צלם aparece (7.20; 16.17; 23.14), a primeira refere-se às “imagens abomináveis”, צלמי תועבתם, *šalmê tô‘abōtām*; a segunda às “imagens do sexo masculino”, צלמי זכר, *šalmê zākār*, “possivelmente uma referência a símbolos fálicos”¹²⁹ como já mencionado anteriormente; e a terceira às “imagens de caldeus”, צלמי כשדיים, *šalmê kaśdīm*, gravadas na parede, “mural desenhado” ilustrando o comportamento político de Jerusalém (Stendebach)¹³⁰.

O texto de Am 5.26 “é incerto” na sua tradução, como indicam Stendebach e Wildberger. Não se sabe ao certo a que aludem “suas imagens”, צלמיכם, *šalméke*, devido à vocalização hebraica. Stendebach crê que se referem às imagens das divindades astrais (Kaiwan e Sakkuth) da Babilônia “provavelmente em procissão com estandartes que carregavam as imagens divinas”¹³¹. De qualquer forma, o termo צלם está no campo das representações. Na LXX (*in loc.*) e no NT (At 7.43) צלם aparece como τύπους, *týpous*.

Stendebach apresenta também o problema que envolve os casos de צלם nos Salmos 39.7[6] e 73.20. Assim “as dificuldades associadas ao SI 39.7[6] e 73.20 levaram alguns estudiosos a supor que haja uma raiz *š/m* II, ‘tornar-se negro, ser escuro’, em ambas as passagens, e traduzem aqui como ‘silhueta, momentâneo, sombra’”¹³².

¹²⁹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 390.

¹³⁰ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

¹³¹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

¹³² STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

Stendebach não aceita facilmente a possibilidade acima. No SI 39.7[6], צלם refere-se a algo como a “imagem de um sonho”. E ainda que a tradução de צלם no SI 73.20 também tenha dificuldades, uma tradução alternativa apresentada por Stendebach seria: “Como um sonho ao acordar, eles desapareceram, e levantando-se desprezam o seu fantasma” o que seria um sinal de “um fim duro e imediato dos ímpios”¹³³.

Das ocorrências aramaicas no livro de Dn (2.31[2x], 32, 34, 35; 3.1, 2, 3[2x], 5, 7, 10, 12, 14, 15, 18, 19) de צלם, *š'lem*, – sob a influência da versão hebraica צלם, *šelem* –, Stendebach divide-as em três eventos.

O primeiro está na passagem de 2.31(2x), 32, 34, 35 “como uma referência à estátua colossal na visão de Nabucodonosor que representava a ordem do mundo na forma de um império”¹³⁴.

O segundo ocorre em 3.1-3(2x), 5, 7, 10, 12, 14, 15, 18 na descrição da grande estátua “em referência à imagem divina erigida por Nabucodonosor”.

O terceiro e último caso refere-se à expressão facial registrada em 3.19. Nabucodonosor, enfurecido pelo “ato de desobediência civil” dos judeus Hananias, Misael e Azarias (Sadraque, Mesaque e Abede-Nego) de não adorarem a imagem oficial, tem o seu semblante modificado: “Então, Nabucodonosor se encheu de fúria e, transtornado “o aspecto do seu rosto”, צלם אנפודי, contra Sadraque, Mesaque e Abede-Nego, ordenou que se acendesse a fornalha sete vezes mais do que se

¹³³ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

¹³⁴ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

costumava.” Stendebach afirma que “a frase **צֶלֶם אֲנַפְוּהִי**, *ṣelēm ’anpôhî* refere-se à ‘imagem de sua face’, ‘a expressão de sua face’”.¹³⁵

Stendebach conclui que:

esta evidência demonstra que *ṣelēm* foi usada especialmente durante o período exílico e pós-exílico, e que o significado básico do lexema é “réplica [i.e., formativo] plástica, embora pode ocasionalmente também referir-se a relevo ou à imagem desenhada. O verbete pode também referir-se figurativamente à imagem de um sonho, mas não pode ser visto como um termo técnico para imagem de culto ou imagem divina como tal”.¹³⁶

Essas passagens podem reforçar uma possível conclusão de que o material (ouro, prata, bronze, ferro e barro) não implica seriamente em uma mudança sobre o uso de **צֶלֶם** como imagem, abrangendo diversos tipos de materiais, desde o elemento onírico (Sl 39.7[6]; 73.20), fisionômico (Dn 3.19), até “o material humano” (Gn 1.26, 27; 5.3; 9.6).

4.3.2 Seres humanos como **צֶלֶם de Deus**

Neste bloco serão analisadas as ocorrências de **צֶלֶם** em Gn 1.26, 27[2x]; 5.3; 9.6. Discutem-se os modelos/conteúdos teológicos da Imago Dei e as dificuldades envolvidas. Para Stendebach “as ocorrências mais significativas teologicamente estão na história primeva (P: Gn 1.26-27; 5.3; 9.6)”.¹³⁷

Stendebach inicia apontando dois problemas:

1 A “espiritualização” da Imago Dei:

¹³⁵ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

¹³⁶ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

¹³⁷ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 391.

A primeira consideração é que as interpretações dos seres humanos como imagem divina enfocam sobre o “espírito” humano ou “alma” e suas faculdades do intelecto e livre-arbítrio, correm contrariamente à antropologia do AT hebraico, no qual não há o conceito de uma “natureza espiritual” neste sentido.¹³⁸

2 A “corporalização” dessa imagem:

O mesmo aplica-se às interpretações que nivelam unilateralmente às semelhanças físicas. Esta noção pode referir-se apenas ao ser humano por inteiro e não só a uma parte ou uma característica única. Exegetas que enfocam a figura corporal humana também têm sentido a deficiência associada a essa visão e não podem permitir-se excluir o lado espiritual inteiramente.¹³⁹

Outra questão levantada por Stendebach é a de que “não se pode derivar a noção de semelhança divina do ser humano diretamente dos povos vizinhos de Israel. Nem é sustentável a tese de que Gn 1.26-27 está associada com a antiga ideologia de realeza do Oriente Próximo”¹⁴⁰¹⁴¹. Stendebach reforça, junto a Westermann, que “ainda que haja paralelos no Egito e na Mesopotâmia que de fato envolvem a expressão imagem de Deus, isso não se aplica à criação de seres humanos à imagem de Deus”.¹⁴²

Stendebach brilhantemente resume a problemática numa questão de “Sitz im Leben”: “A discussão anterior tem mostrado quão precisamente deve-se articular os

¹³⁸ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

¹³⁹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

¹⁴⁰ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

¹⁴¹ Sobre o pensamento de Wildberger e Schmidt a respeito das influências do Egito e Babilônia cf. Westermann, Claus. **Genesis 1-11 – a commentary**. Augsburg Publishing House, 1987. p.158.

¹⁴² STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

conceitos em seus contextos; tal articulação é virtualmente impossível dada a natureza difusa do material com seu *background* tradicional-histórico [...]”¹⁴³.

Apesar disso, Stendebach observa que há dois principais modelos extraídos de Gn 1.26-27 (mesmo com as suas nuances) da Imago Dei. O primeiro modelo, representado por G. von Rad, Hempel, Wildberger, Wolff, Preuss, Schreiner, Schabert entre outros, “vê os seres humanos como representantes de Deus sobre a terra, comissionados para dominar sobre a parte não humana da criação”.¹⁴⁴ O segundo, representado por Zimmerli, Stamm, Maag, Galling – e Barth vê “os seres humanos como companheiros de Deus de maneira que o relacionamento dialógico se torna possível entre Deus e os seres humanos”¹⁴⁵.

Não seria precipitado afirmar que esses dois modelos estão relacionados às duas ênfases, focados ou no “corpo” ou no “espírito”, se for considerado que a Imago Dei é a representação de IHVH na terra, no primeiro caso, ou a capacitação – espiritual – de comunicação/comunhão com o Criador, no segundo. Os modelos polarizam-se, respectivamente, ou na governabilidade funcional ou na “relacionalidade”.

Argumentando em favor do primeiro modelo, Gross afirma, que “a conexão (no sentido gramatical) em Gn 1.26 deixa claro ‘que seres humanos são criados à imagem de Elohim, i.e., eles são criados para governar sobre o mundo animal’¹⁴⁶. E tendo o mundo animal sob seu domínio¹⁴⁷ surge, provavelmente, o desdobramento que leva à interpretação do “pastoreio” de Zenger que “acentua a referência ao tema

¹⁴³ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

¹⁴⁴ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

¹⁴⁵ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

¹⁴⁶ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 392.

¹⁴⁷ Sobre o termo *רָדַד*, dominar (Gn 1.26b) “pisar o lagar” (Jl 4.13) Cf. Westermann, Claus. Genesis 1-11 – a commentary. Augsburg Publishing House, 1987. p.158.

do pastor em Gn 1.26b, 28”¹⁴⁸ – que bem poderia ser reforçado com o Sl 8.6-8. É curioso que Görg, segundo Stendebach, “modifica essa interpretação em que os seres humanos ‘à imagem de Deus’ agora assumem a função de ‘espírito de Deus’ sobre o caos do mundo (Gn 1.2c), embora a interpretação de *rûaḥ ’elōhîm* pareça problemática”¹⁴⁹. As concepções da Imago Dei nesses casos trazem uma perspectiva de domínio funcional. O ser humano é o senhor-organizador da criação e/ou de um pastor do mundo criado. O movimento é a projeção linear de Deus para o ser humano e deste para a criação. O ser humano como Imago Dei é a sombra da Divindade que passeia sobre o mundo¹⁵⁰.

Dentro do segundo modelo, Stendebach inicia expondo o pensamento de Westermann quanto a Imago Dei o seu “locus” nos escritos sagrados. Os textos que tratam da criação do ser humano à imagem de Deus pertenceriam “a um relato independente da criação dos seres humanos e, como tal, o motivo também pode muito bem ser compreendido à parte do contexto da criação do mundo”¹⁵¹. E assim Westermann conclui que “o que Deus decidiu criar deve ser algo que tenha relacionamento com ele”¹⁵². A Imago Dei foi assim inserida no *leitmotiv* da criação. E segundo Stendebach, para Westermann, o sentido de Imago Dei é definido não qualitativamente, mas como “um evento que tem lugar entre Deus e os humanos”¹⁵³.

Há ainda a curiosa analogia de Mettinger, apresentada por Stendebach. Esse ponto de vista

¹⁴⁸ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 393.

¹⁴⁹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 393.

¹⁵⁰ A frase visa somente ilustrar. Não é o caso aqui de imaginar-se algo maior do que Deus produzindo tal sombra; nem de que a luz divina, seja o que for, esteja sofrendo algum obstáculo menor entre a Divindade e a criação.

¹⁵¹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 393.

¹⁵² STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 393.

¹⁵³ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 393.

defende uma tese bastante peculiar em que as afirmações de *imago* articulam uma relação entre seres humanos e um protótipo celestial, como o tabernáculo construído de acordo com a planta ou modelo celestial (*tabnīt*; cf. Êx. 25.9, 40; 26.30; 27.8). Nesta visão, *şelem* deve referir-se a algo entre Deus e os seres humanos, e o protótipo celestial é então de seres celestial que estão encarregados pelo serviço de culto no santuário divino.¹⁵⁴

Stendebach sinaliza que tal ideia carece de um argumento mais substancial por conta da “ausência do termo *şelem* no contexto de Êx 25-27”¹⁵⁵.

A definição de Mettinger, possivelmente, é uma variação à opinião dos que, como o próprio Stendebach, Gunkel, Zimmerli, G. von Rad e outros¹⁵⁶, associam a pluralidade da expressão אֱלֹהִים צֵלֶם aos seres angelicais da corte celestial de Gn 1.26. O texto hebraico de Sl 8.6, igualmente traz אֱלֹהִים, mas a sua variante grega, LXX, traz ἀγγέλους.¹⁵⁷ Stendebach, sobre as formas plurais de Gn 1.26a, afirma que “se pode entender como uma unidade de Deus com sua corte celestial”¹⁵⁸ ainda que “alguns estudiosos façam objeção de que P, nunca se refere a uma corte celestial, o que nesse caso entra em contradição com a noção da singularidade de Deus defendida em P”¹⁵⁹. Stendebach soluciona a questão afirmando que “P está trabalhando com uma fonte mítica [...] e interpretou essa fonte de uma forma única no v. 27; sem necessidade de exclusão crítico-literária”¹⁶⁰.

¹⁵⁴ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 393.

¹⁵⁵ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 393.

¹⁵⁶ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁵⁷ O NT (Hb 2.7) segue a LXX.

¹⁵⁸ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁵⁹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁶⁰ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

Outra concepção de צלם e sua relação com a Imago Dei é a de Dohmen, baseada na análise do aramaico de Tell Fekheriye¹⁶¹:

No seu estudo da inscrição aramaica na estátua de Tell Fekheriye [...] sugere que *dmwt* ali se refere ao conteúdo da imagem, ao “que é retratado”, enquanto *šlm* refere-se à forma externa, a estátua. A respeito de Gn 1.26, Dohmen então conclui que a afirmação funcional pretendida é composta de um elemento referindo-se a Deus (*šlm*: seres humanos representam Deus no mundo) e um elemento realmente referindo-se a Deus (*dmwt*: seres humanos adquirem a capacidade de exercer essa função por meio de qualidades quase-divinas)¹⁶².

Essa visão reacende novamente a controvérsia histórica entre “imago et similitudo”¹⁶³. Diante das questões semânticas entre צלם e דמות, Stendebach concorda com Angerstorfer que “é justificadamente cético”¹⁶⁴ quanto às diferenciações. Para Stendebach “ambos os termos [...] são intercambiáveis”¹⁶⁵. Portanto, são sinônimos. Stendebach comprova isso expondo o caso da permuta dos substantivos צלם e דמו em Gn 5.3, que ocorre na ordem inversa a Gn 1.26: “Viveu Adão cento e trinta anos, e gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem, e lhe chamou Sete”. Stendebach demonstra ainda outro exemplo. Tanto em Gn 1.26 quanto 5.3 as preposições כ e ב são “semanticamente indistinguíveis”¹⁶⁶ e ocupam inversamente a posição uma da outra. Tanto os substantivos quanto às preposições transitam semanticamente em via dupla:

1	Gn 1.26	דמותנו	+	כ	צלמנו	+	ב
				↙ ↘			
2	Gn 5.1	צלמנו	+	כ	דמותנו	+	ב

¹⁶¹ Ou Tell El Fakhariya. Sítio arqueológico ao norte da Síria.

¹⁶² STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394

¹⁶³ Vulgata, Gn 1.26 (*in loc.*).

¹⁶⁴ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁶⁵ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁶⁶ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

Stendebach faz também, à luz dos textos de Gn 5.3 e 9.6, duas considerações a **צלם** como Imago Dei em 1.26. A primeira é de que **צלם אלהים** “não está descrevendo o conteúdo de seres humanos criados à imagem divina”¹⁶⁷ – nem a forma física¹⁶⁸. A segunda, dependente da primeira, é de que Imago Dei não pode se referir ao domínio, “pois embora 1.26, 28 façam associação a essa noção de domínio sobre a parte não humana de criação, 5.3 e 9.6 não o fazem”¹⁶⁹. Stendebach coloca 5.3 e 9.6 como contrapeso:

Gn 5.3 envolve uma genealogia na qual é dito que Adão tornou-se pai de um filho de acordo com a sua imagem. Aqui a referência ao domínio não faz sentido. O mesmo se aplica a 9.6, que justifica as sanções contra o derramamento de sangue humano, lembrando como Deus fez o homem à sua própria imagem.¹⁷⁰

A posição de Stendebach quanto a Imago Dei se enquadra, portanto, no segundo modelo, o relacional. “A relação entre Deus e os seres humanos é continuada na relação entre pai e filho”.¹⁷¹ Desta forma, o conceito de Imago Dei repousa sobre a correspondência “Deus – Ser Humano” que se dá distintamente no diálogo: “[o] v.28 introduz a bênção sobre os seres humanos com o pleno e imediato

¹⁶⁷ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁶⁸ Stendebach afirma que “a diferenciação sexual em 1.27 mostra que ser feito à imagem divina não se deve entender no sentido de uma réplica física. O Deus de Israel transcende a polaridade sexual que caracteriza o mundo das criaturas. Essa distinção mostra que apenas na polaridade entre homem e mulher os seres humanos são criados à imagem de Deus.” STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394

¹⁶⁹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁷⁰ Gn 5.3 involves a genealogy in which Adam is said to have become the father of a son according to his image. Here the reference to dominion makes no sense. The same applies to 9.6, which justifies the sanctions against spilling human blood by recalling how God made humankind in his own image. STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

¹⁷¹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

wayyō'mer lāhem, "ele falou para eles", indicando que os seres humanos estão funcionando como parceiros de Deus no diálogo."¹⁷²

Essa relação pressupõe, segundo Stendebach, que “os seres humanos como companheiros de diálogo de Deus são, portanto, também as únicas criaturas capazes de responder a Deus”.^{173 174}

Tratando especificamente de 9.6, Stendebach argumenta que a vida humana fundamenta-se nessa relação:

9,6 revela que a vida humana deve ser protegida porque os seres humanos são companheiros de Deus. [...] Ao nível da humanidade no seu conjunto, 1.26-27 estabelece as bases para o que acontece de Gn 17 em diante na história de Deus com os patriarcas e com Israel.¹⁷⁵

Logo, o conceito de Imago Dei de Stendebach apoia-se em um tripé de Gn 1.26,27, 5.3 e 9.6. O ser humano é criado como o companheiro de Deus. Possivelmente Stendebach poderia afirmar que, se em 1.26 há a ordem de dominar, em 1.28 está implicada uma bênção que ocorre no diálogo com os seres humanos recém-criados. Dessa forma, “o domínio sobre as outras criaturas só pode ser um resultado ou propósito de ser feito à imagem de Deus”.¹⁷⁶ O ser humano é Imago Dei não porque domina, mas domina por ser Imago Dei. A relação com Deus precede o domínio, conserva a fraternidade e preserva a vida.

¹⁷² STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

¹⁷³ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

¹⁷⁴ Neste sentido, os seres humanos são aqueles que também partilham com o Criador a sua admiração pela criação. “Seus olhos viram a grandeza de sua majestade, seus ouvidos ouviram a magnificência de sua voz.”(Eclo 17.13)

¹⁷⁵ 9.6 disclose that human life is to be protected because human beings are God's counterpart. [...] At the level of humanity in its entirety, 1.26-27 lays the foundation for what happens from Gn 17 onward in God's history with the patriarchs and with Israel STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

¹⁷⁶ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 394.

4.4 Escritos Deuterocanônicos

Stendebach aponta aqui o combate ao culto a ídolos e imagens do mundo greco-romano. O que não é uma exclusividade nos escritos deuterocanônicos. Textos como “Sb 13.13,16; 14.15,17; 15,5 propõe a polêmica contra ídolos do tipo já encontrado no AT hebraico (cf. Is 44,9-20)”¹⁷⁷. Stendebach afirma que o texto de “Sb 14.15 e 17 representa uma variação independente na tentativa de explicar racionalmente o culto dos ídolos”.¹⁷⁸ Se se ler a passagem de Sb 14.15-20, ali são apresentados 3 casos etiológicos à prática da idolatria: o do pai que perde um filho, o da honra a um soberano distante e a ambição dos artistas. E todos “entram no mundo pelas vaidades dos homens” (14.13a).

Um pai, desconsolado por um luto prematuro, manda fazer uma imagem de seu filho tão cedo arrebatado, e honra agora como deus o que antes era um homem morto, e para seus súditos institui mistérios e ritos. Com o tempo se arraiga este ímpio costume, que se observa como lei. Era ainda por ordem dos soberanos que se rendia culto às estátuas; como homens, vivendo longe, não podiam honrá-los em pessoa, representaram sua longínqua figura, fazendo uma imagem visível do rei que honravam, para assim, mediante esse zelo, adular o ausente como presente. A ambição do artista promoveu esse culto, atraindo mesmo os que não o conheciam; pois querendo este, talvez, agradar ao soberano, forçou sua arte a fazê-lo mais belo que a realidade, e a multidão, atraída pelo encanto da obra, considera agora objeto de adoração a quem antes honravam apenas como homem.¹⁷⁹

Em Sb 17.21[20] Stendebach encontra o uso de εἰκών, “imagem”, representando “as trevas futuras.”¹⁸⁰

Quanto a Imago Dei, assim como Wildberger, Stendebach vê em 7.26 σοφία, “sabedoria”, como “a imagem da perfeição de Deus na medida em que seus

¹⁷⁷STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

¹⁷⁸STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

¹⁷⁹BJ Sb 14.15-20

¹⁸⁰STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

próprios efeitos são divinos. Esta noção também constitui o pano de fundo das declarações do NT referindo-se a Cristo como a imagem de Deus (cf. Cl 1,15; Hb 1.3)¹⁸¹. A passagem de Sb 2.23 faz clara referência a Gn 1.26-27 a “seres humanos como imagem de Deus”, εἰκόνα. “Deus criou o homem para a incorruptibilidade e o fez imagem de sua própria natureza”(2.23). Tal imagem refere-se, segundo Stendebach, à imortalidade, ἀφθαρσία¹⁸², “aphtharsia”.

Com referência a Gn 1.26-27, essa passagem (Sb 2.23-24) afirma que embora Deus aspirasse seres humanos tendo vida no sentido mais pleno do mundo, as pessoas são capazes de trazer a morte sobre si mesmas, entendida como uma redução dessa vida e, finalmente, como punição.¹⁸³

Stendebach aborda também a influência grega sobre o pensamento judaico no conceito de Imago Dei de Gn 1.26.

A ideia de seres humanos como a imagem de Deus também é articulado em Sir 17.3 G¹⁸⁴. O presente contexto mostra que esta imagem é manifestada na capacidade humana de cognição e de reflexão, uma visão que reflete uma interpretação helenística de Gn 1.26,27.¹⁸⁵

Na LXX – nem em traduções dos deutero-canônicos BJ – não há o trecho que possivelmente Stendebach tinha em mente. A BJ faz uma nota (*in loc.*) em que acrescenta: “[...] Eles receberam o uso dos cinco poderes do Senhor; como sexto foi-lhes dada a participação da inteligência, e como sétimo a razão, intérprete dos

¹⁸¹ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

¹⁸² O termo ἀφθαρσία ocorre 5x na LXX (Sb 2.23; 6.18,19; 4 Ma 9.22; 17.12) e 8x no NT (Rm 2.7; 1 Co 15.42, 50, 53, 54; Ef 6.24; 2 Tm 1.10; Tt 2.7).

¹⁸³ With its reference to Gn 1.26-27, this passage (Wis 2.23-24) asserts that although God intended human beings to have life in the fullest sense of the world, people are themselves capable of bringing about death, understood as a diminution of such life and ultimately as punishment. STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

¹⁸⁴ BJ Eclo. 17.3.

¹⁸⁵ The idea of human beings as the image of God is also articulated in Sir 17.3. The attendant context shows that this image is manifested in the human capacity for cognition and reflection, a view reflecting a Hellenistic interpretation of Gn 1.26,27. STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 395.

seus poderes[...]”. Isso traz subsídios aos argumentos que colocam o foco de Imago Dei sob o campo intelecto e livre-arbítrio, inclusive relacionando-os.

Não é difícil de compreender assim que o conceito de Imago Dei desenvolveu-se até chegar às concepções do judaísmo e do Logos na filosofia de Fílon.

Baseado neste texto, o entendimento dos seres humanos como imagem de Deus no judaísmo concentrou-se formalmente compreendendo o elemento do *humanum* na capacidade humana para o pensamento ético e de livre escolha (cf. 2 En 65.2). Na interpretação da história, a imago é o domínio mundial legado a Adão e transmitido a Israel como herdeiro de Adão (4 Ed 6.54ss. ; Jb 2,14;. 2 Br 14,18; 15,17). Para Fílon o logos como o mediador e revelador é também a imagem de Deus e do modelo para o intelecto humano.¹⁸⁶

Stendebach demonstra que os conceitos de Imago Dei na literatura deutero-canônica estão associados principalmente ao conceito de ἀφθαρσία, “imortalidade” e à σοφία, “sabedoria”. A ênfase recai sobre esse último. São características divinas, atributos comunicáveis, aos seres humanos. O conceito hebreu de sabedoria é revestido pelo grego. As injunções são praticamente metafísicas. Quando muito, o conceito para εἰκών, *imagem*, refere-se a um futuro sombrio (Sb 17.21[20]). O texto de Gn 1.26 tornou-se um paradigma transcendente, isolado de seus sucessores.

4.5 Qumram

Stendebach faz menção ao trecho de Am 5.26 (CD 7:15, 17) em que a raiz **עלם** ocorre no sentido de ídolo¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Based on this text, the understanding of human beings as the image of God in Judaism focuses on the formally understood element of humanum, i.e., on the human capacity for ethical thinking and for free choice (cf. 2 En 65.2). In the interpretation of history, the imago is the world dominion bequeathed to Adam and passed down to Israel as Adam's heir (4 Ezr. 6.54ff.; Jub. 2.14; 2 Bar 14.18; 15.17). For Philo the logos as the mediator and revealer is also the image of God and the model for the human intellect. STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 396.

¹⁸⁷ STENDEBACH, TDOT, v. XII, p. 396.

4.6 Comentário

Assim como Wildberger, a análise de Stendebach fundamenta-se sobre um amplo campo de pesquisa explorado em diversos níveis, atingindo assim a meta da obra. Os estudos semânticos são extensos em suas abordagens, tanto lexical quanto contextualmente.

No próximo capítulo veremos um exame do verbete צלם segundo H. W. Wolff em sua obra *Antropologie des Alten Testaments*. As ênfases da pesquisa serão diferentes dessas duas outras anteriores.

5 A ANÁLISE DE צֶלֶם POR HANS W. WOLFF NO LIVRO ANTROPOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO

H. W. Wolff, em sua obra “Antropologia do Antigo Testamento”¹⁸⁸, aborda צֶלֶם enquanto Imago Dei em 3 blocos:

- 1 O ser humano como imagem de Deus;
- 2 O ser humano e a humanidade;
- 3 O domínio da criação.

Essa estrutura será adotada neste capítulo. Além disso, quatro questões norteiam a discussão de Wolff, das quais duas estão no primeiro grupo:

- 1 “Em que sentido o ser humano é ‘imagem de Deus’?”¹⁸⁹;
- 2 “Como se deve entender mais exatamente a relação de correspondência entre Deus e o ser humano?”¹⁹⁰;
- 3 “Em que sentido *o ser humano* é o administrador do mundo como imagem de Deus?”¹⁹¹;

¹⁸⁸ Cf. WOLFF, 2008. p. 345-347.

¹⁸⁹ WOLFF, 245.

¹⁹⁰ WOLFF, 246.

- 4 “De que modo a humanidade como imagem de Deus exerce esse domínio?”.¹⁹²

5.1 O ser humano como imagem de Deus

5.1.1 Em que sentido o ser humano é imagem de Deus?

Segundo Wolff,

Toda a criação de Deus é o mundo do ser humano. É o que atestam os dois relatos da criação em Gênesis e afirmações semelhantes em outras passagens como salmo 8. O Escrito Sacerdotal exprime a posição especial do ser humano na breve fórmula de que ele foi criado e é protegido como “imagem de Deus” (צֶלֶם אֱלֹהִים) [*tsélem 'elohim*] (Gn 1.26s.; 9.6).¹⁹³

Wolff busca, portanto, o sentido da expressão “Imagem de Deus”. “Tomada em si, a expressão, em primeiro lugar e basicamente, indica uma correspondência entre o ser humano e Deus”.¹⁹⁴ O argumento principal está em Gn 1.26: “Façamos o ser humano segundo a nossa imagem, semelhante a nós!”. É pela “Entsprechung”¹⁹⁵, correspondência, entre “o ser humano e Deus” que Wolff define a Imago Dei. O relacionamento entre o Criador e o ser humano delimita essa imagem. E isso implica, segundo Wolff, na autocompreensão do ser humano, na consciência de si mesmo. Deus distingue assim o ser humano no mundo criado tanto por relacionar-se com ele quanto por dar-lhe consciência, uma vez que foi criado “à nossa imagem”¹⁹⁶, isto é, a partir da divindade que tem consciência de si.

¹⁹¹ WOLFF, 248.

¹⁹² WOLFF, 250.

¹⁹³ WOLFF, 245.

¹⁹⁴ WOLFF, 245.

¹⁹⁵ Do termo original alemão.

¹⁹⁶ “Uma imagem a qual é como nós”(Lutero). KEIL, C.F; DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on The Old Testament*. WM. B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan, 1951. V.1p. 63.

Os dois relatos da criação, ao lado do salmo 8 e a implicação da Imago Dei em Gn 9.6 assinalam a humanidade como a criatura que tem preeminência dentre outras e proteção especial sobre sua vida por ser “imagem de Deus”.

5.1.2 Como entender a relação de correspondência entre Deus e o ser humano?

Wolff trabalha primeiramente dois aspectos que definem a correspondência divindade ↔ humanidade como Imago Dei. O primeiro deles é deontológico, do ser-responsável, a “concessão do encargo que o distingue o ser humano”¹⁹⁷. O segundo, teleológico, a finalidade, “no fato de que o ser humano no mundo se ocupa com as mesmas coisas que Deus criou”¹⁹⁸. E há um terceiro aspecto, analógico-semântico, que será tratado em seguida: o porquê do termo “imagem” de Deus?

No primeiro caso, “o ser humano surge a partir de uma “interpelação” de Deus.”¹⁹⁹ Isso implica, segundo Wolff, que Deus vai além da palavra de bênção aos animais (Gn 1.22) quando se dirige ao ser humano (Gn 1.28). Essa interpelação conferindo encargo implica em responsabilidade. “Também segundo o Javista, o Criador, junto com a entrega das criaturas, conferiu ao ser humano tarefas pelas quais é responsável (Gn 2.15-17).”²⁰⁰

De acordo com isso, a relação de correspondência indicada pela expressão “imagem de Deus”, deve ser vista, antes de mais nada, no fato de que

¹⁹⁷ WOLFF, p. 246.

¹⁹⁸ WOLFF, p. 247.

¹⁹⁹ WOLFF, p. 246.

²⁰⁰ WOLFF, p. 246.

como o ser humano corresponde à palavra de interpelação de Deus escutando e, a seguir, também obedecendo e respondendo.²⁰¹

O conceito de Imago Dei aponta, portanto, à responsabilidade humana diante do Criador sobre o mundo criado (Gn 2.15.17), “ao poder de decisão”²⁰² (2.18-13), à capacitação de classificar (2.19s.) e de corresponder-se singularmente com outro ser humano, no caso, “o júbilo das núpcias”(Wolff)²⁰³ (Gn 2.22, 23). Em síntese, Wolff define a Imago Dei como a faculdade de tomar decisões, discernir, responder - decorrente da correspondência com Deus.

No segundo caso, há uma ênfase teleológica de ser Imago Dei. Wolff argumenta com os textos de Gn 1 e 2 e o Sl 8:

A finalidade da decisão divina de criar uma “imagem de Deus” é logo definida de tal forma que o ser humano é posto em uma relação especial com os seres vivos criados anteriormente (1.26b): Para que dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre o gado, sobre todos os ‘animais terrestres’ e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra. Também conforme o Salmo 8.7, as obras das mãos de Deus são entregues ao ser humano. De acordo com o Javista, estas lhe foram dadas para o trabalho, como alimento ou como auxiliares (2.15, 16, 19).²⁰⁴

O ser humano não é uma imagem simiesca, que imita sem reflexão. Se há imitação, é no sentido da sua correspondência com o divino, e não de uma reprodução de atos em arremedo. O conceito de Imago Dei implica, portanto, no

²⁰¹ WOLFF, p. 246.

²⁰² WOLFF, p. 246.

²⁰³ WOLFF, p. 246.

²⁰⁴ WOLFF, p. 246.

cuidar da criação – cuidado que Wolff nomeia de “ocupação com as mesmas coisas que Deus criou”²⁰⁵.

Sempre são criaturas de Deus aquelas com as quais o ser humano tem de lidar. Quando o ser humano entra em relação com as coisas do mundo, seja em suas tarefas e cada dia, seja em sua refeição ou em suas descobertas, objetivamente ele também entra em relação com Deus como seu criador que lhe confiou as coisas. Daí se segue que a relação de correspondência indicada pela definição “imagem de Deus”, também deve ser vista no fato de que o ser humano no mundo se ocupa com as mesmas coisas que Deus criou.²⁰⁶

Em resumo, Wolff define *Imago Dei* em dois aspectos: encargo e ocupação. A responsabilidade humana com o mundo criado implica em cuidá-lo.

Finalmente, Wolff vincula esses dois aspectos a um terceiro enfoque, o campo analógico-semântico, por meio da questão: “Mas por que a relação de correspondência é designada como ‘*imagem de Deus*’?”.

Para Wolff o termo “domínio” é a chave para *Imago Dei*. “Justamente como dominador ele é imagem de Deus”²⁰⁷.

Aqui se deve atentar à relação especial com as outras criaturas na qual, segundo o Escrito Sacerdotal, o ser humano é posto por Deus, quando este faz deliberadamente uma “imagem de Deus”: esta é uma relação de *domínio* (1.26b: וַיְרִדוּ [veyirdu]). Na palavra da bênção em 1.28, é ordenando ao ser humano, ainda antes do domínio dos animais, o domínio da terra em geral. De modo semelhante, no Salmo 8.6s., o sentido da coroação do ser humano é visto no fato de que ele “domine” (מִשָּׁל) as obras do poder criador de Deus, sendo “tudo posto sob os seus pés”.²⁰⁸

²⁰⁵ WOLFF, p. 247.

²⁰⁶ WOLFF, p. 247.

²⁰⁷ WOLFF, p. 247.

²⁰⁸ WOLFF, p. 247.

Wolff, como outros estudiosos, faz uma analogia do conceito de domínio com a edificação de imagens. Dois exemplos históricos ilustram o fato. O primeiro, na Mesopotâmia: “No Oriente antigo, o erigir uma estátua do rei significava a manifestação do seu domínio no âmbito da região em que a estátua era posta (cf. Dn 3.1,5s).”²⁰⁹ O segundo, no Egito: “no século 13 a.C., o faraó Ramsés II mandou esculpir sua imagem na rocha, na desembocadura do rio Cão, no mar Mediterrâneo, ao norte de Beirute, essa imagem significava que ele era dominador dessa região.”²¹⁰

Dessa forma, “de modo correspondente, o ser humano é estabelecido como estátua de Deus na criação.”²¹¹ Se Wolff vê “a imagem divina” no encargo e na ocupação do ser humano com o mundo criado, a sua representação como *Imago Dei* se dá então, em certo sentido, no aspecto físico²¹², como estátua da divindade. Essa imagem, no entanto, deve estar em conformidade ao que ela representa. O ser humano como *Imago Dei*

documenta que Deus é o Senhor da criação; mas ele também pratica o domínio de Deus como seu administrador. Cumpre sua tarefa não com arbitrariedade autocrática, mas como administrador responsável. Seu direito de domínio e sua obrigação de dominar não são autônomos, mas têm caráter de reflexo.²¹³

²⁰⁹ WOLFF, p. 247.

²¹⁰ WOLFF, p. 247.

²¹¹ WOLFF, p. 247.

²¹² Cf. WOLFF, p. 154: “Os fortes antropomorfismos acentuam que o ser humano recebe sua figura e sua vida de Deus. A matéria de seu corpo é totalmente terrena (cf. Sl 90.3; 103.14). Em suas veias, não corre o sangue de um deus abatido, como em mitos babilônicos da criação; e o ser humano tampouco se originou das lágrimas do deus do sol, como muitas vezes foi dito do Egito desde o início do reino médio. O fato de que apenas os motivos artesanais sejam retomados dos mitos da criação espalhados no Oriente Antigo acentua a distância entre Deus e o ser humano, mas também a ação concreta de Deus a favor do ser humano. A ligação se mostra essencialmente na palavra que Javé dirige ao ser humano (Gn 2.16s.)”.

²¹³ WOLFF, p. 147.

Fica clara então a resposta à terceira questão acima quando Wolff conclui que “de acordo com o sentido específico de imagem do dominador no contexto da afirmação de 1.26a, b, deve-se registrar que a relação de correspondência consiste na dominação do ser humano sobre o resto da criação”²¹⁴.

5.2 O ser humano e a humanidade

5.2.1 Em que sentido o ser humano é o administrador do mundo?

Wolff inicia a definição do ser humano como administrador do mundo por oposição às analogias de figuras como os reis vistos acima. O argumento se mantém mesmo diante de descrições como a do rei egípcio Rahotep (17^a dinastia) que afirmavam que “ele te estabeleceu como sua imagem”²¹⁵. Para Wolff, portanto, em Gn 1 “não se fala de um indivíduo particularmente eminente, como seria o rei no Egito”²¹⁶.

Wolff, a partir de Gn 1.26-28, extrai três argumentos positivos quanto à administração humana da criação que poderiam ser assim decompostos e nomeados:

- 1 Coletividade (1.26);
- 2 Complementaridade (1.27);
- 3 Proliferação (1.28).

²¹⁴ WOLFF, p. 248.

²¹⁵ WOLFF, p. 248.

²¹⁶ WOLFF, p. 248.

5.2.2 Administração Coletiva

O primeiro pressuposto do argumento da “coletividade” está na forma em que Adão é designado em Gn 1. “Como se deve entender אָדָם [*'adam*] na frase de 1.26a: façamos אָדָם [*'adam*] segundo a nossa imagem?”²¹⁷. Wolff responde observando que o sujeito אָדָם [*'adam*] tem como verbo a forma plural יִרְדּוּ [*veyirdu*] “dominem”. Daí se deduz que domínio ser humano sobre o mundo deve implicar toda a humanidade. “Assim, אָדָם, deve sem dúvida, ser entendido coletivamente”²¹⁸. Wolff conclui então que “o domínio sobre o mundo não é dado a grandes indivíduos, mas sim à comunidade dos seres humanos”²¹⁹.

O segundo pressuposto de Wolff à coletividade é extraído do oitavo salmo, apesar da afirmação em tom negativo “Que é o ser humano para te lembrares dele e o filho do ser humano para dele te importares?” (v. 4[5]). Em nota, Wolff destaca a relação do termo אָנוֹשׁ [*'enoš*] que designa o ser humano na primeira parte do v. 4[5] “correspondendo ao vocábulo acádico eneshu (ser fraco, caduco), talvez designe o ser humano como ser fraco, mortal (Sl 103.15)”²²⁰. Isso ratifica o que Wolff afirmou acima sobre o conceito de Imago Dei que não está associada às grandes figuras. A segunda parte do v. 4[5] refere-se ao בֶּן־אָדָם, “filho do homem”, em paralelismo a אָנוֹשׁ “o ser humano mortal.”²²¹ É a esse ser humano mortal, frágil e finito, é aos filhos dos homens que “Deus cercou com sua solicitude

²¹⁷ WOLFF, p. 248.

²¹⁸ WOLFF, p. 248.

²¹⁹ WOLFF, p. 248.

²²⁰ WOLFF, p. 249.

²²¹ BJ (*in loc.*) traduz por “um mortal”.

justamente o pequeno ser humano, nomeando-o seu plenipotenciário”²²². Por outro lado, cabe lembrar de que o v. 5[6] eleva a todos os seres humano acima das demais criaturas terrestres para que domine sobre o mundo criado. Wolff finaliza argumento da administração coletiva afirmando que “ninguém na humanidade deverá ser excluído de tal autoridade.”²²³

5.2.3 Complementariedade amorosa

O argumento seguinte encontra-se em Gn 1.27: “E Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher os criou”. Segundo Wolff é aqui que “se responde mais exatamente a pergunta sobre em que sentido a humanidade deve administrar o mundo por encargo de Deus”²²⁴. Para Wolff o “ao relato duplo da execução da decisão de Deus se acrescenta uma explicação de como estava formada a humanidade criada segundo a imagem de Deus: com dois sexos”²²⁵. É evidente no relato de criação de Gênesis que os outros seres criados também se dividem em dois sexos, macho e fêmea, como o texto hebraico aqui em 1.27 designa o ser humano como Imago Dei: זָכָר, macho, נְקִיבָה, e fêmea. Essa “explicação” a que Wolff se refere bem pode ser uma salvaguarda da dignidade feminina como Imago De e o seu eco em Gn 2.22-23. Wolff destaca que Barth em sua “Kirchliche Dogmatik III/1” chamou a “explicação de 27b de uma

²²² WOLFF, p. 249.

²²³ WOLFF, p. 249.

²²⁴ WOLFF, p. 249.

²²⁵ WOLFF, p. 249.

explicação quase ‘definidora do texto de 27a’²²⁶. Wolff, no entanto, admite Barth com ressalvas

Os seres humanos podem-se complementar amorosamente. Conviver assim e não em guerra uns com os outros é uma pressuposição essencial do êxito da administração do mundo que lhes foi confiada. Justamente em sua união, eles são imagem de Deus. Mas essa interpretação não é incontestável, principalmente quando é proposta com implicações morais que exigem a percepção de que os seres humanos precisam uns dos outros.²²⁷

Wolff salienta que o encargo dado por Deus aos seres humanos como Imago Dei está por estarem “voltados uns aos outros e complementando-se como homem e mulher.”²²⁸

5.2.4 Proliferação

O último argumento deste tópico está em Gn 1.28: “Crescei e multiplicai-vos, enchei a terra e dominai-a”, que tem como pressuposto - e consequência - o tema anterior. Os seres humanos, homem e mulher, como Imago Dei, cumprem seu domínio sobre a terra multiplicando-se. “Eles devem poder gerar filhos, aumentando assim a humanidade. O crescimento da humanidade e o domínio da terra e dos animais estão diretamente associados. Logo, a administração do mundo é confiada a uma humanidade grande junto com a multiplicidade de seus membros”²²⁹.

Wolff novamente então destaca que todos os seres humanos estão incluídos no domínio. Cada homem e mulher ao multiplicar-se como Imago Dei deve

²²⁶ WOLFF, p. 249.

²²⁷ WOLFF, p. 249.

²²⁸ WOLFF, p. 249.

²²⁹ WOLFF, p. 250.

administrar o mundo criado onde está. “Com isso se pressupõe que todos tomem parte do domínio sobre a criação.”²³⁰

5.3. O domínio da criação

5.3.1 Como a humanidade sendo Imago Dei exerce esse domínio?

No último bloco, Wolff encontra três principais formas do domínio humano sobre a criação como Imago Dei:

- 1 Desmitificação da natureza;
- 2 Superioridade Incondicional;
- 3 Domínio sobre a criação e a cultura.

Essas três modos são a resposta dada à questão levantada por Wolff: “De que modo a humanidade como imagem de Deus exerce esse domínio?”²³¹. Elas esclarecem as implicações do domínio humano ou da falta dele.

5.3.2 A natureza desmitificada

Wolff indica que a “weltanschauung” (cosmovisão) encontrado no relato da criação pressupõe um mundo desmitificado e, em parte, “polemicamente contra os mitos do entorno”²³².

Tudo e cada coisa em particular que se encontra no mundo é criação de Deus [...] não há nem uma terra divina, nem animais divinos, nem astros divinos ou outros âmbitos inacessíveis em princípio ao ser humano. Todo o

²³⁰ WOLFF, p. 250.

²³¹ WOLFF, p. 250.

²³² WOLFF, p. 250.

mundo desmitificado pode se tornar o ambiente do ser humano, seu espaço vital, que ele pode modelar.²³³

Tal é a desmitificação que há limites que devem interpor a ação humana. Daí a importância da conclusão de Wolff mais adiante. Por ora, basta apontar que, se por um lado tudo é desmitificado, por outro, tudo é sagrado! Wolff, juntamente com G. von Rad, conclui então que “isso parece um paradoxo: quanto mais o mundo é visto como criação, tanto mais se pode falar de sua mundanidade.”²³⁴

5.3.3 Domínio absoluto

Wolff ao analisar dois radicais hebraicos encontrados nos imperativos de Gn 1.28 כבש (chavash) e רדה (radah), respectivamente, “sujeitai” e “dominai”, demonstra por meio de outros textos da Bíblia Hebraica que “a natureza da administração humana é uma superioridade incondicional.”²³⁵

Do primeiro radical, כבש, há uma série de cinco ocorrências – de um total de quinze²³⁶ - selecionados por Wolff que indicam claramente uma sujeição nos seguintes contextos:

- 1 Subjugar total da terra (Gn 1.28);
- 2 Capitulação de um país (Nm 32.22,29);
- 3 Domínio sobre povos (2 Sm 8.1);
- 4 Domínio sobre escravos (Ne 5.5);
- 5 Violação feminina (Et 7.8).

²³³ WOLFF, p. 250.

²³⁴ WOLFF, p. 250.

²³⁵ WOLFF, p. 250.

²³⁶ Gn 1.28; Nm 32.22, 29; Js 18.1; 1 Cr 22.18; 2 Cr 28.10; Ne 5.5(2x); Et 7.8; Jr 34.11(2x); Mq 7.19; Zc 9.15.

Para Wolff esse termo “designa sempre uma ação na qual o ser humano, com o emprego da força, faz com que alguma coisa lhe sirva (Js 18.1). Assim, humanidade como imagem de Deus, está dotada de faculdades autorizadas a dispor do mundo”²³⁷.

O segundo radical, **הרר**, ocorre vinte e cinco²³⁸ vezes na Bíblia Hebraica.

Wolff analisa seis casos e os classifica em três grupos:

- 1 Domínio sobre a criação (Gn 1.26b);
- 2 Domínio de um rei (Sl 72.7s., 110.1s. Is 14.6; Ez 34.4);
- 3 Pisotear no lagar (Jl 4.13).

Wolff observa que a primeira ocorrência do radical **הרר** em Gn 1.26b é aplicada nos casos de domínio régio do segundo grupo. Wolff sinaliza, mais uma vez, que “a dignidade do domínio real absoluto é atribuída a todos os seres humanos”²³⁹. O significado original de **הרר**, dominar, poderiam derivar da ideia de “pisar as uvas no lagar” como em Jl 4.13.

Este conceito de “pisar” leva Wolff a concluir que o domínio do ser humano como Imago Dei “exprime uma ação transformadora”²⁴⁰. Portanto, para Wolff, a atribuição de dominar implica faculdades mentais. Esse domínio deve ser exercido

²³⁷ WOLFF, p. 251.

²³⁸ Gn 1.26, 28; Lv 25.43, 46, 53; 26.17; Nm 24.19; Jz 14.9,9; 1 Rs 5.4, 30; 9.23; 2 Cr 8.10; Ne 9.28; Sl 49.15; 68.28; 72.8; 110.2; Is 14.2, 6; Jr 5.31; Lm 1.13; Ez 29.15; 34.4; Jl 4.13.

²³⁹ WOLFF, p. 251.

²⁴⁰ WOLFF, p. 251.

por todos os seres humanos. Além disso, Wolff faz um juízo de valor quando afirma que a humanidade é autorizada “a fazer transformações úteis”²⁴¹, o que pressupõe virtudes.

5.3.4 Domínio da criação e produção cultural

Wolff visualiza dois “objetos” de domínio do ser humano como *Imago Dei*:

- 1 Natureza
- 2 Cultura

Quanto à natureza, Wolff afirma que terra e os animais são o objeto de domínio, a exceção das plantas que “é um brinquedo de crianças em comparação com a dominação dos animais”²⁴². O Salmo 8, mais uma vez, serve de argumento para demonstrar a superioridade do domínio. A capacidade de caçar desde os animais domésticos até os animais alados e marinhos demonstra isso.

Assim, por princípio, tudo está “posto sob os pés” do ser humano (Sl 8.6b). Só o ser humano mesmo não deve ser objeto de sujeição (Gn 9.6!), sendo que todos os seres humanos devem administrar e modelar a criação dispondo dela.²⁴³

Quanto à cultura, Wolff volta-se para Gn 1.28. Nesse ponto, grande parte da análise fundamenta-se no conceito do “encargo da cultura” de Ludwig Köhler em sua obra “*Der hebräische Mensch*”. Segundo Köhler, esse encargo cultural se divide em campo objetivo e subjetivo.

²⁴¹ WOLFF, p. 251.

²⁴² WOLFF, p. 251.

²⁴³ WOLFF, p. 252.

1 Campo objetivo

Este é o *encargo cultural*. Ele se dirige a todos os seres humanos; abarca todos os tempos; não há ação humana que não lhe esteja subordinada. Aquele primeiro ser humano que, exposto com os seus ao vento gelado da estepe, pôs algumas pedras umas em cima das outras, inventando assim o muro, a base de toda a arquitetura, cumpriu essa tarefa. Aquela primeira mulher que abriu um furo em um espinho duro ou uma espinha de peixe, passando por ele um pedaço de um tendão de animal para poder unir alguns fragmentos de couro, inventando assim a agulha, a costura, o início de toda a confecção de roupas, executou essa incumbência. Até hoje, toda instrução de uma criança, em qualquer espécie de escola, toda escrita, todo livro, toda técnica, pesquisa, ciência e ensino com seus respectivos métodos, instrumentos e instituições não são outra coisa senão o cumprimento desse encargo. Toda história, toda aspiração humana está sob esse signo, sob essa palavra da Bíblia.²⁴⁴

2 Campo subjetivo

Cada ser humano precisa dar conta da vida; isso está de forma indelével em sua natureza. Deve dar conta de tudo que lhe acontece, seja o vento que lhe atire um grãozinho de pó na vista, seja uma enchente que ameace sua vida e a dos seus; nada é pequeno demais nem grande demais: o ser humano precisa tentar dar conta disso internamente [...] Pelo modo como um ser humano dá conta internamente das coisas se conhece sua natureza.²⁴⁵

5.3.5 Implicações do ser humano como *Imago Dei*

Wolff aponta as consequências graves do domínio humano que não leva em conta alguns pressupostos. No entanto, em um primeiro momento, parece que há uma implicação escatológica subjacente no pensamento de Wolff que traz um peso de esperança para a História. “Indubitavelmente, o encargo do ser humano ainda não está plenamente cumprido”²⁴⁶.

²⁴⁴ WOLFF, p. 252.

²⁴⁵ WOLFF, p. 252.

²⁴⁶ WOLFF, p. 252.

Em segundo lugar, a ignorância do encargo humano como Imago Dei acarreta maus efeitos, especialmente pelo abuso de suas capacidades. O fato de haver a possibilidade, o poder, de realizar algo não implica que se deva fazê-lo.

Há o perigo de o domínio lhe escapar das mãos pelo desconhecimento das tarefas que correspondem a esse domínio. A própria fundamentação da proibição de derramar sangue humano indicava basicamente tais limites recorrendo à criação do ser humano como imagem de Deus.²⁴⁷

Diante desses limites, Wolff propõe²⁴⁸ o que seria o domínio humano ideal como Imago Dei nos âmbitos ecológico, sociológico, tecnológico, econômico e escatológico, tendo como corolário que “a sujeição do mundo não deve trazer perigo ao ser humano”²⁴⁹:

- 1 Não deve haver poluição do meio ambiente;
- 2 O domínio humano sobre outros distorce a Imago Dei;
- 3 Não se deve produzir apenas por haver a técnica disponível;
- 4 O ser humano não deve se submeter à coação técnico-econômica;
- 5 Cristo é o paradigma da Imago Dei na administração da criação libertando o ser humano da autodestruição “e a imagem de Deus torna a aparecer em sua liberdade”.²⁵⁰

²⁴⁷ WOLFF, p. 253.

²⁴⁸ WOLFF, p. 253.

²⁴⁹ WOLFF, p. 253.

²⁵⁰ WOLFF, p. 253.

5.4 Considerações sobre H.W. Wolff

H. W. Wolff apresenta uma visão holística do mundo criado. O descuido ao dominar e sujeitar a criação, o excesso de poder contra os seus pares afeta todo o mundo criado. Portanto, fica evidente que a realidade em que o ser humano se encontra é uma só, logo, holística. É como uma corrente em que os elos devem manter-se unidos harmonicamente e o ser humano é tanto parte como administrador dela.

No capítulo seguinte serão apresentadas algumas contribuições ao verbete **צלם** a partir da análise semântica de Ogden/Mueller feita para o SDBH.

6 Contribuições da Pesquisa ao verbete צלם do SDBH

Após as várias análises do termo צלם nos capítulos anteriores, traz-se agora a classificação semântica de Ogden/Mueller do verbete צלם no SDHB como contribuições para esta pesquisa. O presente estudo foi, portanto, elaborado seguindo os conjuntos dos textos bíblicos que foram organizados na ordem de cinco campos lexicais:

- a) Imagem de pedra ou madeira (Nm 33.52; 1 Sm 6.5 (2x), 11; 2 Rs 11.18; 2 Cr 23.17; Ez 7.20; 16.17; Am 5.26);
- b) Imagem pintada (Ez 23.14);
- c) Ser humano como imagem de Deus (Gn 1.26; 27 (2x); 9.6);
- d) Ser humano como imagem do seu pai (Gn 5.3);
- e) Imagem figurada para brevidade da vida humana (Sl 39.7; 73.20).

6.1 Imagens de pedra ou madeira

É neste primeiro bloco semântico que se dá a maior parte das ocorrências de צלם. Observa-se que das dezessete ocorrências do צלם encontradas na Bíblia Hebraica, nove (Nm 33.52; I Sm 6.5s; 11; 2 Rs 11.18; 2 Cr 23.17; Ez 7.20; Ez 16.17 e Am 5.26) referem-se à imagem usualmente esculpida de pedra ou de madeira coberta com ouro ou prata como objeto de reverência representando um deus ou deusa. Percebe-se a relação צלם com imagens bem concretas e/ ou que são também representativas (p. ex.; I Sm 6.5; Ez 16.17).

6.1.1 Imagem cultual não legítima de fundição

Tomemos a primeira menção deste grupo lexical do texto registrado em Nm 33.52, צלמי מסכת, *tsalmêi massechôt* (imagem de fundição). É provável que haja aqui uma relação a um molde. A fundição ocorre ao se derreter metal. Neste estado liquefeito, é despejado o material em um molde. O molde então recebe o metal derretido resultando numa imagem sólida e concreta ou num modelo que é revestido de ouro ou prata, como indica Ogden/Mueller análise do verbete no SDBH. Possivelmente esse molde e até a própria imagem fossem feitos também em madeira ou pedra.

Neste texto, então o sentido de fundição é de cobrir ou preencher um molde esculpido, talhado de uma divindade²⁵¹. Assim considera Wildberger²⁵² em Nm

²⁵¹ Cf. DTMAT, p. 701.

33.52, pois “nesse caso não se trata de estátuas, mas de imagens fundidas”. Analisando tais elementos apresentados, podemos destacar, portanto, que aqui **צַלֵּם** é formado por um processo de fundição e molde de um deus numa imagem concreta.

É possível constatar, sem muito esforço, que muito tempo antes do povo hebreu já existiam povos que faziam imagens de divindades. As palavras de ordem que IYVH dá a Moisés para que os israelitas destruam todo tipo de imagem feita pelos cananeus (Nm 33.52 – e talvez outros povos cf. Dt 7.1) são uma descrição de uma realidade em que se concebia alguma noção de divindade que foi transferida às imagens.

Essa ideia de divindade já era então presente inclusive entre os descendentes de Jacó antes mesmo do aparecimento do nome revelado de IYVH. Nessa hipótese recorreremos a W. H. Schmidt²⁵³ que se referindo à crítica literária das fontes do Antigo Testamento afirma que sem dúvida, nos deparamos volta e meia com uma expressão idiomática fixa (p. ex., Gn 32.29: “lutar com Deus ou deuses, e com seres humanos”) ou o tema exige a menção do conceito de Deus [divindade] em vez do nome de Javé (p.ex., Êx 3.4b).

Walter Duerig²⁵⁴ aponta que pesquisas modernas têm mostrado que, desde a era patriarcal até a entrada dos israelitas em Canaã e seguindo ainda ao período pós-exílico:

Israel é o único povo da história pré-cristã que teve um culto sem imagens. Até agora não se encontrou nas escavações da Palestina nenhuma imagem de Javé. A representação de Javé como *Dionysios* em uma moeda de Gaza (século V) é não-israelita. Esses resultados negativos das

²⁵² Cf. DTMAT, p. 701.

²⁵³ SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p.55.

²⁵⁴ *Verbete Imagem* in Dicionário de teologia bíblica. Edições Loyola: São Paulo, 1973, p. 504-505.

escavações parecem confirmar o que sabemos de todas as camadas da legislação israelita (Êx 20.4s.; 20.23; 34.17; Lev 19.4; Dt 4.15-25; 5.8s. etc.) e da luta dos profetas contra o culto das imagens (Os 2.10; 8.4ss.; 10.5; 11.12; Is 2.8; 10.10s.; 17,7; 40.12-26; Jer 2.26-28; 10.1-16; Ez 8; 14; 16; 20; 23) sobre a total ausência de imagens no culto divino oficial de Israel. O legítimo culto de IHVH foi sem imagens, tanto no tempo dos patriarcas como no tempo da peregrinação pelo deserto. Somente com a sedentarização em Canaã é que o culto das imagens se introduziu em Israel. Mas mesmo nesse tempo, o culto divino oficial da aliança tribal israelita era sem imagens.

Por conseguinte, tendo como certo que se não encontra na religião oficial em Israel nenhuma imagem concreta de um deus (ou deuses)²⁵⁵ ao contrário dos povos vizinhos, talvez houvesse uma relação negativa em צלם ao que Deus/IHVH não é: imitável, nem imitação. Ou seja, de uma maneira positiva, a imagem de Deus é exclusiva. Esta exclusividade não admitiria representação outra de processos que manipulem, moldem, uma imagem como sendo um deus. Se válida essa hipótese, pressupõe-se que צלם tem referência, portanto, a um igual, ou melhor, a um pretendo igual que não O deveria representar ocupando a terra de Canaã.²⁵⁶

Afinal, צלם

refere-se à imagem como representação da divindade. Nesse sentido, as imagens eram terminantemente proibidas. Observe-se que nem toda escultura era proibida (cf. os querubins de ouro), mas apenas os ídolos [...] A ênfase na proibição dos ídolos é que todos estes são coisas materiais criadas. Deus é imaterial.²⁵⁷

IHVH, ao entregar Canaã aos israelitas, requer exclusividade de culto. Toda imagem que represente alguma divindade estava, portanto, frontalmente contra o Deus de Israel sobre aquele lugar. Não é admitido nem uma possível hierarquização

²⁵⁵ אלהים poder significar também “deuses”.

²⁵⁶ von RAD, Gerhard. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 2006. Vol. I e II, p. 901.

²⁵⁷ DITAT, p. 1288.

de divindades em que no topo estivesse IHVH. Ele é único e não poderia ser associado às imagens de outras divindades.

6.1.2 *Imagens de tumores e de ratos de ouro*

As próximas três ocorrências de צִלְמִים dentro deste campo semântico se encontram em 1 Sm 6.5 (2x), 11. No verso 5, respectivamente, se encontra צִלְמֵי עֵפֶל *tsalmêi ôfel* (imagens de tumores ou hemorroidas)²⁵⁸ e צִלְמֵי עֵכָבָר *tsalmêi achbár* (imagens de rato). E, no verso 11 צִלְמֵי טַחְרִים *tsalmêi techorím* (imagens de tumores ou hemorroidas).

Os filisteus, vencendo uma das batalhas contra os israelitas (1 Sm 4.2, 11), tomaram para si a arca da Aliança. É possível que os filisteus pensassem que poderiam manipular os deuses de Israel (v.8) ao se apossarem da Arca, pois temiam pelas pragas que os egípcios teriam sofrido por causa destes “deuses”. Talvez os querubins da Arca (imagem concreta) representassem para os filisteus “os deuses que feriram os egípcios” (6.8).

A mesma ideia de controle das divindades parece estar presente logo em seguida no relato das imagens de ouro moldadas na forma das pragas dos tumores e dos ratos. Há, evidentemente, uma concepção própria de magia.

o adorador tendo certo poder sobre a imagem, a interpretação histórico-religiosa da proibição vétero-testamentária das imagens como querendo frustrar qualquer tentativa de se apoderar de IHVH de maneira mágica, certamente merece ser levada em consideração.²⁵⁹

²⁵⁸ A BJ (*in loc.*) traz a nota: Os “tumores” podem ser compreendidos seja como hemorroidas, seja como abscessos provocados pela disenteria, cf. Dt 28.27. A narrativa é bem irônica em relação aos filisteus.

²⁵⁹ DTB, p. 505.

Parece que os israelitas também fazem um uso mágico semelhante da arca da Aliança ao trazê-la de Siló (1 Sm 4. 3) como uma maneira de manipular a realidade. No entanto a novidade do relato em 1 Sm 6 são as imagens feitas das pragas que sobrevieram sobre o povo filisteu e o ritual envolvido para apaziguar uma divindade. Essa prática aparece de forma similar na época entre outros povos como os heteus.

Um texto antigo de ritual heteu revela alguns paralelos com o procedimento descrito nestes versículos. No ritual heteu, o alívio de uma peste que, segundo se pensava, tinha sido causada por alguns deus inimigo é buscado através da coroação cerimonial de um carneiro a fim de pacificar o deus inimigo, para então tanger o carneiro ao longo de uma estrada que leva ao território inimigo. Na versão filistéia, o motivo de escolher vacas que nunca tinham sido submetidas ao jugo e de separá-las dos seus bezerros parece ser para garantir que, se as vacas realmente seguissem na direção de Israel, não seria por causas naturais, nem por coincidência, mas pela influência do Deus de Israel.²⁶⁰

O uso das imagens para reproduzir os tumores²⁶¹ denotaria então uma reprodução seja de parte do corpo humano seja de animais. A imagem, neste caso, representa algo bem concreto, inclusive sensivelmente perceptível. Essas imagens, mesmo não sendo imitações perfeitas, provavelmente eram associadas a certo tipo de “transubstanciação” mágica. Por isso, poderiam ser levadas embora trazendo assim a cura.

Portanto, צלם em 1 Sm 6 parece sinalizar um imaginário religioso em que eventos e coisas não se distinguem claramente. A realidade poderia ser reconstruída numa imagem que encerraria em si simultaneamente o aprisionamento do mal e a libertação dele. A imagem dos tumores e ratos indicaria então que צלם é

²⁶⁰ Nota (*in loc.*) Bíblia de Estudos de Genebra.

²⁶¹ A BJ (*in loc.*) traz a nota: Os “tumores” podem ser compreendidos seja como hemorroidas, seja como abscessos provocados pela disenteria, cf. Dt 28.27. A narrativa é bem irônica em relação aos filisteus.

uma representação que recapitula, de forma concreta, algum aspecto da realidade e que pode ser modificado²⁶².

6.1.3 Imagens de Baal

A quinta e sexta ocorrências de **בַּלְעַם** são registradas em 2 Rs 11.18 = 2 Cr 23.17). O relato se passa no período monárquico, numa renovação de aliança promovida pelo sacerdote Joiada. A aliança proposta era entre o sacerdote, o povo e o rei e IHVH (2 Cr 23.16) após um período de idolatria em que o reino de Judá passava.

Baal era uma imagem de touro e o deus do tempo, tendo poderes sobre ventos, nuvens, chuvas, manifestando-se em trovões e relâmpagos e, por isso, também deus da vegetação e fertilidade. Era também deus da morte e da vida e doador do trigo, azeite, lã e linho. No entanto, segundo Schmidt, “o texto bíblico não chega a ressaltar, de modo claro, a essência de Baal”²⁶³.

Mesmo assim, é interessante ter em mente as características acima relacionadas ao deus Baal e observar como em I Rs 19.11ss IHVH se mostra (ou não se mostra) ao profeta Elias que foi contemporâneo ao culto oficializado a Baal: não está no vento forte, no terremoto nem no fogo. Talvez esta forma de apresentação de IHVH seja para destacar a sua diferença dos outros deuses e, no caso, Baal, sem deixar de mostrar, simultaneamente, o seu poder sobre os fenômenos da natureza (evento) atribuídos a outros deuses.

²⁶²Em Nm 21.8,9 há um relato de uma serpente de bronze, Neustã, que parece reproduzir um dos aspectos cura da confecção dos ratos de ouro (I Sm 6.5,11). A serpente será destruída por ser transformada num ídolo (2 Rs 18.4). No Novo Testamento é um tipo do Cristo (Jo 3.14-15). Haveria também um fator expiatório implicado sobre quem ou que é representado? A hipótese ficará como proposta a futuras pesquisas.

²⁶³SCHMIDT, p. 225

Mas se por um lado a essência de Baal não pode ser captada, por outro, poderia ter assumido características de IHVH, o que constituía uma ameaça à fé dos hebreus. Assim afirma W. Herrmann que IHVH era inicialmente um deus que atuava principalmente no governo da história. Devido o seu [IHVH] crescimento gradual na religião israelita, sua esfera de influência expandiu gradualmente para eventualmente incluir o que uma vez também teria sido o domínio de Baal²⁶⁴.

6.1.4 *Imagens abomináveis*

A sétima ocorrência צלם está registrada em Ez 7.20 na expressão תועבת צלמי, *tsalmêi toavôt* (imagens abomináveis), Ezequiel anuncia os oráculos de IHVH contra a casa de Israel para que se saiba (reconheça) quem é IHVH (Ez 7.4, 9,27). A confiança no “ouro” e na “prata” e nas imagens feitas de metais preciosos não garantiria segurança de vida nem livramento do julgamento de IHVH, por mais valiosos que fossem considerados. Era uma inclinação de garantir, por meios literalmente concretos, uma segurança ilusoriamente fundada em objetos concretos.

Mas é IHVH, ao contrário de quaisquer outras fontes de sustento, que tem poder sobre o tempo (v. 2), que tem o poder da vida e da morte (v. 9) , que fortalece a vida (v. 13) e é quem julga pelos verdadeiros valores (v. 27). A riqueza que gerou soberba – e conseqüentemente o esquecimento de quem era IHVH – é considerada como sujeira lançada às ruas (v. 19), um nada que diante de IHVH não tem valor algum, nela não está a fonte da vida, pois “não podem saciar a fome e o

²⁶⁴ TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. **Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)**. 2nd extensively rev. ed. Leiden: Brill, Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 138.

estômago” (v. 19) quando vier a calamidade e muito menos ainda livrar do juízo divino (v. 17).

Desta forma, percebe-se צלם que poderia estar associado a uma representação de fonte substituta da provisão, caracterizando uma suposta independência e autossuficiência. E nada do que represente uma glória independente de IHVH restará (v. 11). Tal coisa só poderia ser expressa, portanto, como uma imagem abominável.

6.1.5 *Imagens masculinas*

A oitava ocorrência צלם está registrada em Ez 16.17. A ARA traduz צלמי זכר *tsalmêi zachar* (imagens masculinas) por estátuas de homens, provavelmente por entender a palavra זכר como homem²⁶⁵, o que seria uma provável referência a “símbolos fálicos” (Wildberger):

ainda mais duvidoso é o significado preciso de “tsalmê zakar”, “imagens de varões”, de Ez 16.17, igualmente elaborados com prata e ouro e com os quais os de Jerusalém se “galantearam”. Alguns intérpretes não pensam em imagens de deuses ou estátuas (assim, por exemplo, Zimmerli), mas símbolos fálicos.²⁶⁶

As versões da Bíblia em português traduzem ou como “imagens de homens, imagens de seres humanos, ídolos humanos” ou apenas ídolos ou imagens. A Bíblia Vozes traduz, talvez, com mais proximidade, por “imagens varonis”. Em todos os casos, porém, são representações concretas.

²⁶⁵ A palavra zakar indica o macho de humanos e animais. É usado em Gênesis 1.27 no seu sentido básico, ocorrendo ali lado a lado com fêmea [...] Em resumo, é usada para sexo masculino quando se quer indicar distinção sexual. DITAT, p. 393.

²⁶⁶ DTMAT, p. 702.

No entanto, o uso de זָכָר *zachar* aqui, seja homem seja o distintivo sexual, é possivelmente metafórico. A associação ao termo צֶלֶם dá um sentido personificado dentro da alegoria de Ez 16. Jerusalém, a criança indesejada, foi “criada” por IHVH e recebendo o seu cuidado chegou a crescer com grande formosura. Não lhe faltou nada. IHVH entra em aliança com ela (v. 9) e lhe dá a sua glória (v.14), mas ela se prostitui e troca esta glória na sua relação com essas imagens/estátuas de homens.

O que lhe foi dado (v. 17 “meu ouro e minha prata”) transformou-se em motivo de substituição de IHVH e conseqüentemente de seu esquecimento (v. 22). Portanto, parece bem possível que צֶלֶם está sendo aplicado como figura de substituto e por isso, prostituto!

6.1.6 Imagens de divindades astrais

O nono e último caso de צֶלֶם deste primeiro bloco lexical está registrado em Am 5.26 na menção de צֶלְמֵי כּוֹכַב אֱלֹהִים *tsalmêi cocháv elohim* (imagem do deus estrela). O profeta anunciando o oráculo de IHVH faz uma condenação à divinização de astros (v.26,27)²⁶⁷ representados em צֶלֶם. Assim fica evidente desde o início do capítulo quando afirma “procurai o que fez o Sete-estrela e o Órion, e torna a densa treva em manhã... IHVH é seu nome” (v. 8).

Não teriam os astros recebido características personificadas ao serem representados em imagens? Não seria uma forma de diminuir a distância entre os

²⁶⁷ Nota (*in loc.*) BEG: “Sicute (ou Sakute) era uma divindade assíria associada ao planeta Saturno, enquanto que Quium (Kaiwan) era um termo babilônico para Saturno. Amós refere-se aqui a ídolos associados a divindades astrais, que eram carregados em procissões cúlitas. A LXX traduz a expressão hebraica “Sicute, vosso rei” como “tabernáculo de Moloque” (as consoantes hebraicas são as mesmas), um texto citado por Estêvão, em At 7.43”.

deuses e seres humanos? Ou ainda uma forma de continuarem visíveis durante o dia aludindo a uma eternização e também a sua manipulação? Haveria, mais uma vez, uma sugestão substituição?

6.2 Imagem gráfica

O segundo grupo lexical é composto apenas com a ocorrência de צלם em Ez 23.14 referente a צלמי כשדיים *tsalmêi chasdiím* (imagens de caldeus/babilônios) pintadas na parede. Diferentemente do grupo lexical anterior, aqui há uma definição distinta para צלם significando gravuras²⁶⁸.

Ezequiel na parábola (23.1-49) de Oolá (Samaria) e Oolibá (Jerusalém) trata o comportamento de Israel e Judá numa linguagem que descreve a realidade com imagens impudentes. As imagens humanas pintadas parecem apresentar um aspecto quase “fotográfico”. Fotográfico pela descrição feita (v.14-16), rica em detalhes e desenhada de uma forma que ficasse claramente visível. Retratam homens vestidos suntuosamente.

E há aqui um detalhe que talvez tenha alguma importância e que se deve destacar: o uso de דמות, *demúth* (semelhança) no v. 15 e צלם no v.14 relacionados aos בני-בבל *benêi bavel* (filhos da Babilônia). É quase inevitável fazer referência ao caso desses dois vocábulos tão próximos sem pensar nos relatos de Gênesis (1.26, 27; 5.3; 9.6) que serão tratados mais adiante.

²⁶⁸Esculpidas (Bíblia Nova Tradução na Linguagem de Hoje), Gravadas (BJ), Desenhadas (Tradução Ecumênica da Bíblia).

Teria então צֶלֶם somente um sentido “reprográfico”? Não parece que há segundas intenções na descrição das figuras humana (v. 16)? O texto não evocaria, além do fator externo, um sentido de substituição? As irmãs Oolá e Ooliba são meretrizes que substituem IHVH pelos gentios (v. 30, v. 44).

6.3 Imagem de divindade

O terceiro grupo lexical traz as quatro ocorrências mais conhecidas de צֶלֶם (Gn 1.26, 27 (2x); 9.6) como צֶלֶם אֱלֹהִים, *tsélem elohim* (imagem de Deus).

Até aqui צֶלֶם estava relacionado a imagens mais concretas. Mas neste campo lexical há uma intersecção entre o mundo físico e espiritual. Um dos caminhos possíveis para compreensão de צֶלֶם como Imago Dei poderia estar na conexão com a função indicada ao homem e a mulher (vv. 26, 27) conforme visto nos capítulos anteriores. Assim parece também demonstrar von Rad:

Expressa e claramente é apenas P que fala da finalidade de ser imagem de Deus, isto é, da função de que o ser humano foi incumbido ao ser criado à imagem de Deus, qual seja, de assumir uma posição de dominador no mundo, chamando a atenção à força das expressões que descrevem esse domínio (*kavash* pisotear, subjugar, *radah* pisar [uvas no lagar], dominar). O ser humano foi colocado no mundo como símbolo da própria soberania de Deus, a fim de conservar e impor a reivindicação de domínio de Deus. É que também os grandes reis desta terra costumam mandar levantar nos seus reinos efígies de si mesmos, que os representem, como símbolos de sua soberania. Foi neste sentido que Israel compreendia o ser humano como mandatário de Deus²⁶⁹.

²⁶⁹ Von RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2006. Vol. I e II p. 144,145

No entanto, carecemos de outras informações que, talvez, para os primeiros leitores (ou ouvintes), esclarecesse mais precisamente o que seria essa imagem. Do que não há dúvida é que os homens e as mulheres seriam imagens que figurariam de alguma forma o seu criador.

A outra ocorrência de צֶלֶם está em Gn 9.6. Observa-se um significativo elemento: O termo צֶלֶם poderia ser aplicado como agente unificador de identidade, solidário e ordenando condições entre os iguais. Neste caso, isso indicaria que o ser humano como Imago Dei não existe sozinho, mas coexistente na humanidade a partir de um soberano que projeta a sua imagem. Westermann destaca que “o assassinato é então um ataque direto contra os direitos de domínio de Deus. Todo assassino confronta Deus; assassinato é uma revolta direta contra Deus”²⁷⁰.

Outra relação possível a צֶלֶם seria uma provável indicação de filiação. Percebe-se que aqui há um eco de Gn 9.6. Poderia se perguntar se Deus “gerou” Adão a sua imagem. Um filho é uma imagem gerada?. Havendo analogia, neste caso, צֶלֶם poderia denotar um vínculo com a identidade do “pai” de Adão.

6.4 Imagem paterna

O quarto campo lexical está registrado no relato do nascimento, um dos filhos de Adão (Gn 5.3). Adão gerou um filho a sua semelhança, דְמוּת, *demúth* e imagem, צֶלֶם, *tsélem*.

²⁷⁰ WESTERMANN, p.468

O relato do filho gerado de Adão conforme a sua semelhança e imagem acentuaria, segundo Wolff, “a relação de intimidade”. A humanidade expressaria de modo nobre a união entre o criador e toda sua criação por meio de uma imagem que os une.

6.5 Imagem efêmera

O quinto e último campo lexical reúne as últimas duas ocorrências de צלם na Bíblia Hebraica: que estão no Sl 39.6[7] e 73.20. No primeiro desses casos, צלם é traduzido geralmente como sombra ou vã aparência. No segundo, como imagem ou vã aparência.

6.5.1 Imagem vazia e transitória

O salmo 39 expressa a fragilidade (v. 4) e a efemeridade²⁷¹ da vida (v. 5). O salmista ao observar os seus sofrimentos (vs. 10, 12) e a vida tranquila dos outros (v.5) assemelha-se ao escritor de Eclesiastes ao afirmar que tudo não passa de “ vaidade” e que “em vão” (v.6) se amontoam riquezas. É dentro deste contexto existencial que צלם é traduzido como “sombra”.²⁷²

A sombra é uma imagem projetada de curta duração, passageira (v. 6 [7]). Portanto, צלם estaria relacionada a um objeto ou a um ser que em determinada circunstâncias a produz temporariamente.

²⁷¹ Cf. WOLFF, 1975, p. 43-50.

²⁷² TEB traduz como reflexo.

A sombra é uma figura perceptível, mas não é substância. Sem características como cor, matéria, calor ou frio, exceto a representação delimitada do espaço em contraste com a luz. É algo que representaria bem “um nada”. É definida pelo aspecto negativo: um corte de luz.

6.5.2 Imagem onírica e passageira

A última ocorrência de צלם está em Sl 73.20. Neste salmo é demonstrado que as aparências iludem (v. 22). Por isso, depois de passar a compreender a situação de outro modo, a esperança do salmista é ver a recompensa de IYHWH, que é eterna, em contraste com ideia ilusória da vida dos ímpios (v. 12).

Normalmente os sonhos são feitos de imagens produzidas e assim assemelhando-se à ideia da sombra, no entanto em um aspecto um pouco mais positivo, uma vez que o sonho contém elementos. No entanto, como a sombra, o sonho também passageiro.

O sonho ocorre na ausência do estado de vigília e vagueia solto com possibilidades infinitas, diferentemente de uma realidade mais concreta. Desta maneira, צלם poderia tomar qualquer forma e não tendo forma definida alguma! No entanto, essas mesmas imagens ilimitadas são oriundas do mundo visível que fornecem a “matéria-prima” para a composição de novas imagens, ainda que todas sejam transitórias.

Conclusão

Como ficou demonstrado neste estudo, pesquisar o termo צֶלֶם a partir da análise de suas ocorrências no mundo da Bíblia Hebraica deve levar em conta os aspectos semânticos do vocábulo. Para isso, deve-se desenvolver uma aproximação mais precisa do universo bíblico. Afinal, segundo Victor H. Matthews e Don Benjamin na obra “Social World of Ancient Israel”:

O mundo no qual a Bíblia se desenvolveu era dramaticamente diferente do mundo no qual nós lemos a Bíblia. Há muitas formas para demonstrar essas diferenças. O mundo da Bíblia, por exemplo, é antigo; o nosso é moderno. Era um mundo oriental; o nosso ocidental. O mundo da Bíblia é virtualmente estático; o nosso está sempre mudando. Era agrícola; o nosso industrial. As pessoas do período bíblico pensavam que seus suprimentos e recursos eram limitados. Nós consideramos os nossos renováveis. Eles se pensavam como clãs; nós nos pensamos como indivíduos. No seu mundo idade avançada era bênção; no nosso mundo é um peso. [...] E, talvez, o mais difícil para nós todos é entender, que no mundo da Bíblia não há separação entre religião e a vida do dia-a-dia ou entre igreja e estado. Essas diferenças não são acidentais ou superficiais. Elas influenciam profundamente o modo que nós vivemos.²⁷³

²⁷³ The world in which the Bible developed was dramatically different from the world in which we read the Bible. There are many ways to describe the differences. The world of the Bible, for example, is ancient; our world is modern. It is an Eastern world; ours is Western. The world of the Bible is virtually changeless; our world is ever changing. It is agricultural; ours is industrial. Biblical people think of their goods and resources as limited. We consider ours renewable. They think of themselves as households; we think of ourselves as individuals. In their world old age is blessing; in our world it is burden [...] And perhaps most difficult of all for us to understand, in the world of the Bible there is no separation between religion and daily life or between church and state. These differences are not accidental or superficial. They profoundly influence the way we live. The values of the world

Portanto, para se compreender lexicalmente um vocábulo é necessário, primeiramente, buscar contextualmente o seu significado. Não se pode então atribuir outros sentidos aos relatos bíblicos que fazem uso do termo צֶלֶם aqui estudado se os considerados à parte do processo de associação semântica. Assim é também com o termo “imagem” no português que tem um uso específico em diversas áreas do conhecimento, seja na linguística, seja no campo da óptica, como holografia, ou ainda no mundo virtual.

Os estudos feitos a partir dos léxicos ajudam a delinear o termo צֶלֶם a partir de rasgos diferentes. No entanto, permanece um desafio, pois ainda não existe um mapeamento completo dos campos semânticos do hebraico bíblico, nem dos campos lexicais em sua inserção dentro de um mapa cognitivo da língua como um todo. Diante disso, a interação entre a identificação semântica e o mapeamento é o foco principal deste trabalho e sua contribuição mais original ao SDBH e significativa à pesquisa.

Por fim, é quase inevitável a discussão da definição da humanidade como Imago Dei. Aqui é necessário cautela, pois a antropologia do mundo ocidental mesmo nascendo em um contexto fortemente judaico-cristão necessita de um esclarecimento semântico do uso do termo צֶלֶם. A discussão dogmática da questão da “imagem de Deus” vai por vezes muito além do que se pode concluir de uma análise do termo que, em geral, inflacionou seu conceito de “imagem” ao longo do tempo. A Imago Dei tem sido um princípio norteador para muitos nos mais diversos

of the Bible are not right and values of our world wrong; they are simply different from one another. MATHEWS, Victor Harold. *Social World of Ancient Israel, 1250-587 BCE*. Massachusetts : Hendrickson Publishers, 1995. p.13-14.

campos como o teológico, o antropológico, o ecológico, o social e a bioética. Importa lembrar de que grande parte da sociedade que possui um credo judaico-cristão vincula a humanidade ao que seria ou não o termo צלם . Continua, então, a relevância da pesquisa deste tema.

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis Alonso. **Diccionario bíblico hebreo-español**. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**. São Paulo: Loyola, 1973. 2 v

BÍBLIA de Estudo de Genebra. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BÍBLIA Nova versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2004.

BÍBLIA Sagrada. Nova tradução da linguagem de hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BÍBLIA Sagrada. Revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. Edições Loyola: São Paulo, 1994.

BÍBLIA Vozes. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1985.

CLINES, David J. A.; ELWOLDE, John. **The dictionary of classical hebrew**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

GESENIUS, Wilhelm. **Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament**. 17. Aufl. ed. Berlin: Springer-Verlag, 1962.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978.

KEIL, C.F; DELITZSCH, F. **Biblical commentary on the Old Testament**. WM. B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan, 1951.

KIRST, Nelson. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament**. Leiden: Brill, 1994.

MATHEWS, Victor Harold; BENJAMIN, Don C. **Social world of ancient Israel, 1250-587 BCE**. 2ed. Massachusetts : Hendrickson Publishers, 1995.

OGDEN, Graham S.; MUELLER, Enio R. **Semantic dictionary of biblical hebrew** (programa ainda não disponibilizado ao público).

RINGGREN, Helmer. **Theologisches Wörterbuch zum Alten testament.** Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz : Verlag W. Kohlhammer, 1986.

SCHMIDT, Werner H.. **Introdução ao Antigo Testamento.** 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2004.

TOORN, Karel van der; et. all. **Dictionary of deities and demons in the bible.** 2nd extensively rev. ed. Leiden, Brill; Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

von RAD, Gerhard. **Teologia do antigo testamento.** 2 ed. São Paulo: ASTE, 2006.

WESTERMANN, Claus. **Genesis 1-11 – a commentary.** Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1987.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Edições Loyola, 1975.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Hagnos, 2008.

WOLFF, Hans Walter. **Bíblia Antigo Testamento – Introdução aos escritos e aos métodos de estudo.** 3 ed. Ed Teológica/Paulus, 2003.